

AS DUAS FACES DO CONCEITO HEGELIANO DE LIBERDADE E A MEDIÇÃO DA CATEGORIA DO RECONHECIMENTO

THE TWO FACES OF THE HEGELIAN CONCEPT OF FREEDOM AND THE MEDIATION OF THE CATEGORY OF RECOGNITION

César Augusto Ramos*

RESUMO – O objetivo deste artigo é examinar o estatuto teórico do conceito hegeliano de liberdade como “estar consigo mesmo no seu outro”, bem como a mediação da categoria do reconhecimento na relação entre a face objetiva e subjetiva que este conceito retrata. Nessa perspectiva, relações não legítimas de dominação e coerções são rejeitadas em nome de um conceito intersubjetivo de liberdade. Pretende-se, também, destacar os elementos importantes na filosofia hegeliana para compreender o sentido da liberdade na constituição de uma teoria social, a qual pode ser formulada na sua aproximação com o republicanismo, no debate contemporâneo da filosofia política e moral.

PALAVRAS-CHAVE – Hegelianismo. Liberdade. Reconhecimento.

ABSTRACT – The aim of this paper is to examine the theoretical status of the hegelian concept of freedom as “being with oneself in one’s other”, as well as the mediation of the category of recognition in the relationship between the objective and subjective face that this concept portrays. In this perspective, no legitimate relations of domination and coercion are rejected on behalf of a intersubjective concept of freedom. The aim is also to highlight the important elements in the hegelian philosophy to understand the meaning of freedom in the constitution of a social theory, which can be expressed in its approximation to the republicanism, in contemporary discussion of political and moral philosophy.

KEYWORDS – Hegelianism. Freedom. Recognition.

1. Introdução

O pensamento moderno disseminou o princípio da prioridade da autonomia do indivíduo na perspectiva de uma liberdade autorreferencial,

* Professor Titular de Ética e Filosofia Política da PUCPR. E-mail: <cauramos@uol.com.br>.

nas versões apresentadas por filósofos como Rousseau, Kant e Fichte e outros. Em certa mediada, o projeto hegeliano se inscreve (e o filósofo tem ciência da sua tarefa) nesta tradição de pensamento que tem por objeto a liberdade, centrada na vontade autônoma do sujeito. A obra *Linhas fundamentais da filosofia do direito* acolhe a contribuição positiva desta tendência ao ressaltar a importante tese da liberdade da vontade, cuja forma de expressão é a de um sujeito (lógico, mas também empírico) que quer livremente: “uma vontade sem liberdade é uma palavra vazia de sentido, assim, a liberdade só é realidade efetiva apenas como vontade, como sujeito.”¹ A determinação fundamental da vontade consiste, portanto, na liberdade do mesmo modo que gravidade o é para os corpos.²

Contudo, Hegel deseja ir além do princípio autorreferencial do livre querer. Pretende mostrar que o conceito de liberdade não se limita à vontade particular de um sujeito – seja ela compreendida como direito natural, seja deduzida a partir do princípio transcendental do espontaneísmo da vontade – em função da qual é possível, inclusive, falar da liberdade subjetiva, e que inclui as determinações da vontade arbítrio. A liberdade deve, também, ser pensada como algo que, em última instância, impregna as estruturas, práticas e tradições de um todo mais vasto das instituições sociais que manifestam de forma efetiva o modo de ser comunitário da liberdade, naquilo que Hegel chamou de *Sittlichkeit*. Destarte, o filósofo faz eco ao princípio da filosofia clássica grega, sobretudo a de Aristóteles, de que a finalidade última da convivência humana necessita se inscrever na objetividade do viver político da *koinonia politiké*. A tese da constituição comunitária do eu é retomada de forma crítica, pois ela deve se articular com o elemento moderno da liberdade individual.

Esta maneira de ver a liberdade, crítica das posições do Jusnaturalismo moderno e também do Liberalismo clássico, abriu flanco para a acusação de que a filosofia hegeliana opera com a lógica transpessoal e mistificadora do Estado, mediante a qual a liberdade e os direitos individuais são anulados em proveito de entidades totalizantes, sobretudo, o Estado. Já

¹ HEGEL, G.W.F. *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*. Werke in zwanzig Bänden, Eds. E. Moldenhauer e K. M. Michel, Frankfurt: Suhrkamp (Taschenbuch Wissenschaft), 1986. Werke 7, § 4, ad. Para as referências bibliográficas das *Linhas fundamentais da filosofia do direito* será utilizada a tradução de Marcos L. Müller, extraída das seguintes partes disponíveis e já publicadas: O Direito Abstrato, in: *Clássicos da Filosofia: cadernos de tradução* n. 5, IFCH/UNICAMP, Campinas, setembro de 2003; Introdução à Filosofia do Direito, in: *Clássicos da Filosofia: cadernos de tradução* n. 10, Campinas, agosto de 2005. Também foi utilizada a versão *online* da tradução gentilmente disponibilizada pelo tradutor.

² Idem, § 4 e adendo.

no século XIX, R. Haym (*Hegel und seine Zeit*, 1857) inaugura a acusação de que a filosofia política de Hegel conduz ao estatismo e à negação da liberdade individual, tornando-se, assim, alvo da crítica dos pensadores liberais.³

Na perspectiva de reabilitação da filosofia hegeliana, no sentido de que ela não é refratária ao princípio da liberdade e aos direitos individuais, o filósofo passou a ser visto como pensador da moderna sociedade politicamente organizada segundo os elementos do Estado de direito, dentro da tradição do pensamento antitotalitário e próximo a algumas ideias do liberalismo.⁴ Contudo – adverte Hegel – este princípio, ao mesmo tempo em que constitui uma condição prévia da liberdade no mundo moderno, representa um potencial de desintegração, uma fonte de conflitos, uma ameaça virtual para os laços de solidariedade entre os indivíduos, sintoma do *páthos* que perpassa a moderna sociabilidade.

Se esta tensão acompanha o pensamento hegeliano, o desafio que ele suscita pode ser formulado do seguinte modo: como é possível conciliar o projeto de uma filosofia – reconhecidamente crítica do contratualismo e do atomismo ético-político – com a afirmação do princípio moderno da liberdade individual, sem recorrer aos cânones da doutrina liberal, fora dos quais esse princípio parece não encontrar solo de sustentação? Enfim, se o liberalismo assegura a primazia da liberdade individual e dos direitos subjetivos, como é possível a afirmação destas conquistas

³ Esta análise toma por base algumas passagens do texto hegeliano, vindo nelas o comprometimento da liberdade individual face à autoridade incontestada do Estado. Por exemplo: o “Estado é o absoluto e imóvel fim último (...) este fim último tem um direito superior ao indivíduo cujo *supremo dever* é ser membro do Estado” (*Grundlinien der Philosophie des Rechts*, op. cit., § 258).

⁴ Estudos mais recentes da obra de Hegel demonstraram a improcedência das acusações de que o filósofo nega a liberdade individual e os direitos da pessoa, opondo-se, assim, às principais teses da modernidade de cunho liberal. Já a partir da interpretação de H. Marcuse (*Reason and revolution*) em prol da defesa da filosofia hegeliana contra a acusação de que ela seria uma filosofia reacionária e colaboracionista do Estado prussiano, estudos e publicações se sucedem com o objetivo de reabilitar a filosofia hegeliana, sobretudo, a sua teoria ético-política exposta nas *Linhas fundamentais da filosofia do direito*. São contribuições que procuram mostrar que ela não só é compatível com o ideal da liberdade dos modernos, como até mesmo constitui um importante contributo para a constituição de uma teoria da liberdade. Essa tendência manifestou-se na França (E. Weil, E. Fleischmann, J. D'Hondt, F. Grégoire, J.-C. Pinson, H. Denis, J.-F. Kervégan, B. Bourgeois), nos Estados Unidos e no Canadá (T.M. Knox, J.N. Findlay, Z. Pelczynski, S. Avineri, C. Taylor, S. Smith, A. Wood, A. Patten, R. Williams, R. Pippin, F. Neuhauser), na Itália (D. Losurdo), na Alemanha (J. Ritter, G. Rohrmoser, R. Maurer, O. Marquard, H. Lübbe, M. Riedel). De um modo geral, esses intérpretes concordam, *grasso modo*, com a tese de que a filosofia política de Hegel pode ser vista como uma teoria, cuja preocupação central gira em torno do tema da liberdade, tanto do ponto de vista institucional como individual. B. Bourgeois chega a dizer que a filosofia de Hegel é um verdadeiro “hino à liberdade” (BOURGEOIS, B. *Études hégéliennes*, Paris: PUF, 1992).

da modernidade com base em outra fundamentação que não aquela que a crítica hegeliana, justamente, denuncia como deletéria à realização da possibilidade de uma liberdade objetiva (social) que se concilia com a liberdade subjetiva?

O ponto decisivo é que Hegel, ao enraizar a liberdade na comunidade ético-política (*Sittlichkeit*), não anula a liberdade individual. Pelo contrário, esta liberdade, denominada pelo filósofo de subjetiva, constitui um traço essencial do próprio conceito de liberdade dos modernos, mas não se limita unilateralmente a este aspecto. O dualismo normativo que a modernidade revelou – e que se traduz na já conhecida oposição doutrinária entre a liberdade dos antigos e a dos modernos e, posteriormente entre a liberdade “negativa” e liberdade “positiva,” – comporta a sempiterna tensão entre o individualismo e o espírito de comunidade, por mais que os adeptos desta ou daquela análise da liberdade procuram ocultar. Tal perspectiva desafia a possibilidade conceitual de uma filosofia, como a hegeliana, que pretende elaborar uma concepção abrangente de liberdade, conciliando o aspecto subjetivo (individual) e objetivo (institucional).

De início, é conveniente destacar que Hegel, ao mesmo tempo em que aponta para os elementos potencialmente deletérios do individualismo, não descarta a contribuição liberal em favor da liberdade e dos direitos subjetivos.⁵ De um lado, o filósofo admite o princípio liberal da liberdade dos indivíduos, denominada por ele de subjetiva, e que opera como um

⁵ É possível concordar com Smith, segundo o qual “a posição de Hegel é de meio termo entre uma visão comunitarista e o individualismo liberal. Para o primeiro, a importância da comunidade é de tal monta valorizada que a liberdade individual e os direitos humanos são subsumidos no peso da comunidade. Como os modernos comunitaristas, ele [Hegel] é crítico das concepções individualistas e ahistóricas dos direitos subjacentes à política liberal, mas como muitos liberais tanto do seu tempo, como dos nossos dias, é cético em relação a qualquer tentativa de retornar a alguma forma de sociedade democrática participativa baseada em relações imediatas face a face. Em outros termos, o objetivo de Hegel é combinar a antiga ênfase sobre a dignidade e o caráter arquetípico da vida política com o moderno conceito de liberdade, direitos e mútuo reconhecimento (...). Ao invés de descartar o liberalismo, Hegel aceitou muitas das instituições do moderno mundo ‘cristão burguês’, especialmente o governo da lei (*rule of law*), formando a base de uma cultura comum e um senso da solidariedade social.” (SMITH, S. *Hegel's critique of liberalism: rigths in context*, Chicago: The University of Chicago Press, 1989, p. 6). Também para Williams, “a mediação da liberdade mediante o reconhecimento implica que para Hegel a liberdade não é adequadamente concebida nem pelo individualismo liberal nem pelo comunitarismo.” (WILLIAMS, R. Introduction. In: WILLIAMS, R (ed.), *Beyond liberalism and communitarianism. Studies in Hegel's Philosophy of Right*, New York: State University of New York Press, 2001, p. 1). Segundo Williams, Hegel propõe uma terceira alternativa que é, ao mesmo tempo, crítica da modernidade (da sua representação liberal ético-política presente no contratualismo, no utilitarismo, no direito natural) e do comunitarismo na versão do substancialismo clássico.

dos elementos essenciais do Estado moderno, sobretudo, na esfera da sociedade civil. Por outro lado, e sem negar esse princípio e o seu caráter autorreferencial, o filósofo procura incorporá-lo numa objetividade social e política com vistas à sua realização institucional que supera e, ao mesmo tempo, conserva os fins privados da liberdade subjetiva. Se a liberdade não alcançar essa dimensão, e se circunscrever ao âmbito dos interesses e desejos particulares, o seu próprio valor como direito subjetivo limita-se ao formalismo da normatividade jurídica, restando o potencial societário da liberdade. Na análise do filósofo, a efetivação deste potencial é possível apenas na referência à objetividade das instituições sociais, nas quais a liberdade se realiza plenamente pela mediação do reconhecimento.

Com a intenção de explicitar essa tese, pretende-se expor no item I o conceito hegeliano de liberdade como “estar consigo mesmo no seu outro”, constituído de forma solidária por duas faces. De um lado, a face subjetiva autorreferente, representada pelo princípio do estar junto a si, pelo qual a liberdade se define como aquilo que permanece em si mesmo na busca da realização do momento autotélico da autonomia, denotado pelo ideal da autodeterminação (*Selbstbestimmung*). De outro lado, a face objetiva, heterorreferente, mediante a qual a liberdade efetiva a plenitude do seu conceito, na medida em que ela está, também, referida ao seu outro, consubstanciado na racionalidade das instituições sociais e políticas.

O objetivo do item II consiste em examinar a conexão entre o aspecto subjetivo da liberdade (a experiência da própria identidade do sujeito como agente livre que está consigo mesmo) e o aspecto objetivo (representado por uma alteridade de pertencimento, tanto pessoal como societária); e que este nexos ocorre por uma relação de reconhecimento (*Anerkennung*), cuja dinâmica implica compreender o indivíduo na dimensão de uma identidade intersubjetiva reciprocamente reconhecida. Se a liberdade individual tem como modelo o caráter inclusivo do estar consigo mesmo no seu outro, e se constitui numa relação de reciprocidade, a questão do reconhecimento assume o caráter de mediação na pressuposição de instâncias institucionais que objetivam a liberdade.

Neste item pretende-se, também, esclarecer a tese de que a noção hegeliana de liberdade assim definida (e, nela, o papel mediador do reconhecimento) enseja uma compreensão mais adequada ao fenômeno da dominação como negação da liberdade, bem como a recusa a qualquer tipo de coerção não legítima. Do contrário, as relações intersubjetivas se restringiriam à dialética do senhor e do escravo, limitando-se à luta por dominação que inviabiliza as bases éticas e políticas da liberdade

mediada pelo reconhecimento recíproco. Este reconhecimento, por sua vez, solidifica-se pela criação de um espírito cívico (*politische Gesinnung*) de confiança e íntima adesão à causa pública, que pode ser chamado de patriotismo, e pela ação formadora da cultura (*Bildung*) e da educação.

Por fim, e conclusivamente, no item III é lançada a sugestão de que esse modelo na análise da liberdade permite uma compreensão mais adequada na superação da dicotomia entre a liberdade individual do liberalismo e a liberdade comunitária dos antigos; e que tal perspectiva permite aproximá-la ao debate liberalismo versus comunitarismo na filosofia política contemporânea, sobretudo, se a contribuição hegeliana for fecundada por elementos da tradição republicana. Com efeito, a concepção republicana de liberdade como não-dominação, em oposição ao modelo liberal-individualista da liberdade negativa, pode encontrar na filosofia política hegeliana uma auspiciosa formulação, a despeito da suspeição de holismo metafísico que a sua peculiar linguagem possa sugerir.

A partir de uma específica forma de interpretação não dogmática ou endógena do texto hegeliano⁶, é possível trilhar o viés de investigação na perspectiva de um uso analítico mais abrangente do pensamento hegeliano, cujo potencial teórico enseja a hipótese de que ele permite aproximações críticas com outras abordagens da filosofia política. Nesta linha, é possível reconstruir a filosofia política hegeliana na tentativa de interpretá-la como um pensamento que fornece elementos para a elaboração de uma teoria social. Esta teoria deve incorporar, entre outros elementos, uma concepção de liberdade que compreende tanto o lado

⁶ Sem abandonar o viés evolutivo na constituição do pensamento de Hegel, as obras da maturidade (*Linhas fundamentais da filosofia do direito* e a *Enciclopédia das ciências filosóficas*) terão prioridade no que diz respeito à análise da liberdade nos textos hegelianos. Nelas é possível detectar a operacionalidade conceitual das duas faces da liberdade no sentido de se alcançar a plenitude do conceito de liberdade como o estar junto de si no seu outro, mediante a dialética do reconhecimento. Nessas obras, o filósofo intenciona aprofundar o potencial especulativo do conceito de liberdade compreendendo-a como Ideia. O aporte hegeliano consiste em tratar essa Ideia em duas dimensões ou sentidos que se interpenetram: o lógico (o lado ideal, conceitual) e o histórico-institucional (o lado real, o ser-aí do conceito). A dinâmica de efetivação da Ideia de liberdade consiste num processo (histórico) que retrata o desenvolvimento progressivo do espírito objetivo segundo uma lógica (movimento dialético) que lhe é imanente. É justamente a livre atividade dos homens na produção histórica das suas instituições sociais, culturais e políticas que Hegel quer compreender como produto da liberdade e da atividade do Espírito objetivo. Esta dupla faceta da Ideia – o conceito e o seu ser-aí – permanece como matriz especulativa no tratamento das duas faces da liberdade nas obras da maturidade.

subjetivo (individual) como institucional (objetivo), na constituição de uma liberdade social, mediada pelo mútuo reconhecimento.⁷

I

Um primeiro aspecto a ser abordado na questão da liberdade em Hegel – a admissão do pressuposto autorreferencial da liberdade, o qual se aplica à autonomia dos indivíduos, mas como exigência do próprio conceito de liberdade – designa o ponto de partida do atributo lógico de um sujeito que para ser livre deve estar consigo mesmo, contemplando, assim, a exigibilidade conceitual da autodeterminação. A análise hegeliana pretende levar às últimas consequências este componente autorreferencial inerente ao conceito de liberdade (e que se manifesta de forma progressiva na filosofia moderna, alcançando no Idealismo Alemão a forma paradigmática da sua formulação conceitual como autonomia da vontade), operada pelo caráter eminentemente especulativo da estrutura subjetiva da lógica do conceito.

Nesse sentido, a concepção de liberdade que marca as diversas denotações que ela adquire na filosofia hegeliana remete ao sentido primário e seminal da atividade autárquica do espírito como o pôr-se a si mesmo tendo a si como objeto e, desse modo, existir para si sem depender de nenhum outro para a sua afirmação.

Ele [o espírito] é em si mesmo e por si mesmo. A matéria tem a sua substância fora de si; o espírito é o *estar consigo mesmo* (*Beisichselbstsein*). E isso é a liberdade, pois quando sou dependente, então me relaciono a um outro que não sou eu; eu não posso existir sem uma exteriorização; eu sou livre quando estou comigo mesmo (*bei mir selbst bin*).⁸

⁷ F. Neuhouser (*Foundations of Hegel's social theory. Actualizing freedom*), R. Williams (*Hegel's ethics of recognition*), A. Wood (*Hegel's ethical thought*), A. Patten (*Hegel's Idea of freedom*), M. Hardimon (*Hegel's social philosophy: the project of reconciliation*), R. Pippin (*Hegel's practical philosophy*), grosso modo, endossam as seguintes teses na filosofia hegeliana: a) valorização da liberdade como base tanto para a vida individual como comunitária; b) a liberdade intersubjetivamente mediada pelo reconhecimento, cujo conceito não é apenas uma figura fenomenológica, mas compreende a filosofia do espírito objetivo; c) a importância da comunidade para a realização do mútuo reconhecimento mediante instituições e práticas sociais, as quais não limitam a liberdade subjetiva, antes representam condição objetiva para a sua efetivação. Estes comentadores, na sua maioria anglófonos, pretendem tornar as ideias de Hegel acessível àqueles que não estão habituados com a tradição hegeliana, e tendem a desprezar a sua relevância nos dias de hoje.

⁸ HEGEL, G. W. F. *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. Werke in zwanzig Bänden, Eds. E. Moldenhauer e K. M. Michel, Frankfurt: Suhrkamp (Taschenbuch Wissenschaft), 1986, Werke 12, p. 30.

A essência do espírito é a liberdade, pois ele está referido a si mesmo e não é dependente de outro. Essa característica aplica-se à autoconsciência, inclusive a dos indivíduos na sua singularidade. Alguém é autônomo se é autossuficiente, no sentido de que tem a si mesmo por referência, se relaciona apenas a si, ou seja, está consigo mesmo ou junto a si.⁹ “Somente nessa liberdade a vontade está pura e simplesmente *junto a si*, porque ela não se relaciona a nada que não seja ela mesma, com o que, assim, desaparece dela toda relação de *dependência* de alguma *outra coisa*.”¹⁰

Hegel pretende, em primeira instância, ir às raízes deste sentido de liberdade ao propor um modelo especulativo para o seu exame, o qual institui o momento de fundação conceitual, representado pelo princípio autorreferente do estar consigo mesmo. Desse ponto de vista, a liberdade se traduz pela estrutura da lógica do conceito. Quando o filósofo diz que “no conceito se abriu, por conseguinte, o reino da *liberdade*”¹¹ quer retratar o elemento autorreferente que lhe é insito, configurando o caráter definidor daquilo que é livre: o estar consigo mesmo ou junto a si. O sentido autorreferencial do conceito define-se como algo que é próprio da forma lógica da subjetividade: o de possuir uma atividade em si mesmo, mover-se em direção a um fim que é o próprio sujeito – e nesta expansão de si ele difunde-se, irradia-se e permanece junto a si.

O aspecto da liberdade como “absoluta autoatividade”, que Hegel dá o nome de “liberdade negativa”, designa o lado ou a face da liberdade como autodeterminação, e dialoga, ainda que de forma crítica, com o conceito kantiano de autonomia da vontade: a liberdade autorreferencial de um sujeito que tem a si mesmo – na sua vontade legisladora e na sua razão prática – o fundamento do agir livre, independentemente da heteronomia das condições empíricas.¹²

⁹ A expressão linguística que retrata essa fórmula é dada pela locução alemã *zu Hause*, de tal modo que o estar junto a si denota o estar consigo mesmo em casa, quando Hegel, por exemplo, diz que o “eu está em casa no mundo quando ele o conhece, mais ainda, quando o concebeu” (*Grundlinien der Philosophie des Rechts*, op. cit. § 4, ad.).

¹⁰ HEGEL, G.W.F. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, op. cit. § 23.

¹¹ HEGEL, G.W.F. *Wissenschaft der logik*, II, Werke in zwanzig Bänden, Eds. E. Moldenhauer e K.M. Michel, Frankfurt: Suhrkamp (Taschenbuch Wissenschaft), 1986, Werke 6, p. 125.

¹² A concepção kantiana de liberdade é definida pelo elemento não empírico da transcendentalidade, e serve de base para as ações no campo da filosofia prática. Desse ponto de vista – como ideia transcendental da razão –, a liberdade é um conceito puro que independe de qualquer elemento empírico, sendo, assim, caracterizada como liberdade negativa. “O conceito de *liberdade* é um puro conceito da razão (...). É, portanto, um conceito tal que dele não se pode dar nenhum exemplo adequado na experiência possível qualquer, e que só teria valor a título de princípio não constitutivo, mas apenas regulador e, em verdade, simplesmente negativo da razão especulativa.”

Este lado autorreferencial da liberdade abre a possibilidade para compreender o aspecto subjetivo da liberdade consignado na vontade de um sujeito que quer algo e se determina. A liberdade como estar consigo mesmo se explicita num ser-aí que se consubstancia na realidade de uma vontade particular, cujo traço distintivo é dado pela atividade de um querer subjetivo autônomo que não depende de nada, apenas dele mesmo como causa de suas ações e desejos.

O ponto de vista da particularidade, ou seja, da vontade livre do indivíduo, é de suma importância, apesar dos seus limites que a especulação hegeliana aponta. Nela se realiza a dimensão daquilo que Hegel chamou de liberdade subjetiva (*subjektive Freiheit*), especulativamente já antecipada no § 6 da Introdução às *Linhas fundamentais da filosofia do direito*. O princípio que rege essa liberdade representa o sujeito como vontade livre e consciente, mediante a qual tudo o que o indivíduo faz carrega a marca do seu interesse, da sua felicidade, do seu direito, da sua independência¹³. Este princípio constitui o signo essencial da modernidade e surge como elemento histórico distintivo em relação aos tempos antigos: “o direito da *particularidade* do sujeito de encontrar sua satisfação ou, o que é o mesmo, o direito da *liberdade subjetiva* constitui o ponto central e de transição na diferença entre o tempo *moderno* e a antiguidade”¹⁴.

(KANT, I. *Metaphysik der Sitten. Rechtslehre*. Werkausgabe Band VIII. Hrsg. von Wilhelm Weischedel, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991, p. 326, B 18). Livre de qualquer condicionamento da natureza, a liberdade (negativa) como ideia transcendental está referida ao processo da espontaneidade de uma causalidade livre (*causa sui*) negando, assim, o determinismo no processo de causação do mecanismo da natureza. No campo da razão prática, a liberdade é análoga ao significado da liberdade transcendental-negativa da razão pura, pois, refere-se à espontaneidade das ações práticas que não seguem nenhuma causa, a não ser a lei da autonomia da vontade. A ideia de liberdade regida, primeiramente, por esta face (negativa) da sua autorreferencialidade, vai efetivar o seu significado autotélico pela sua outra face complementar: o significado positivo (prático) de liberdade entendida como autonomia. O conceito positivo de liberdade, ligado ao seu significado negativo, é “mais rico em conteúdo e frutífero”, pois ele define-se como “a propriedade da vontade de ser uma lei para si mesma.” (*Grundlegend zur Metaphysik der Sitten*. Werkausgabe Band VII. Hrsg. Von Wilhelm Weischedel, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991, p. 81, BA 97).

¹³ Na opinião de A. Wood, “o tipo de liberdade que Hegel mais frequentemente discute na *Filosofia do Direito* é a ‘liberdade subjetiva’. Este termo alude indiretamente à não-interferência, mas o que ela diretamente se refere é a um tipo de ação, aquela que é refletida, consciente explicitamente escolhida pelo agente, oposta àquelas ações realizadas impensadamente, habitualmente, ou que derivam de coerção (...). Liberdade subjetiva inclui, portanto, ações que satisfazem as necessidades e os interesses dos agentes particulares, especialmente o interesse refletido do agente em procurar ou escolher planos e projetos levados com sucesso à sua consecução.” (WOOD, A. *Hegel's ethical thought*, Cambridge: Cambridge University Press, 1990, p. 38).

¹⁴ HEGEL, G. W. F. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, op. cit., § 124, Obs.

No Prefácio às *Linhas fundamentais da filosofia do direito* este princípio é exaltado de forma enfática:

Constitui uma grande obstinação, a obstinação que faz honra ao homem, de não querer reconhecer na sua convicção aquilo que não tenha sido justificado pelo pensamento. Esta destinação constitui o traço característico dos tempos novos e, ademais, o próprio princípio do protestantismo.¹⁵

Princípio esse corroborado pelas *Lições sobre a filosofia da história*: “o peculiar momento de nossa época é aquele onde os homens não são mais conduzidos para algo pela autoridade ou pela confiança, mas pelos seus próprios entendimentos e convicções independentes.”¹⁶ O caráter subjetivo da liberdade, o estar junto a si, constitui um pressuposto necessário para que as ações das pessoas possam ser avaliadas como autônomas e refratárias a toda sorte de dominação por forças estranhas à autonomia destas pessoas.

O caráter autorreferencial do estar junto a si constitui a face subjetiva da concepção hegeliana de liberdade. Com o propósito de avançar na determinação deste conceito, uma segunda tarefa se impõe, a qual consiste, justamente, na inclusão da outra face. Assim, se de um lado, a liberdade se define na sua forma autorreferente como estar consigo mesmo, cumprindo a exigência da liberdade como autodeterminação e independência; por outro lado, é preciso contemplar o requisito de que qualquer determinação requer uma “outridade”, na trilha do princípio espinozano de que *omnis determinatio est negatio*: algo possui uma qualidade ou uma propriedade na medida em que sofre a inevitável negação de si mesmo, ou seja, de uma determinação que é o seu outro enquanto negatividade.¹⁷

¹⁵ Idem, Prefácio, p. 27.

¹⁶ HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, op. cit., p. 37.

¹⁷ Do ponto de vista especulativo, estas duas faces da liberdade estão prefiguradas na representação da determinação conceitual da universalidade, particularidade e singularidade, na análise consignada nos parágrafos 5º a 7º da Introdução às *Linhas fundamentais da filosofia do direito*, os quais apresentam a vontade livre segundo uma estrutura conceitual sintética, mas cuja explicitação permite uma leitura mais compreensiva do conceito hegeliano de liberdade. O pressuposto metodológico aqui sugerido é que, apesar da densidade do texto e da oscilação conceitual entre a liberdade individual e a sua concretização institucional como ideia (de liberdade), estes parágrafos apresentam um modelo especulativo na análise da liberdade da vontade livre segundo um tríplice encadeamento retratado pela lógica do conceito. Esse modelo servirá de referência para o desenvolvimento posterior da liberdade no seu processo de realização efetiva. Uma análise mais detalhada destes parágrafos na reconstrução do conceito hegeliano é elaborada em: RAMOS, C. A. O conceito hegeliano de liberdade como estar junto a si em seu outro. In: *Filosofia UNISINOS*, 10/1 (jan./abr. 2009), p. 15-28.

Para não cair na vacuidade de uma vontade que se reflete a si mesma, ela necessita de uma referência que, apesar de ser uma “outridade”, não lhe é estranha. Esse lado da liberdade caracteriza-se pela dimensão da alteridade na qual a posição do sujeito como estar consigo mesmo se realiza externalizando-se no seu outro. A despeito dessa “saída” de si, o sujeito permanece em si mesmo, mantém a identidade na sua diferença. A independência em relação ao outro, que a face autorreferencial da liberdade sugere, não representa a supressão ou abolição desse outro, mas a sua inclusão como alteridade não estranha. “A liberdade do espírito, porém, não é simplesmente a independência do outro, conquistada fora do outro, mas no outro; não chega à efetividade pela fuga perante o outro, mas pela vitória sobre ele.”¹⁸ A representação afetiva ou psicológica que o filósofo usa, desde a juventude, para exprimir o sentido desta expressão é o amor.¹⁹

Para que a liberdade possa efetivar a potência da sua autonomia ela tem que se provar no seu outro. Esta tarefa tem por objetivo superar a inevitável tendência ao abstracionismo solipsista de um subjetivismo autorreferente, incorporando a perspectiva heterorreferencial de uma liberdade que se objetiva, momento em que ela se define, justamente, como o “estar consigo mesmo no seu outro (*in seinem Anderen bei sich selbst zu sein*), em depender de si, em ser a atividade determinante de si mesmo (...)”²⁰. Desse modo, ela torna-se efetiva, permitindo que os indivíduos permaneçam no seu próprio elemento, mas sem excluir a dimensão constituinte do seu outro, seja ele a alteridade psicológica ou afetiva de alguém, seja a alteridade das ações humanas livres sob a forma de uma vida social e política. Somente assim é possível efetivar a liberdade, objetivo precípua de sujeitos livres, viável no âmbito de

¹⁸ HEGEL, G.W.F. *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio* (1830). Trad. Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 1995, vol III. A filosofia do espírito, § 382, ad., p. 23. (*Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse, Werke in zwanzig Bänden*, Eds. E. Moldenhauer e K. M. Michel, Frankfurt: Suhrkamp (Taschenbuch Wissenschaft), 1995, Werke 10, p. 26).

¹⁹ A observação de Habermas é pertinente no esclarecimento dessa concepção: “Hegel refuta a tese de que o sujeito cognoscente, falante e agente se encontra diante da tarefa de construir uma ponte sobre o abismo entre si e o outro separado dele. Um sujeito que está de antemão *junto de seu outro* não percebe nenhum déficit que exija compensação... Um tal sujeito não pode estar junto a si mesmo sem estar junto ao outro. Esta experiência central não é somente cognitivamente relevante, ela é também a chave para os conceitos normativos hegelianos do amor, o estar-junto-a-si no outro (*Bei-sich-selbst-sein im Anderen*), e da liberdade, o estar consigo mesmo no outro.” HABERMAS, J. *Wege der Detranzendentalisierung: Von Kant zu Hegel und zurück*. In: *Wahrheit und Rechtfertigung: philosophische Aufsätze*, Frankfurt am Main, 1999, p. 195.

²⁰ HEGEL, G.W.F. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, I, Werke 8, § 24, *Zus.*

relações intersubjetivas e numa ordem política e ética que exprime e realiza objetivamente a liberdade.²¹

O seu outro a que Hegel se refere, com o qual o sujeito permanece consigo mesmo, e no qual se reconhece idêntico a si mesmo, não se limita ao significado gnosiológico ou psicológico do espírito subjetivo, mas se aplica, também, à dimensão social e política da liberdade na sua objetividade espiritual.²² O outro não é apenas uma outra consciência-de-si que está diante de outra que deve ser reconhecida e assimilada. Ele é, também, o mundo social das relações institucionais de ordem jurídica, econômica e política. Enquanto produto da atividade humana, ele é reconhecido como a face objetiva da liberdade, na qual a liberdade subjetiva do indivíduo se realiza de modo efetivo, pois, constitui a expressão da sua própria essência.

Assim, sem o caráter de objetivação institucional da liberdade – possível no espaço público da cidadania, das boas leis e da correta ação governamental – ela limita-se à condição de ser apenas um direito subjetivo, atrelado e dependente ao aspecto externo da coercibilidade do ordenamento jurídico. O princípio da autonomia necessita de uma referência objetiva do valor de sua verdade fora do sujeito, mas que o inclui. Se a liberdade subjetiva não alcançar essa dimensão objetiva, limitando-se ao âmbito dos interesses e desejos particulares dos indivíduos nas suas relações privadas, o próprio princípio da liberdade subjetiva corre o risco de frustrar o potencial de realização universal da liberdade pela exclusão do seu outro. A pura autorreferencialidade torna-se unilateral e se desqualifica como medida se ela permanecer ancorada nos limites de si mesma.

Esse risco pode ser evitado se a liberdade alcançar a dimensão comunitária, a qual pode ser entendida como um tipo de autodeterminação da vontade individual. A questão problemática aí implícita consiste em saber se a liberdade constitui uma propriedade que pertence apenas aos indivíduos, ou se ela pode ser, também, um atributo de uma totalidade social (*Sittlichkeit*). Na ótica de Neuhausser, a hipótese de uma liberdade social está presente em Hegel, a qual

21 Este aspecto da liberdade como “estar consigo mesmo no seu outro” recebe um especial destaque, entre os comentadores, sobretudo, nas análises de A. Wood (*Hegel's ethical thought*, 1990) e de F. Neuhausser (*Foundations of Hegel's social theory. Actualizing freedom*, 2000).

22 A relação de alteridade, ou seja, o trânsito entre algo e seu outro se apresenta em diversos planos de análise que a *Ciência da Lógica* estabelece nas esferas da lógica do ser, da essência e do conceito. Cada esfera sugere uma determinada forma de transitividade dialética na compreensão de relações de alteridade até alcançar um modo de abarcar o outro como algo que, afinal, não é estranho, pois, é reconhecido como o seu outro que se põe na identidade da identidade e da diferença.

pode ser entendida como uma espécie de autodeterminação da vontade (no sentido em que é independente da teodiceia do espírito absoluto de Hegel), e que ela pode ser significativamente predicada a membros sociais individuais (ou, de forma equivalente, indivíduos em uma ordem social podem significativamente gozar uma forma distinta de liberdade prática além das liberdades da personalidade e da subjetividade).²³

Para Neuhouser, a liberdade social, na associação do componente subjetivo e objetivo, e que tem proximidade com a teoria da concepção política de liberdade de Rousseau, distingue-se da concepção especulativa de liberdade na sua afirmação inicial e imediata como a autoposição de um sujeito na sua autodeterminação. Apesar do vínculo dos indivíduos com as instituições sociais e políticas que eles constituem, a identidade deles como sujeitos livres e independentes é preservada, de tal forma que o perigo de açambarcamento da liberdade objetiva que estas instituições ostentam é afastado em prol da integração da liberdade individual com o seu outro – a liberdade social. Essa questão não é de fácil resolução e sempre remete à suspeita de que a filosofia hegeliana nega a liberdade individual em proveito de uma liberdade metafísica objetivada nas instituições sociais.²⁴

A partir da arquitetônica conceitual que Hegel propõe à liberdade, é possível, em síntese, sustentar a tese de que ela, de um lado, indica a ideia da autonomia da vontade (liberdade do agente), da ausência de coação bem como da não-dependência à vontade arbitrária de outrem.

²³ NEUHOUSER, N. *Foundations of Hegel's social theory. Actualizing freedom*, Cambridge: Harvard University Press, 2000, p. 37. Neuhouser observa que a forma de liberdade que Hegel trabalha nas *Linhas Fundamentais da filosofia do direito* é a liberdade prática que envolve a vontade, e é realizada pela ação. Afirma que há três concepções da liberdade prática em Hegel, que estão presentes nesta obra e que têm importância na teoria social hegeliana: a liberdade pessoal (do direito abstrato da pessoa), a liberdade (ou autonomia) da subjetividade moral como fonte de princípios normativos que regem a ação e a liberdade – que Neuhouser chama de *social freedom* –, base da teoria da *Sittlichkeit* hegeliana. Esta última, ainda que possuindo o componente subjetivo, se distingue das duas primeiras, pois ela se realiza apenas na objetividade de determinadas instituições sociais (p. 6, 18).

²⁴ Ao discutir essa questão, Pippin observa que “Hegel nunca afirma algo como ‘o bem comum tem precedência sobre o bem individual’, ou que o indivíduo deve *parar* de pensar por si mesmo e *apenas* obedecer a lei, ou que os indivíduos não existem *realmente*, apenas existe uma substância ética supra-individual (como se Hegel fosse um ‘organicista’). A afirmação da inseparabilidade do subjetivo (consciência reflexivamente baseada e determinada) do objetivo (as normas coletivas que foram socializadas em cada uma delas, o papel das razões que cada um oferece em uma prática social), ou da (intenção) interna da externa (ação publicamente realizada) não deveria ser considerada como a redução de todos os primeiros termos aos segundos.” (PIPPIN, R. B. *Hegel's practical philosophy. Rational agency as ethical life*, Cambridge: Cambridge University Press, 2008, p. 26).

Para ser livre, o indivíduo deve ter nele mesmo a fonte e a razão de ser de seus atos, o que inclui o domínio racional do sujeito como agente consciente de si e de sua ação. Ou seja, esta face da liberdade supõe a presença do sujeito como senhor de si mesmo, agente dos seus próprios atos e responsável por eles. Mas, de outro lado, esse permanecer em si mesmo não é exclusivo nem excludente, pois, a liberdade está, também, referida ao seu outro (a sua face objetiva heterorreferente). Esse último aspecto diz respeito à liberdade dos outros indivíduos consignada nas instituições e práticas sociais, as quais operam no sentido de desenvolver e manter a liberdade subjetiva na articulação com a liberdade social. Com efeito, a primeira só adquire estabilidade e sentido na objetivação social da liberdade cuja consistência, por sua vez, depende da ação (política e moral) de sujeitos livres.

Um outro problema surge diante da proposta hegeliana da articulação conceitual entre as duas faces da liberdade, o qual pode assim ser formulado: como é possível justificar filosoficamente a possibilidade de conciliação dos dois aspectos da liberdade: o lado subjetivo da autonomia de uma vontade individual com o lado objetivo, marcado pelas condições institucionais que, no limite, acabam revelando o perigo de forças heterônomas? Em que medida a presença constituinte do outro não representa uma contradição com o elemento autorreferencial do estar junto a si mesmo, uma vez que a alteridade pode anular a liberdade do sujeito, alienando-o de si mesmo pela exteriorização ou retirada de si no outro, configurando, assim, uma situação de heteronomia? A necessária presença do outro não compromete a autonomia do sujeito, uma vez que, para ser livre ele deve se conciliar com esse outro? Enfim, como é possível harmonizar a autorreferência com a alteridade?

A evidente constatação deste dualismo na estratégia kantiana de tratar o outro da liberdade como algo oposto, cuja relação antitética garante a autonomia do eu, não deve servir de impedimento para a articulação dialética entre o pressuposto racional autorreferente da liberdade e o seu outro – a objetividade da liberdade social. No modo da sua realização como liberdade prática na unidade das suas duas faces, a fórmula hegeliana, ainda que conserve e, ao mesmo tempo, supere o componente especulativo autorreferencial da autodeterminação, distancia-se do conceito kantiano de autonomia como autolegislatividade da vontade.

Se a liberdade deve conservar o componente especulativo da autodeterminação, deve, também, superá-lo no sentido de buscar uma forma de atividade que contemple a interação com o objeto (o outro), sobretudo se esse objeto for o campo do trabalho e o resultado das intervenções e operações do espírito humano no mundo social. A

liberdade é, então, estar consigo mesmo nesse mundo – a expressão objetiva desta liberdade, pois nele o sujeito (o espírito humano) se reconhece a si mesmo, permanecendo em si no seu outro. O equívoco do dualismo na oposição formal entre subjetividade/objetividade consiste em manter o afastamento destas duas faces, eliminando a possibilidade de mediação de uma pela outra, para alcançar uma unidade superior que permite a realização de ambas.

II

O aparente paradoxo que Hegel pretende resolver entre a autorreferência de um sujeito – o estar junto a si – e a sua determinação consiste em agregar a este si o seu outro, conciliando a liberdade autorreferente com a sua necessária determinação. A formulação conceitual da possibilidade de uma liberdade plena com a pretensão de superar o dualismo deve conciliar os dois aspectos ou faces da liberdade. E a resposta de Hegel é de que isso é viável pela dinâmica do reconhecimento (*Anerkennung*).²⁵ Assim, o sujeito só é plenamente livre quando, no âmbito de sua autonomia, reconhece na liberdade do outro a sua própria liberdade e nesse reconhecimento recíproco, os sujeitos se definem como livres.

Somente assim se realiza a verdadeira liberdade: pois, já que ela consiste na identidade de mim com o outro, então eu só sou verdadeiramente livre quando o *outro* também é livre, e é reconhecido por mim como livre. Essa liberdade de *um* no *outro* reúne os homens de uma maneira interior, enquanto, ao contrário, a *carência* (*Bedürfnis*) e a *necessidade* (*Notw.*) só os aproximam exteriormente. Os homens devem, portanto, querer reencontrar-se um ao

²⁵ Hegel trabalha a noção de reconhecimento em diálogo crítico com Fichte que introduz esse conceito. Este filósofo coloca-se na linhagem do Idealismo Alemão que procura superar a noção formal de autonomia de Kant, não para denegá-la, mas para reformulá-la na perspectiva de um exame intersubjetivo. A análise de Fichte da objetivação do eu por um outro eu significa o reconhecimento da liberdade por outrem, de tal forma que esse outro não é apenas uma condição transcendental da liberdade, mas representa, também, uma interpelação (*Aufforderung*) à mesma. À consciência de si de um eu vincula-se uma relação de intersubjetividade, pela qual os sujeitos se interpelam reciprocamente para serem reconhecidos como sujeitos livres. A importância de Fichte está em pensar a noção do indivíduo em relações de reciprocidade com os outros, nas quais o reconhecimento exerce um papel fundamental na atribuição da liberdade intersubjetivamente constituída. Apesar de admitir essa importância, Hegel entende que Fichte concebe o outro como uma restrição da autonomia, e o seu conceito de comunidade é negativo e heterônomo, não constitutivo. O modelo jurídico de reconhecimento, cunhado por Fichte, desenvolve-se dentro de uma concepção restritiva de liberdade e tem como consequência o uso da coerção externa por meio da lei que limita a ação recíproca dos árbitrios.

outro. Isso não pode acontecer, porém, enquanto eles estão presos em sua imediatez, em sua naturalidade: pois é ela justamente que os exclui um do outro, e os impede de ser como livres, um para outro.²⁶

Na análise hegeliana, a propositura do elemento mediador do reconhecimento que articula as duas faces da liberdade constitui um recurso teórico e prático indispensável. A conexão entre o aspecto subjetivo da liberdade (a experiência da própria identidade do sujeito como agente livre que está consigo mesmo) e o aspecto objetivo (representado por um outro que deve ser assimilado como partícipe do próprio sujeito) ocorre por uma relação de reconhecimento, cuja dinâmica implica compreender o indivíduo na dimensão de uma identidade intersubjetiva reciprocamente reconhecida.

A *Fenomenologia* expõe a matriz normativa do “puro conceito do reconhecimento”²⁷ que se traduz na ideia de que a consciência-de-si é em si e para si quando é reconhecida por uma outra consciência-de-si. “A consciência-de-si (*das Selbstbewusstsein*) é em si e para si enquanto é em si e para si para uma outra consciência de si, quer dizer, ela só é enquanto for algo reconhecido.”²⁸ O reconhecimento proposto nesta obra revela o “duplo movimento de duas consciências-de-si”, mediante o qual cada um é para o outro, cada consciência vê a si mesma no outro e, ao mesmo tempo, retorna a si.

Na descrição da *Enciclopédia*, este “puro conceito do reconhecimento” se explicita em dois momentos: um primeiro – na consciência-de-si que se reconhece numa outra consciência-de-si – e, o segundo, na consciência-de-si universal, na qual a unilateralidade do reconhecimento entre duas consciências é superada. Assim, nos três graus que ela percorre no seu desenvolvimento, o segundo momento surge após a superação de uma forma de consciência-de-si singular, imediata e desejante. Nessa condição – como consciência-de-si desejante –, ela é exclusiva, pois está encerrada em si mesma, na sua naturalidade, e o outro (igualmente uma consciência-de-si imediata) é para ela algo “exterior”, um “não-eu”. O objeto de satisfação do seu desejo é idêntico à consciência-de-si, e o objeto do desejo algo que pertence à própria consciência desejante sob a forma da aniquilação egoísta do consumo subjetivo deste objeto; mas, do qual ela sente carência, pois é algo que pertence à sua própria

²⁶ HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio* (1830), vol. III, cit., § 431, ad., op. cit., cit., § 431, ad, p. 202. (*Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, III, Werke 10, op. p. 220).

²⁷ HEGEL, G.W.F. *Phänomenologie des Geistes*. Werke in zwanzig Bänden, Eds. E. Moldenhauer e K. M. Michel, Frankfurt: Suhrkamp (Taschenbuch Wissenschaft), 1996, Werke 3, p. 147.

²⁸ Idem, 145.

essência. Assim, nesse movimento de sua exteriorização, a “consciência de si imediata... continua presa na alternância tediosa, que prossegue até o infinito, do desejo e da sua satisfação.”²⁹

Num segundo grau do seu desenvolvimento, a consciência-de-si evolui para a dinâmica do reconhecimento, momento em que ela se caracteriza como consciência-de-si que reconhece, no sentido de que ela tem a intuição de si mesma em outra consciência de si. “No segundo grau, o Eu objetivo recebe a determinação de um *outro Eu*, e assim nasce a relação de uma *consciência-de-si* com uma *outra consciência-de-si*, mas [também], entre essas duas, o *processo do reconhecimento*.”³⁰ Mas esse outro eu é ainda um outro absolutamente autônomo em relação a ela – algo “distinto” e “impenetrável.”³¹

Quando duas consciências-de-si se deparam nessas condições, dá-se uma situação de confronto: cada uma pretende que a outra reconheça que cada consciência-de-si é algo e não uma nulidade. É esse o desejo da consciência, o de referir-se a um outro de forma a usá-lo como meio para a satisfação do seu desejo de ser reconhecida, e não como um parceiro na formação de sua identidade: “a relação do desejo ao objeto é ainda totalmente a relação do *destruir* egoísta, não a do *formar*.”³²

Este grau, marcado por uma forma elementar de reconhecimento, e que ainda carrega a imediatidade do momento anterior, revela a seguinte contradição: a consciência-de-si tem a intuição do seu próprio eu, ou seja, da identidade com ela mesma, pela mediação de uma outra consciência-de-si. Mas essa forma de reconhecimento não é plena, uma vez que os pólos da relação permanecem aferrados à imediatidade do seu ser-aí, caracterizado pela afirmação da vida.

Sendo o Eu totalmente *universal*, absolutamente *sem exceção*, não-*interrompido por limite algum*, a *essência comum a todos os homens* – os dois Si que se referem aqui um ao outro constituem *uma só* identidade: por assim dizer, *uma só luz*, e no entanto são ao mesmo tempo dois que persistem em uma *rigidez* e *aspereza* completas, um em relação ao outro, cada um como algo *refletido sobre si*, absolutamente *distinto* do outro e *impenetrável* por ele.³³

Ambos os sujeitos se referem um ao outro na condição da imediatidade de seres naturais vivos imbuídos de consciência desejantes e, ao

²⁹ HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio* (1830), vol. III, op. cit., § 429, ad, p. 200. (*Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, III, Werke 10, op, cit., p. 218/219).

³⁰ Idem, § 425, ad., p. 197 (p. 216).

³¹ Ibidem, § 430, ad., p. 201 (p. 219).

³² Ibidem, § 428, ad., p. 199 (p. 218).

³³ Ibidem, § 430, ad., p. 201 (p. 219).

mesmo tempo, seres livres. Nessa condição, eles se identificam pelo reconhecimento, razão pela qual eles não podem se tratar como seres simplesmente naturais. Enquanto isso não se realiza, o reconhecimento se atém à expressão de uma luta pela certificação das consciências-de-si, que não é outra coisa senão a luta pela vida como forma que manifesta o ser-aí da liberdade, mas que, no limite, pode levar à morte de uma delas – a privação do próprio sentido do reconhecimento. “A luta do reconhecimento, assim, vai [dar] em vida e morte: cada uma das duas consciências-de-si põe *em perigo* a vida da outra, e se expõe a si mesma a ele.”³⁴

Em nome da própria vida e para evitar o extremo da morte, uma delas renuncia à liberdade e ao seu reconhecimento como ser livre e cai sob o domínio da outra. A luta termina, portanto, de forma desigual. Para evitar a consequência fatídica da morte, o que resta é uma relação de dominação, pois apenas um lado é para o outro, não retornando para si. Ao se apegar à vida, um dos lutadores busca a conservação de si próprio. Mas o preço a pagar por isso é a submissão pelo reconhecimento unilateral do outro como ser livre: a consciência servil. A outra – a consciência senhorial –, aceita o risco da morte e despreza a vida, uma vez que quer preservar a sua própria liberdade.

Sendo a vida tão essencial quanto a liberdade, a luta termina antes de tudo, como negação *unilateral*, com a desigualdade: [acontece] que um dos lutadores prefere a vida, conserva-se como consciência-de-si singular, mas renuncia a seu ser-reconhecido; enquanto o outro se sustenta em sua relação a si mesmo e é reconhecido pelo primeiro, enquanto este é o subjugado: [é] a relação do *senhorio e da servidão*.³⁵

Esse segundo patamar do reconhecimento tem lugar apenas no assim chamado estado de natureza, no qual os homens existem como indivíduos singulares na busca da afirmação do *conatus* de cada um.

Ao contrário, está longe da sociedade civil e do Estado, porque aqui mesmo o que constitui o resultado daquela luta, a saber, o ser-reconhecido já está presente... O que domina no Estado são o espírito do povo, os costumes, a lei. Ali o homem é reconhecido e tratado como *ser racional*, como *livre*, como pessoa; e de seu lado, o Singular faz-se digno desse reconhecimento porque, com a superação da naturalidade de sua consciência-de-si, ele obedece a um *universal*, à *vontade essente em si e para si*, à *lei*; portanto, comporta-se para com os outros de uma maneira *universalmente válida*, reconhece-os como ele mesmo que valer: como livre, como pessoa.³⁶

³⁴ Ibidem, § 432, p. 202 (p. 221).

³⁵ Ibidem, § 433, p. 204 (p. 222/223).

³⁶ Ibidem, § 432, ad., p. 203 (p. 221/223).

No relato da *Fenomenologia*, a dialética do reconhecimento culmina na relação senhor/escravo, na qual o aspecto de dominação e coerção é inevitável por conta da desigualdade entre os contendores na luta pela vida pelo lado do escravo e pela liberdade, pelo lado do senhor. O que Hegel quer salientar, na externalidade de uma vontade escrava, na condição de quem está submetido à dominação, é que a liberdade só é possível por procedimentos sociais de reconhecimento, o que não ocorre com o escravo. Essa situação precisa ser superada, pois ambos os lados necessitam objetivar as suas identidades como seres livres, mas cuja imediatez da naturalidade os exclui mutuamente – tanto quanto no estado de natureza hobbesiano –, impedindo o reconhecimento de uma essência comum: a de serem livres um para o outro. “Para superar essa contradição, é necessário que os dois Si, que se contrapõem reciprocamente, se ponham e se reconheçam em seu *ser-aí*, em seu *ser-para-outro*, tais como são *em si* ou segundo o seu conceito – a saber: não como seres simplesmente *naturais*, mas como seres *livres*.”³⁷

Portanto, é apenas sob a égide do Estado e das relações institucionais de interação social intersubjetiva que o “puro conceito do reconhecimento” se concretiza, momento derradeiro dos três graus da consciência-de-si. Ou seja, a configuração concreta do modelo conceitual do reconhecimento se realiza quando se abandona a desigualdade, geradora de uma relação de dominação. A consciência-de-si ao se defrontar com o seu outro sob a forma de uma pessoa já livre, nela se reconhece como livre, e de modo recíproco o outro. “Somente assim se realiza a verdadeira liberdade: pois já que ela consiste na identidade de mim com o outro, então eu só sou verdadeiramente livre quando o *outro* também é livre, e é reconhecido por mim como livre.”³⁸

Este aspecto é realçado na perspectiva positiva de afirmação da liberdade no relato da *Enciclopédia*, na qual o mútuo reconhecimento torna-se o elemento mediador para a liberdade na constituição de um solo espiritual comum no espaço da *Sittlichkeit*. No reconhecimento descrito na *Enciclopédia*, a desigualdade e a dominação próprias da relação senhor/escravo são superadas em benefício da igualdade dos parceiros em formas de reciprocidade como consciências de si já livres. Cada um é para o outro aquilo que eles necessitam para efetivar o que são: consciências livres, ou livres subjetividades. Apenas no resultado desse processo é que a liberdade define-se como o estar junto de si no seu outro como elemento positivo.

³⁷ Ibidem, § 431, ad., p. 201/202 (p. 220).

³⁸ Ibidem, § 431, ad., p. 202 (p. 220).

A *consciência-de-si universal* é o saber afirmativo de si mesmo no outro Si: cada um desses Si tem como livre singularidade *absoluta autonomia*, mas devido à negação da sua imediatez, ou desejo, é *consciência-de-si universal*, e é objetivo, e tem a universalidade real como reciprocidade de modo que se sabe reconhecido no outro [Si] livre; e isso sabe enquanto reconhece o outro e o sabe livre.³⁹

O movimento de reconhecimento bilateral ou biunívoco da *Fenomenologia* é sobredeterminado por um modelo omnilateral, característico da *Enciclopédia*.⁴⁰ Na primeira falta a compreensão do reconhecimento no âmbito das instituições político-sociais da teoria da eticidade da segunda e, posteriormente, das *Linhas fundamentais da filosofia do direito*. Nesta obras, a dialética do reconhecimento não se atém à relação intersubjetiva biunívoca, mas inclui a necessária mediação do pressuposto de uma forma de consciência comum, na qual vigora o lado intersubjetivo das consciências-de-si nas relações interpessoais e sociais que retratam, de forma objetiva, a vida livre em sociedade. A bilateralidade da relação intersubjetiva – e a tensão que isso acarreta – é superada mediante o elemento espiritual comum, permitindo que elas se reconheçam

³⁹ Ibidem, § 436, p. 206/207 (p. 226).

⁴⁰ Se o conceito do reconhecimento exerce um papel preponderante nos escritos da maturidade, então, é preciso abandonar a interpretação de que este conceito limita-se à dialética do senhor e do escravo da *Fenomenologia do Espírito*. Essa é a interpretação de alguns comentadores do conceito do reconhecimento, como o norte-americano R. Williams. Para ele, o conceito do reconhecimento não se limita aos escritos hegelianos de juventude, mas continua como um importante “conceito operativo” na filosofia do espírito da maturidade, sobretudo nas *Linhas fundamentais da filosofia do direito*, na qual atua como importante elemento de relações intersubjetivas nas instituições sociais da família, da sociedade civil e no Estado. “Reconhecimento constitui a gênese existencial do conceito de espírito, e permanece *aufgehoben* no espírito. Além disso, na madura *Enciclopédia* de Hegel, reconhecimento é o aparecer fenomênico do conceito (*Begriff*) da liberdade... Reconhecimento medeia a importante transição do espírito subjetivo para o objetivo, da subjetividade para a intersubjetividade.” (WILLIAMS, R. *Hegel's ethics of recognition*, Berkeley/Los Angeles: University of California Press, 199, p. 9). Pippin, por sua vez, observa que um agente livre depende do reconhecimento dos outros para ser livre. Discorda da tese de muitos estudiosos (Habermas, Theunissen, Hösele e, de certa forma, Honneth) de que o filósofo “abandonou uma promissora teoria social da subjetividade como essencialmente intersubjetiva por uma teoria bem mais metafísica, na qual indivíduos seriam meros momentos dentro da manifestação de um Sujeito Absoluto” (PIPPIN, R. B. *Hegel's practical philosophy. Rational agency as ethical life*, op. cit. 28). Contra essa interpretação Pippin, “tenta mostrar de que modo a teoria do reconhecimento pretende responder a questão da natureza da liberdade colocada praticamente em toda a obra de Hegel, cedo ou tarde.” (Idem, p. 28, cf. tb. p. 140). A teoria madura da vida ética ou da comunidade ética (*Sittlichkeit*) da *Enciclopédia* e das *Linhas fundamentais da filosofia do direito* representam a “extensão da teoria original do reconhecimento do período de Jena” e não o seu abandono. (idem, p. 184). Mas esse reconhecimento deve ser visto em termos institucionais – como realização coletiva de um estado social – e não psicológico (Idem, p. 193).

pertencentes a este elemento – a consciência-de-si universal (*allgemeine Selbstbewusstsein*), a razão, o espírito objetivo.

A *consciência-de-si universal* é o saber afirmativo de si mesmo no outro Si: cada um desses Si tem como livre singularidade *absoluta autonomia* mas devido à negação da sua imediatez, ou desejo, é consciência-de-si universal, e é objetivo, e tem a universalidade real como reciprocidade de modo que se sabe reconhecido no outro [Si] livre, e isso sabe enquanto reconhece o outro e o sabe livre. Esse aparecer contrastante [*Widererscheinen*] universal da consciência-de-si – o conceito, que em sua objetividade se sabe como subjetividade idêntica a si e, por isso, universal – é a forma da consciência da *substância* de toda espiritualidade essencial da família, da pátria, do Estado, assim como de todas as virtudes, do amor, da amizade, da bravura, da honra, da glória.⁴¹

O texto da *Enciclopédia* sugere esta forma de interpretação do sentido e do alcance do reconhecimento. De início, ele se dá apenas como experiência meramente pessoal que ocorre no plano cognitivo, psicológico, enfim, existencial de consciências de si que buscam a afirmação no outro. Num segundo momento – e que corresponde ao terceiro nível do desenvolvimento da consciência-de-si –, ele ocorre no plano institucional, onde os sujeitos se relacionam entre si no contexto de configurações sociais, jurídicas que já efetivaram o pressuposto da liberdade objetiva. São configurações que são reconhecidas pelos sujeitos como as mais adequadas e racionais para viver uma vida livre, e nelas, a liberdade possui o valor objetivo de algo, no qual todos, objetivamente e de forma recíproca, se reconhecem como indivíduos livres.

Se a liberdade individual tem como modelo o caráter inclusivo do estar consigo mesmo no seu outro, que se constitui numa relação de mútuo reconhecimento, este assume o cunho de mediação apenas na pressuposição de um espaço público de instituições éticas e políticas. A liberdade se consolida por meio de referências intersubjetivas, as quais, por sua vez, estão inscritas num contexto institucional e inseridas numa estrutura social, onde todos reconhecem a liberdade como valor fundamental para o viver livre em sociedade, de forma a superar o estatuto meramente monadológico da liberdade individual.

Uma pessoa não pode agir livremente apenas sob leis que ela estabelece normativamente à ação na referência isolada à sua vontade, ainda que autônoma. A sua ação deve, também, ser tecida na intersubjetividade dos agentes mediante a dinâmica do mútuo reconhecimento nas diferentes formas da interação social. Nesse jogo de alteridade, o caráter subjetivo

41 Ibidem, § 436, caput e obs., p. 206/207 (p. 226).

da ação é vivenciado no espaço intersubjetivo de reciprocidade das ações dos agentes, espaço esse que é reconhecido por eles como o *locus* adequado para uma vida plenamente livre.

Esta dinâmica permite, de um lado, superar o solipsismo das liberdades autorreferentes. De outro lado, possibilita a transição para o âmbito das relações intersubjetivas para além da mera regulação jurídica de arbítrios em disputa. Nesse momento, a liberdade deixa de ser um simples conceito subjetivo, revelando-se também como realidade efetiva nas instituições éticas, no direito, na política e no Estado – manifestações objetivas da liberdade retratada na “consciência-de-si universal”.

Essa relação entre as subjetividades que se compreendem e se comprometem na objetividade da liberdade sub-roga a encapsulação da autonomia individual de sujeitos que estão em si mesmos. A presença da liberdade objetiva, na qual o sujeito e a sua liberdade estão em casa, no seu próprio elemento nela se reconhecendo, eleva a particularidade desta liberdade à autoconsciência universal, e que vicariamente pode ser atribuído a todos. A liberdade objetiva, por sua vez, encontra na subjetividade dos indivíduos o seu ser-aí. “Na situação dessa liberdade universal, enquanto estou refletido sobre *mim*, estou imediatamente refletido sobre o *outro*; e vice-versa, refiro-me a *mim mesmo* imediatamente, ao referir-me ao *outro*”⁴².

A originalidade do empreendimento hegeliano consiste em introduzir no movimento de efetivação da liberdade uma relação de conexão entre as suas duas faces, operada pelo reconhecimento, de tal forma que o nexos entre uma e outra permite a constituição de uma unidade que guarda os dois pólos, por si só unilaterais e inconsistentes. De um lado, uma ação subjetivamente dirigida a um fim encontra a sua realização racional mediante o concurso objetivo de práticas e instituições sociais que são reconhecidas pelos agentes como sendo deles mesmos; por outro lado, estas práticas e estas instituições só podem ser concebidas como racionais e razoáveis para a vida e para a convivência humana das pessoas que as aceitam com esse valor se elas forem incorporadas e reconhecidas por eles em relações de reciprocidade. São práticas que os indivíduos sustentam com base no mútuo reconhecimento, e que deles recebem assentimento intersubjetivo. A liberdade deve, portanto, reunir a subjetividade e a objetividade, de modo a demonstrar que há uma relação intrínseca entre uma e outra sem gerar dependência ou dominação.

Assim, convém sublinhar a tese hegeliana de que a vontade livre, a partir da sua estrutura conceitual autorreferente como estar junto a si

42 Ibidem, § 436, ad. p. 207 (p. 227).

mesmo, e que se exprime, depois, no direito (abstrato) e na moralidade, necessita ser reelaborada nas diversas instâncias que objetivam a intersubjetividade social. São instâncias que desde a família, passando pela sociedade civil e desembocando na esfera política do Estado, estabelecem padrões de relações sociais de interação que possibilitam ao indivíduo estar consigo mesmo no seu outro. O caráter restritivo da liberdade, que para ter vigência legal e moral manifesta-se como limitação recíproca dos arbítrios, é superado por formas objetivas de uma liberdade efetiva que é reconhecida por todos, na qual o espírito está consigo mesmo no seu outro, quando, então, a liberdade individual torna-se objeto de reconhecimento no espaço público da *Sittlichkeit*.

Esta forma de entender a liberdade – bem como o papel do reconhecimento – enseja a recusa a qualquer tipo de dominação ou de coerção não legítima, do contrário, as relações intersubjetivas se restringiriam à dialética do senhor e do escravo, limitando-se a uma luta por dominação que inviabiliza as bases éticas e políticas da liberdade mediada pelo reconhecimento recíproco de cunho social.

Para cumprir esse desiderato, a estrutura normativa do conceito de reconhecimento deve ser omnilateral e conter os seguintes elementos para a sua definição: (i) a ação recíproca (ii) de sujeitos diferenciados e livres (iii) que se relacionam e interagem entre si mediante um processo intersubjetivo, (iv) pelo qual cada um constitui e determina a sua liberdade no mútuo reconhecimento das liberdades individuais, (v) mediadas pelo pano de fundo da pressuposição de instituições comunais (sociais e políticas) livres. Junto com os elementos que marcam a diversidade das liberdades subjetivas das ações bilaterais e recíprocas, há necessidade do pressuposto de uma liberdade social. Nela, os indivíduos livres encontram a necessária mediação para permitir que eles reciprocamente se reconheçam. E, mediante a livre ação deles, esta liberdade é reposta. Portanto, a forma do reconhecimento da luta do senhor e do escravo não perfaz integralmente esse modelo. Antes, pelo contrário, a demanda por reconhecimento dos sujeitos (senhor e escravo) acaba legitimando a desigualdade e assimetria entre eles.

O reconhecimento que opera a mediação das duas faces da liberdade supõe a objetividade de uma matriz institucional. Pelo seu concurso os indivíduos subjetivamente livres se reconhecem como partícipes dela e com ela se reconciliam. São esses indivíduos que fornecem o estofa subjetivo na exata medida em que eles estão reconciliados com ela, isto é, quando aquela matriz opera como pano de fundo das liberdades individuais, subsumindo-as à sua realidade, a tal ponto que o indivíduo acaba por estar junto a si no seu outro. Isso supõe a rompimento da cláusula normativa da biunivocidade do reconhecimento horizontal e

se introduz a noção de omnilateralidade da “unidade espiritual dos indivíduos” ou da “consciência de si universal”, ou de “um eu que é nós e de um nós que é um eu”.

Nesse modelo de reconhecimento omnilateral e inclusivo é possível efetivar a liberdade como o estar junto a si no seu outro. Enseja, também, a recusa a qualquer tipo de coerção não legítima das ações humanas baseadas em formas de liberdade excludentes do outro. Do contrário, as relações intersubjetivas se restringiriam à dialética do senhor e do escravo, limitando-se à luta por dominação mesmo que por meio de formas primitivas de interação.

O reconhecimento, por sua vez, corrobora a criação de um espírito cívico (*politische Gesinnung*) de confiança e íntima adesão à causa pública que pode ser chamado de patriotismo, e pela ação formadora da cultura (*Bildung*) e da educação. Para Hegel, determinadas atividades do espírito humano como a amizade, o amor e o patriotismo permitem a realização de relações intersubjetivas – valores éticos e políticos destacados pela tradição republicana – que impedem o jogo de forças estranhas que dominam. São relações que estão articuladas ao reconhecimento recíproco de sujeitos que buscam entre si o estar consigo mesmo no seu outro e, nessa reciprocidade, abandonam qualquer pretensão ao domínio coercitivo.

Aqui Hegel se distancia de formas fortes e punitivas de coerções externas, aceitando-as apenas nas condições abstratas do Direito Abstrato como resposta à violação dos direitos de outrem. É na perspectiva de uma coerção fraca, não invasiva, propiciada pela relação das duas faces da vontade – que a explicação kantiana já havia sugerido na relação entre *Wille* e *Willkür* – que a análise hegeliana da liberdade como estar junto de si no seu outro permite entender de modo mais consistente a aplicação deste tipo de coerção. E ela se aplica àquelas relações externas (mas não estranhas) de subordinação ou de mando, como por exemplo, entre educador e educando, pais e filhos, Estado e cidadão, nas quais o reconhecimento tem um papel essencial.

III

Em síntese, e à feição de conclusão, é possível dizer que a intenção de Hegel consiste em superar a aparentemente insolúvel dicotomia entre objetividade e subjetividade no que diz respeito à possibilidade de efetivação da liberdade, cujo conceito deve ser de tal forma amplo para compreender tanto o aspecto da autonomia – a face autorreferencial do estar consigo mesmo – como também o seu outro – a face objetiva, institucional.

Para que a liberdade possa se efetivar a potência da sua autonomia no processo de superação/conservação (*Aufhebung*) do aspecto autorreferencial pelo movimento de inclusão da sua alteridade; e com vistas a articular a face objetiva da liberdade que se exprime nas instituições sociais e políticas, é possível compreender a liberdade nas suas duas faces: o elemento subjetivo e identitário da autorreferencialidade do sujeito que está junto a si mesmo e o elemento objetivo da alteridade de um outro que, apesar de ser um outro, passa a constituir a própria identidade intersubjetiva dos sujeitos, quando então a liberdade se define como o estar junto a si no seu outro. Este lado, contudo, não representa apenas uma relação intersubjetiva biunívoca entre duas consciências, mas, também, uma outridade “ex-posta” nas realizações das ações humanas da objetividade da vida social.

Se a liberdade só pode ser concebida quando os indivíduos estabelecem e convivem com uma concepção partilhada de liberdade; momento em que ela é reconhecida como um valor individual, mas que tem sentido apenas no espaço comunitário, alcançando o estatuto de um bem comum, a sua formulação normativa deve ser analisada em conexão com a categoria do reconhecimento. Objetivamente compartilhada como algo que é essencial para o viver junto, a liberdade é representada pelos agentes como algo consistente para a vida se eles se reconhecem como indivíduos reciprocamente livres. Como bem comum, ela deve repousar no reconhecimento social da sua legitimidade, mesmo quando esse bem seja definido como direito subjetivo dos indivíduos. A novidade que o filósofo propõe consiste em articular na própria estrutura autorreferente da liberdade a necessária dimensão da objetividade, de forma a permitir a conciliação entre estes dois aspectos, aparentemente dicotômicos, mediante a dialética do reconhecimento.

Uma ordem social livre é suficientemente forte e estável para poder tolerar a ação da liberdade subjetiva apenas se os indivíduos são membros de esferas institucionais (família, sociedade civil e o Estado) que os amparam com objetivos, valores e convicções. Em cada uma destas esferas, a individualidade e a liberdade individual vinculam-se a formas de sociabilidade, cuja referência supera (e conserva) a liberdade individual autorreferente mediante mecanismos comunitários de reconhecimento.

Destarte, é possível propor a hipótese de que a elucidação do modelo hegeliano na análise da liberdade permite uma compreensão mais adequada na superação da dicotomia entre a liberdade individual do liberalismo e a liberdade comunitária dos antigos; e que tal perspectiva permite aproximá-la ao debate liberalismo versus comunitarismo na filosofia política contemporânea, sobretudo, se a contribuição hegeliana

for fecundada por elementos da tradição republicana; e esta, por sua vez, no que diz respeito ao conceito de liberdade como não-dominação, for permeada pela contribuição da análise hegeliana da liberdade.⁴³ Com efeito, a concepção comunitária e positiva de liberdade, em oposição ao modelo liberal-individualista da liberdade negativa, encontra na filosofia política hegeliana uma auspiciosa elaboração, a despeito da suspeição de holismo metafísico que a sua peculiar linguagem possa sugerir.⁴⁴

Nessa perspectiva, o hegelianismo dá azo à tendência de cunho social no sentido de avaliar criticamente não só a premissa antropológica das teorias individualistas, como, também, o modo da sua fundamentação conceitual, fortemente afetada por um subjetivismo unilateral na compreensão da liberdade. O filósofo salienta a ideia, doravante incorporada como verdadeiro cânone de uma filosofia social de fundo comunitarista, de que os homens são determinados segundo formas intersubjetivas de vida, e que a liberdade deve, também, se realizar na dimensão social do viver humano, na qual o aspecto subjetivo do viver livre de cada sujeito encontra solo de reconhecimento e de sustentação

⁴³ Esse aspecto interpretativo permite aproximar o conceito hegeliano de liberdade com o ideal republicano da liberdade como não-dominação, de tal forma que é possível propor uma análise comparativa entre a noção hegeliana de liberdade como o “estar consigo mesmo no seu outro”, que reúne tanto o aspecto subjetivo e objetivo da liberdade, e a teoria republicana da liberdade, desenvolvida por Q. Skinner e, sobretudo, por Philip Pettit (*Republicanism. A theory of freedom and government*). Denominada como política, esta teoria propõe um conceito de liberdade como não-dominação, procurando unificar os aspectos individuais (psicológicos) e sociais (interpessoais). A tese de que a legitimidade e a estabilidade do Estado dependem do grau de identidade que os cidadãos têm para com ele é republicana, e Hegel partilha dessa concepção. O problema é que as sociedades modernas, motivadas pelo princípio da liberdade individual e pela busca do interesse particular, tendem à separação e à dispersão, destituindo o sujeito da dimensão cívica que essa identidade pode produzir na mente e nas ações dos cidadãos. Para evitar a tendência de desintegração social e política na atomização dos indivíduos e das suas liberdades que caracteriza a moderna sociedade civil, é preciso pensar uma “mediação recíproca do social e do político” – na expressão de Kervégan – para explicar a articulação ao mesmo tempo objetiva e subjetiva do particular e do universal. (KERVÉGAN, J-F. *Hegel, Carl Schmitt. Le politique entre spéculation et positivité*. Paris: PUF, 1992, p. 248).

⁴⁴ Patten, por exemplo, sintetiza a alternativa hegeliana à teoria do contrato social e ao comunitarismo da seguinte forma: “1. A liberdade humana é a base de todos os direitos e virtudes; 2. A capacidade para a liberdade não é algo que qualquer ser humano adulto tem, mas é algo desenvolvido e sustentado apenas no contexto da comunidade de mútuo reconhecimento: é o reconhecimento por outros agentes livres que reforça a ideia de nós mesmos como livres que é essencial para ser livre; 3. Somente é possível uma comunidade de mútuo reconhecimento se ela contém instituições e práticas de mediação: mediante essas instituições e práticas que os indivíduos conquistam e exprimem reconhecimento; 4. O conjunto de instituições que compõem o mundo moderno social, e que inclui o estado, representa a estrutura institucional mínima que é capaz de mediar mútuo reconhecimento” (PATTEN, A. *Social contract theory and...* In: *Beyond liberalism and communitarianism*, p. 180).

institucional. A liberdade deve preservar o lado subjetivo e, ao mesmo tempo, conter a dimensão comunitária, sem a qual ela não se efetiva como liberdade plena. Nessa medida, ela se revela como valor subjetivo da autodeterminação individual articulado com o sentido público e institucional da sua manifestação intersubjetiva.⁴⁵

Assim, é possível “reatualizar” – na expressão emprestada de A. Honneth⁴⁶ – a filosofia hegeliana com o objetivo de buscar um projeto crítico de uma filosofia social, superando os impasses e as dicotomias (liberalismo versus comunitarismo, por exemplo) inerentes ao debate contemporâneo sobre teorias da justiça. Projeto esse que busca conciliar os ideais normativos de uma estrutura de direitos que deve garantir a liberdade e a autorrealização individual – como propugnam os liberais – com uma forma social, intersubjetiva e comunitária do modo como esse ideal normativo se constitui e se realiza – como querem os comunitaristas.

Referências

- ANGERN, E. *Freiheit und System bei Hegel*. Berlin: Walter de Gruyter, 1977.
- BAYNES, K. Freedom and recognition in Hegel and Habermas. In: *Philosophy & Social Criticism*, London, v. 28, n. 1, p. 1-17, 2002.
- BERLIN, I. Dois conceitos de liberdade. In: HARDY, H. et al. (ed.) *A Busca do ideal. Uma antologia de ensaios*. Trad. Teresa Curvelo, Lisboa: Editorial Bizâncio, 1998.
- BRINK, B. OWEN, D. (eds.). *Recognition and power. Axel Honneth ad the tradition of critical social theory*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

⁴⁵ Estas ideias repercutiram nas doutrinas socialistas e em significativas teorias sociológicas do século XX. Na década 80 deste século, particularmente nos Estados Unidos, esses elementos são positivamente redimensionados pelos filósofos chamados comunitaristas, tais como C. Taylor, M. Sandel, McIntyre, M. Walzer, J. Raz e outros.

⁴⁶ O objetivo de Honneth não é recuperar a letra do texto hegeliano – o que está em pauta é a interpretação das *Linhas fundamentais da filosofia do direito* – com a preocupação de atualizar de forma direta e sistemática a pureza e a integridade da filosofia de Hegel, cuja atualidade pode ser contestada diante das objeções levantadas à sua obra política, sobretudo, o conceito substancialista de Estado e o conceito ontológico de espírito. O caminho que Honneth propõe é o da “reatualização indireta”, mesmo correndo o risco de perder de vista a “própria substância da obra”. “Enquanto a primeira estratégia – chamada aqui de ‘direta’ – teria como objetivo atualizar a *Filosofia do direito* de acordo com seus próprios padrões metódicos, e com isso reabilitar ao mesmo tempo o conceito hegeliano de Estado, à segunda, isto é, à forma indireta de reatualização, se coloca um objetivo ainda mais modesto: deve-se mostrar que também se podem reconstruir hoje de forma produtiva o propósito e a estrutura básica do texto se tanto o conceito substancialista de Estado como as instruções operativas da ‘Lógica’ não exerceram um papel fundamental.” (HONNETH, A. *Sofrimento de indeterminação. Uma reatualização da Filosofia do direito de Hegel*. Trad. Rúrion Soares Melo, São Paulo: Editora Singular-Esfera Pública, 2007, p. 50).

CORNELL, D. ROSENFELD, M., CARLSON, D.G. (eds.). *Hegel and the legal theory*. New York: Routledge, 1991.

ELEY, L. (ed.). *Hegels theorie des subjektiven Geistes*. Stuttgart-Bad Cannstatt, 1990.

ENGELHARDT, JR.; PINKARD, T. *Hegel reconsidered: beyond metaphysics and the authoritarian state*, Dordrecht: Springer, 1994.

FICHTE, J.G. *Foundations of natural right*. Trans. M. Bauer. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

FRANCK, F. *Fichte et Hegel: la reconnaissance*. Paris: PUF, 1999.

FRANCO, P. *Hegel's philosophy of freedom*. New Haven: Yale University Press, 2002.

HABERMAS, J. *Le discours philosophique de la modernité*. Trad. C. Bouchindhomme et Rainer Rochlitz. Paris: Gallimard, 1988.

HARDIMON, M. O. *Hegel's social philosophy: the project of reconciliation*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

HEGEL, G.W.F. *Werke in zwanzig Bänden*, Eds. E. Moldenhauer e K.M. Michel, Frankfurt: Suhrkamp (Taschenbuch Wissenschaft), 1986.

_____. *Vorlesungen über Rechtsphilosophie (1818-1831)*, edition in 4 Bänden von K.H.

Ilting, Stuttgart: Frommann Verlag – Band I: 1818-1818; Band II: 1820; Band III: 1822-1823; Band IV: 1824:1831.

_____. *Linhas fundamentais da filosofia do direito ou direito natural e ciência do estado no traçado fundamental*. Trad. Marcos L. Muller. Introdução à filosofia do direito. In: *Clássicos da Filosofia: cadernos de tradução* n. 10, IFCH/UNICAMP: Campinas, 2005; O Direito Abstrato. In: *Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução* n. 5, IFCH/UNICAMP, Campinas, 2003; A Sociedade Civil. In: *Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução* n. 10, Campinas, 2005.

_____. *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio (1830)*. Trad. Paulo Meneses, São Paulo: Loyola, 1995.

HONNETH, A. *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. Trad. Luiz Repa, São Paulo: Editora 34, 2003.

_____. *Sofrimento de indeterminação. Uma reatualização da Filosofia do direito de Hegel*. Trad. Rúrion Soares Melo, São Paulo: Editora Singular-Esfera Pública, 2007.

HÖSLE, V. *O sistema de Hegel. O idealismo da subjetividade e o problema da intersubjetividade*. Trad. Antonio C. Pinto de Lima. São Paulo: Loyola, 2007.

ILTING, K.H. The Structure of Hegel's Philosophy of Right. In: PELCZYNSKI, Z.A. (ed.) *Hegel's political philosophy, problems and perspectives*. Cambridge: Cambridge University Press, 1971.

JURIST, E. *Hegel's concept of recognition*. Ph.D. Dissertation. Columbia University, 1983.

KAIN, P.J. *Hegel and the other. A study of the phenomenology do spirit*. New York: State University of New York Press, 2005.

KANT, I. *Metaphysik der Sitten. Rechtslehre*. Werkausgabe Band VIII. Hrsg. von Wilhelm Weischedel, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1991.

- ANT, I. *Grundlegund zur Metaphysik der Sitten*. Werkausgabe Band VII. Hrsg. von Wilhelm Weischedel, Frakfurt am Main, Suhrkamp, 1991.
- KERVÉGAN, J.F. *Hegel, Carl Schmitt. Le Politique entre spéculation et positivité*. Paris: PUF, 1992.
- KOJÈVE, A. *Introduction to the reading of Hegel*. Ed. Allan Blomm, New York: Basic Books, 1969.
- LEIDI, T.R. *Hegel et la liberté individuelle ou les apories de la liberté moderne*. Paris: L'Harmattan, 2009.
- LIMA, E.C. Intersubjetividade, direito e educação: sobre a leitura hegeliana do 'Direito Natural' de Fichte. In: *Dois pontos*, v. 4, n. 1, 2007.
- MERKER, B.; MOHR, G.; QUANTE, M. *Subjektivität und Anerkennung*. Frankfurt a.M.: Mentis, 2004.
- MÜLLER, M. Apresentação: um roteiro de leitura da *Introdução*. In: G.W.F. HEGEL, *Introdução à filosofia do direito*. Campinas, IFCH/UNICAMP, 2005, p. 5-38. (*Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução* n. 10).
- _____. A gênese lógica do conceito especulativo de liberdade. In: *Analytica*, v. 1, n. 1, 1993.
- NEUHOUSER, F. *Foundations of Hegel's social theory. Actualizing freedom*, Harvard: Harvard Univ. Press, 2000.
- _____. *Fichte's theory of subjectivity*. Cambridge: Cambridge Univrsity Press, 1990.
- OLDFIELD, A. *Citizenship and community: civic republicanism and the modern world*. Routledge, 1990.
- O'NEIL, J. (Ed.). *Hegel's dialectic of desire and recognition*. Albany: State Univ. of New York Press, 1996.
- PEPERZAK, A. *Modern freedom. Hegel's legal, moral and political philosophy*. Dordrecht: Kluver, 2001.
- PATTEN, A. *Hegel's idea of freedom*. New York: Oxford University Press, 1999.
- PETTIT, P. *Republicanism. A theory of freedom and government*. Oxford: Oxford University Press, 1997.
- PINKARD, T. *Hegel's phenomenology. The sociality of reason*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- PIPPIN, R. *Hegel's idealism: The satisfactions of self-consciousness*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- _____. *The persistence of subjectivity. On the kantian aftermath*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- _____. *Hegel's practical philosophy. Rational agency as ethical life*. Cambridge: Cambridge University, 2008.
- PIPPIN, R. & HÖFFE, O. (Ed.). *Hegel on ethics and politics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- RAMOS, C.A. *Liberdade subjetiva e estado na filosofia política de Hegel*. Curitiba: Ed. UFPR, 2000.
- _____. Hegel e o republicanismo. Em torno da liberdade e do reconhecimento. In: *Síntese – Revista de filosofia*, 36/115 (2009).

- RAMOS, C.A. O conceito hegeliano de liberdade como estar junto de si em seu outro. In: *Revista de Filosofia, UNISINOS*, 10 (2009).
- ROSENFELD, D. (Ed.). *Estado e política: a filosofia política de Hegel*. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.
- SCHILD, W. (Org.). *Anerkennung: interdisziplinäre Dimensionen eines Begriffs. Ein Symposium*. Würzburg: Königshausen und Neumann, 2000.
- SCHNÄDELBACH, H. *Hegels praktische Philosophie*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2000.
- SIEP, L. *Anerkennung als Prinzip der praktische Philosophie: Untersuchungen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geists*, Freiburg: Alber Verlag, 1979.
- _____. *Praktische Philosophie em Deutschen Idealismus*, Frankfurt: Suhrkamp, 1992.
- _____. *El legado político europeo en la filosofía política de Hegel*. Bogotá: Universidade Externado de Colômbia, 2002.
- SMITH, S. *Hegel's critique of liberalism: rigths in context*, Chicago: The University of Chicago Press, 1989.
- TAYLOR, C. *Hegel and modern society*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.
- THEUNISSEN, M. The repressed intersubjectivity in Hegel's Philosophy of Right. In: CORNELL, D. VAN DEN BRINK, B.; OWEN, D. *Recognition and power. Axel Honneth and the tradition of critical social theory*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- WILDT, A. *Autonomie und Anerkennung: Hegels moralitätskritik im Lichte seiner Fichte-Rezeption*. Deutscher Idealismus, Band 7. Stuttgart: Klett-Cotta, 1982.
- WILLIAMS, R.R. *Hegel's ethics of recognition*. Berkeley/Los Angeles: University of California Press, 1997.
- _____. (Ed.). *Beyond liberalism and communitarianism. Studies in Hegel's Philosophy of Right*, New York: State University of New York Press, 2001.
- _____. *Recognition: Hegel and Fichte on the other*. Albany: SUNY Press, 1992.
- WOOD, A. *Hegel's ethical thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.