

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PELOTAS
Instituto de Filosofia, Sociologia e Política
Programa de Pós-Graduação em Filosofia
Mestrado em Filosofia Moral e Política

Dissertação de Mestrado



HONNETH: A REATUALIZAÇÃO DA
FILOSOFIA SOCIAL DE HEGEL A PARTIR DA ESFERA DO AMOR

Enilson Silva Gonçalves

Pelotas, 2023

Enilson Silva Gonçalves

**HONNETH: A REATUALIZAÇÃO DA
FILOSOFIA SOCIAL DE HEGEL A PARTIR DA ESFERA DO AMOR**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Pelotas, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia, Área de concentração: Ética e Filosofia Política, Linha de pesquisa: Direito, Sociedade e Estado.

Orientador: Prof. Dr. Jovino Pizzi

Pelotas, 2023

Universidade Federal de Pelotas / Sistema de Bibliotecas
Catalogação na Publicação

G635h Gonçalves, Enilson Silva

Honneth: a reatualização da filosofia social de Hegel a partir da esfera do amor / Enilson Silva Gonçalves ; Jovino Pizzi, orientador. — Pelotas, 2023.
160 f.

Dissertação (Mestrado) — Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Instituto de Filosofia, Sociologia e Política, Universidade Federal de Pelotas, 2023.

1. Reatualização. 2. Liberdade. 3. Reconhecimento. 4. Amor. I. Pizzi, Jovino, orient. II. Título.

CDD: 193

Elaborada por Leda Cristina Peres Lopes CRB: 10/2064

Enilson Silva Gonçalves

**HONNETH: A REATUALIZAÇÃO DA
FILOSOFIA SOCIAL DE HEGEL A PARTIR DA ESFERA DO AMOR**

Dissertação aprovada, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Filosofia, Área de concentração: Ética e Filosofia Política, Linha de pesquisa: Direito, Sociedade e Estado. No Instituto de Filosofia, Sociologia e Política da Universidade Federal de Pelotas.

Data da Defesa: 24 de julho de 2023.

Banca examinadora:

Prof. Dr. Jovino Pizzi (Orientador)

Doutor em Ética y Democracia pela Universidad Jaume I/Espanha

Prof^a. Dr.^a Sônia Maria Schio

Doutora em Filosofia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul

Prof. Dr. Ricardo Salas Astraín

Doutor em Ética Intercultural pela Université Catholique de Louvain la Neuve/Bélgica

Dedico este trabalho à minha esposa, Fernanda,
sem ela, nada seria possível.

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao meu orientador, Jovino Pizzi pela compreensão e pelas horas dedicadas na elaboração deste trabalho, bem como pela paciência nos diversos momentos em que deixei de acreditar em mim. Foram muitas as minhas dificuldades, mas ele não me deixou perder o rumo.

Agradeço também à minha família, especialmente aos meus filhos, Pedro e Joaquim, e à minha neta, Rafaela, pela compreensão nos muitos momentos de ausência.

Expresso minha gratidão ao Departamento de Filosofia e ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Pelotas pelos diversos apoios institucionais.

RESUMO

Honneth, concebe o sistema de Hegel como um processo a ser reatualizado, uma vez que sua teoria está intrínseca ao sistema filosófico hegeliano formulado na sua ruptura epistemológica à filosofia moderna. Honneth discorre sobre três questões fundamentais na sua leitura da Filosofia Direito de Hegel que nos ajudaram a compreender como pensar a dois conceitos, reconhecimento e Amor e a interconexão entre esses conceitos em si e como que cada um dos filósofos desenvolveu. Honneth reatualiza a filosofia social e política de Hegel engendrando da própria lógica interna do sistema dialético hegeliano. O reconhecimento para Honneth não é exatamente a cultura ou a identidade, mas deve ser compreendido como uma expectativa recíproca de comportamentos que mutuamente formam as condições intersubjetivas para realização da liberdade individual. Honneth busca convergência das perspectivas teóricas da compreensão das relações intersubjetivas de um modo não unidimensional de analisar as relações subjetivas conseguindo conservar a afirmação de reconhecer no outro. O principal argumento da reatualização do sistema hegeliano visa reconstruir a teoria do reconhecimento com uma demanda intersubjetiva de uma nova filosofia social, apresentando o Amor como o primeiro padrão de reconhecimento responsável não só pela autoconfiança, mas com uma condição de possibilidade para uma futura participação da esfera pública e a liberdade e assim se realizar enquanto luta pela emancipação do sofrimento de indeterminação. Diagnóstico das experiências de desrespeito, identificando patologias sociais que obstruem a emancipação dos sujeitos. Logo, a ideia de pensar as relações subjetivas a partir da ação e das suas interações práticas, e tão somente da expectativa recíproca desses comportamentos, no modo de agir social na sociedade contemporânea. Com que a dimensão do Amor, assim, se efetiva no mundo como uma autonomia enquanto ação de reconhecimento intersubjetivo.

Palavras-chave: Reatualização; Reconhecimento; Liberdade e Amor.

ABSTRACT

Honneth, conceives Hegel's system as a process to be updated, since his theory is intrinsic to the Hegelian philosophical system formulated in his epistemological break with modern philosophy. Honneth discusses three fundamental questions in his reading of Hegel's Philosophy of Law that helped us to understand how to think about two concepts, recognition and Love and the interconnection between these concepts themselves and how each of the philosophers developed. Honneth re-updates Hegel's social and political philosophy, engendering the internal logic of the Hegelian dialectical system. Recognition for Honneth is not exactly culture or identity, but must be understood as a reciprocal expectation of behaviors that mutually form the intersubjective conditions for the realization of individual freedom. Honneth seeks to converge the theoretical perspectives of understanding intersubjective relationships in a non-unidimensional way of analyzing subjective relationships as being able to preserve the affirmation of recognizing in the other. The main argument for updating the Hegelian system aims to rebuild the theory of recognition with an intersubjective demand for a new social philosophy presenting Love as the first pattern of recognition responsible not only for self-confidence, but as a condition of possibility for a future participation of the sphere publicity and freedom and thus realize itself while fighting for emancipation from the suffering of indeterminateness. Diagnosis of experiences of disrespect identifying social pathologies that obstruct the emancipation of subjects. Therefore, the idea of thinking about subjective relationships based on action and its practical interactions, and only on the reciprocal expectation of these behaviors, in the way of social action in contemporary society. Thus, the dimension of Love becomes effective in the world as an autonomy as an action of intersubjective recognition.

Keywords: Update; Recognition; Freedom and Love.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

FD	Filosofia do Direito - obra de Hegel
FE	Fenomenologia do Espírito - obra de Hegel
CL	Ciência da Lógica - obra de Hegel
ECF	Enciclopédia das Ciências Filosóficas
CRP	Crítica da Razão Pura
SCB	Sociedade Civil Burguesa

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	9
2 HONNETH E A REATUALIZAÇÃO DA FILOSOFIA SOCIAL DE HEGEL	16
2.1 HEGEL E A RUPTURA EPISTEMOLÓGICA	23
2.2 A RELAÇÃO DO MOVIMENTO DAS CONSCIÊNCIAS EM HEGEL	28
2.3 O DESENVOLVIMENTO DAS CONSCIÊNCIAS NAS ESFERAS DA ETICIDADE	36
3 HONNETH E A LIBERDADE: A REATUALIZAÇÃO DE UM CONCEITO DE HEGEL ..	47
3.1 A REATUALIZAÇÃO DO CONCEITO DE RECONHECIMENTO DE HEGEL.....	54
4 A EFETIVIDADE E RECONHECIMENTO: CONDIÇÕES SOCIAIS DA ETICIDADE	60
4.1 O CONCEITO DE ESTADO ÉTICO	64
4.2 A IDEIA DE INTERESSE COMUM EM HEGEL.....	76
4.3 O ESTADO ÉTICO EM HEGEL COMO A EXPRESSÃO EFETIVA DA LIBERDADE ...	81
4.4 CONCEITO DE VONTADE COMO FUNDAMENTO PARA LIBERDADE EM HEGEL .	91
4.5 REATUALIZAÇÃO CRÍTICA DO CONCEITO DE ETICIDADE DE HEGEL	97
5 AMOR: AUTOCONFIANÇA E A LIBERDADE INDIVIDUAL	109
5.1 A DIMENSÃO DO AMOR ENQUANTO ESSÊNCIA PARA A LIBERDADE	130
6 CONCLUSÃO.....	146
REFERÊNCIAS	156

1 INTRODUÇÃO

A presente dissertação de mestrado tem o objetivo de aprofundar a compreensão da filosofia social hegeliana por meio da análise e reatualização proposta pelo filósofo contemporâneo Axel Honneth. O intuito é desvelar as nuances da relação entre Hegel e Honneth, e abordar a teoria do reconhecimento em torno do Amor, apresentando as interfaces e diferenças das abordagens sobre o tema de Axel Honneth e Hegel. O ponto inicial explorando é a ruptura epistemológica presente na filosofia de Hegel, assim como a complexa rede de desenvolvimento das consciências nas esferas da eticidade. Este estudo, portanto, será dividido em seções que abordarão aspectos específicos dessa relação dialógica entre os pensadores.

A Filosofia social de Hegel é uma das mais significativas e influentes correntes de pensamento na tradição filosófica ocidental. O sistema de pensamento hegeliano desempenhou um papel crucial na formação do entendimento contemporâneo das relações sociais e da ética, e suas influências continuam a reverberar nos debates filosóficos atuais. Esta dissertação de mestrado se propõe a realizar uma análise da filosofia social de Hegel, com ênfase na esfera do amor, a partir da perspectiva crítica de Axel Honneth. Sob o título “Honneth: A Reatualização da Filosofia Social de Hegel a Partir da Esfera do Amor”, esta pesquisa pretende explorar as contribuições de Honneth para a compreensão da filosofia social hegeliana. Partindo da leitura de que Honneth ao reatualizar conceitos-chave da Filosofia Ética hegeliana engendra a sua teoria ética de luta por reconhecimento. Veremos como e por que Honneth retoma a ideia do jovem Hegel no período de Jena na obra *Fenomenologia do Espírito* (1807). Nesta obra, Hegel apresenta, por meio de seu sistema dialético, as categorias e o fundamento do que será desenvolvido por ele posteriormente na *Filosofia do Direito*, ou seja, o conceito de eticidade (HEGEL, 2002). A interpretação de Honneth sobre o pensamento de Hegel nos proporciona uma análise crítica das relações da dimensão do Amor e de como liberdade, reconhecimento e ética social podem ser pensadas na contemporaneidade.

O desafio proposto é o de compreender como Honneth reinterpreta conceitos hegelianos fundamentais, como reconhecimento e liberdade, à luz das

dinâmicas sociais contemporâneas, nas quais o amor desempenha um papel crucial. Ao longo da história da filosofia, Hegel emergiu como um pensador fundamental na tradição do pensamento social e político. No entanto, sua filosofia apresenta desafios conceituais que precisam ser adaptados e reformulados para serem aplicados aos contextos atuais. Honneth emerge como um intérprete contemporâneo valioso, cujo trabalho oferece insights profundos sobre como a esfera do amor pode ser uma chave para entender as questões de reconhecimento e liberdade na sociedade contemporânea.

A Filosofia social de Hegel é um marco fundamental na tradição do pensamento filosófico, cuja influência ressoa ao longo da história da Filosofia. No entanto, a sua interpretação e aplicação contemporânea têm sido objeto de inúmeras discussões e debates. Este estudo se propõe a analisar alguns aspectos que fundamenta a reatualização a filosofia social de Hegel a partir da perspectiva de Axel Honneth, em especial análise da dimensão do Amor. Neste contexto, exploraremos a significativa contribuição de Axel Honneth para a compreensão mais ampla da reatualização da filosofia social de Hegel, fundamentando nossa análise na dimensão do Amor.

Pretende-se, deste modo, mostrar que a reatualização da teoria da eticidade hegeliana por Honneth não é apenas um pressuposto teórico, mas sim uma reatualização do sistema dialético e da teoria ética hegeliana apresentada na Filosofia do Direito. Honneth constrói uma teoria de reconhecimento que se destaca pela noção de alteridade do outro no externo, enfatizando a necessidade do reconhecimento intersubjetivo. Por isso, o Amor se constitui como um dos elementos essenciais para a superação dos conflitos e paradoxos próprios das relações intersubjetivas na contemporaneidade.

Esta dissertação busca, portanto, esclarecer como as teorias de Hegel, particularmente em relação à eticidade e ao Estado ético, são reaproveitadas e enriquecidas por Honneth, ao incorporar a dimensão do Amor na sua teoria de luta por reconhecimento. A análise das transformações e reinterpretações desses conceitos é fundamental para compreendermos as complexidades da sociedade atual, na qual as relações interpessoais, os valores morais e as questões de reconhecimento desempenham papéis cada vez mais proeminentes. Além disso, este estudo visa aprofundar a compreensão da relação entre o indivíduo e a sociedade, abordando a autoconfiança e a liberdade individual

como componentes fundamentais na esfera do amor, enriquecendo, assim, o diálogo filosófico e contribuindo para o desenvolvimento de uma filosofia social relevante e contemporânea.

A linha metodológica adotada nesta dissertação de mestrado segue uma abordagem interdisciplinar, englobando análise textual, hermenêutica filosófica e revisão crítica da literatura. A presente dissertação se baseia em uma metodologia que busca ampliar a compreensão da reatualização da filosofia social de Hegel realizada por Axel Honneth, a partir da análise filosófica comparativa e intercultural da ideia de Amor em Hegel e Honneth. A pesquisa inicia-se com uma análise exegética detalhada das obras de Hegel, centrando-se nas nuances da filosofia social, em particular na relação entre consciência, racionalidade e ética. Posteriormente, a reatualização proposta por Axel Honneth é examinada de modo amíúde, utilizando métodos hermenêuticos para interpretar e contextualizar a sua interpretação e suas contribuições em relação ao pensamento hegeliano. Além disso, a pesquisa incorpora uma extensa revisão crítica da literatura, abrangendo fontes primárias de Hegel e Honneth, mas também de fontes e secundárias relevantes, a fim de contextualizar e enriquecer a compreensão de como o pensamento hegeliano engendrou a crítica de Honneth a Hegel.

Uma das questões centrais para compreender a ideia de reatualização é saber por que, segundo Honneth, Se, sem a dimensão do Amor como uma condição do reconhecimento social, não seria possível alcançar uma forma política que garanta a liberdade individual?

Ao reconstruir os argumentos das dimensões que compõem a gramática moral de Honneth, veremos que o modo pelo qual ele tem em vista alcançar o reconhecimento passa por um entendimento “justo” das relações afetivas expressas no Amor, bem como sua relação com o direito na luta pela autoestima social. A gramática moral de Honneth será desenvolvida no último capítulo, a partir da abordagem da dimensão do Amor.

Na sequência, mostra-se que a construção dos argumentos da elaboração acerca do Amor e do reconhecimento, segundo a nossa leitura, procurará expor as semelhanças e diferenças entre as dimensões do Amor da teoria do reconhecimento de Honneth com a teoria da eticidade de Hegel.

Para aprofundar essa questão e outras, é necessário expandir o campo e os objetos de análise deste trabalho, pois essas questões são abordadas como objetivos específicos. Um dos aspectos abordados nos primeiros capítulos é a ideia de efetividade em Hegel, a qual é um dos pilares do conceito de Estado ético hegeliano, que está intrinsecamente ligada ao conceito de racionalidade. No entanto, esses conceitos e categorias hegelianas são recuperadas como uma estratégia argumentativa para a construção das possíveis respostas a questão do Amor entre outras análises, que se concentram em alguns aspectos específicos, a saber, a ideia de normatividade ética.

Essa metodologia utilizada compreende um interesse especial em examinar como a ruptura epistemológica de Hegel desempenha um papel teórico na reatualização do conceito de eticidade por Honneth. No estudo do Capítulo II, analisa-se a ordem lógica das categorias hegelianas e a ruptura epistemológica. Esse aspecto faz-se necessário para interpretar até que ponto a hipótese geral sobre a continuidade e a ruptura de Honneth com o sistema filosófico de Hegel está indissociavelmente ligada à ideia de reatualização do conceito de eticidade como base para a formulação de sua teoria de reconhecimento.

Verificar-se-á ao demonstrar a reatualização empreendida por Honneth, com destaque para as categorias dialéticas como fundamento primordial desta análise filosófica que ele aborda de forma crítica a teoria da Eticidade de Hegel para explicar não somente específico a estreita relação entre a sua filosofia social e o sistema filosófico de Hegel, mas também delinea as restrições inerentes dessa influência do sistema hegeliano nas objeções formuladas, por Honneth, tanto em relação ao sistema quanto à teoria ética de Hegel.

A dialética hegeliana, portanto, é fonte para entendimento da dimensão do Amor, o justifica a necessidade de recuperamos e examinamos como que os conceitos e as categorias, da dialética de Hegel, são apropriados, abordados e reatualizados por Honneth. Um aspecto teórico e filosófica importante desenvolvido nesse trabalho é a relação entre a ideia de efetividade no conceito de Estado ético de Hegel e a ideia de reconhecimento em Honneth. Isso inclui examinar a objeção de Honneth ao §260 da FD de Hegel, que afirma que “O Estado é a efetividade da liberdade concreta”. A relação entre a ideia de efetividade e o conceito de Estado ético de Hegel com a ideia de reconhecimento em Honneth precisa ser melhor desenvolvida para compreender sua objeção.

Essa abordagem envolve uma análise comparativa e interpretativa dos comentários de acadêmicos tanto latino-americanos quanto europeus sobre o problema investigado, que enriqueceram o estudo com perspectivas interculturais e abordagens teóricas diversas. Essa abordagem metodológica visa proporcionar uma análise holística e aprofundada, permitindo uma reconstrução crítica da filosofia social de Hegel à luz das perspectivas contemporâneas de Axel Honneth.

Para atingir esse objetivo, adotamos uma análise abrangente e contextualizada, fazendo uso da contribuição de comentadores, mas sobretudo uma leitura nos textos dos originais traduzidos de Hegel e Honneth. Essa metodologia intercultural se alinha com a complexidade do objeto de estudo, enriquecendo a análise e a discussão ao considerar diversas perspectivas acadêmicas e culturais, mas buscando uma linha de interpretação dos filósofos.

O primeiro capítulo desta dissertação aborda a filosofia social de Hegel e sua ruptura epistemológica, destacando a importância dessa quebra de paradigma para a evolução do pensamento filosófico. Além disso, investiga a relação intrínseca entre o movimento das consciências e a racionalidade na obra hegeliana, visando estabelecer as bases conceituais necessárias para a compreensão da esfera do amor no contexto hegeliano.

O segundo capítulo concentra-se no desenvolvimento das consciências nas esferas da eticidade, analisando como Hegel concebe a evolução das relações sociais e morais em sua filosofia social. Essa análise prepara o terreno para a compreensão mais aprofundada das contribuições de Axel Honneth para a reatualização desses conceitos na contemporaneidade. No Capítulo II, aborda-se o conceito de vontade em Hegel com base em sua crítica ao contratualismo. A ideia central é analisar como Hegel refuta a teoria do Estado de Rousseau no §258 da “Filosofia do Direito”. Observa-se se é possível estabelecer um paralelo metodológico entre a crítica de Hegel ao contratualismo e os fundamentos filosóficos de Honneth em sua crítica à eticidade.

O terceiro capítulo da dissertação concentra-se na abordagem de Axel Honneth em relação à liberdade, reatualizando o conceito de reconhecimento de Hegel. Nossa análise buscará destacar como essa perspectiva crítica de Honneth influencia a interpretação da filosofia social hegeliana, fornecendo uma visão mais ampla e atualizada das implicações do pensamento hegeliano em

relação aos desafios contemporâneos da sociedade e da política. Através desta investigação, esperamos contribuir para uma compreensão mais rica e complexa da filosofia de Hegel, bem como para o debate filosófico em torno dos conceitos de liberdade, estado e história na atualidade.

O quarto capítulo examina as condições sociais da ética na obra de Hegel, analisando o conceito de Estado ético, a vontade geral como fundamento da ética, a ideia de interesse comum e a expressão efetiva da liberdade no contexto hegeliano. Nesse ponto, a reatualização crítica do conceito de eticidade é fundamental para uma compreensão mais precisa das relações sociais.

Na sequência analisaremos os fundamentos filosóficos de Honneth ao introduzir a existência da dimensão do Amor na “essência política” da sociedade civil burguesa e como essa dimensão consegue compreender a abstração de algo sem essência em sua existência social. Aqui, a compreensão das categorias da lógica hegeliana instrumentaliza a análise, pois o existir do Amor enquanto uma negação de si mesmo é um existir que se manifesta na luta por reconhecimento como “essência política”, resultando na derrubada da ideia de Amor de Hegel na sociedade moderna e na necessidade de diagnosticar a natureza desse Amor contemporâneo para estabelecer os laços afetivos de reconhecimento, visando a conquista da liberdade.

Essa releitura baseia-se na contradição insolúvel entre o Estado e a sociedade civil burguesa. Observa-se como Honneth conduz seu argumento sobre o Amor e, com sua concepção de filosofia social, aborda a necessidade do reconhecimento de modo distinto da teoria da eticidade hegeliana. A teoria do Estado de Hegel, ao determinar o predomínio do Estado, argumenta que há uma identidade entre o Estado e a sociedade civil burguesa. O reconhecimento ocorre nas esferas dos particulares com o universal, ou seja, dos interesses da sociedade civil burguesa que são superados no Estado ético.

Assim, haveria uma fusão, pois o Estado ético hegeliano seria a sociedade civil burguesa. Essa identidade resulta da ideia de suprassunção (“aufhebung”) de Hegel, pois os interesses singulares e particulares se efetivam no universal representado pelo Estado, onde a superação das diversidades e das formas de separação entre as esferas da eticidade são expressas.

Por fim, o quinto capítulo se dedica à esfera do amor, analisando como o amor contribui para a autoconfiança e a liberdade individual. Este capítulo

encerra a tese, conectando o papel do amor na filosofia social de Hegel à reatualização proposta por Honneth. No último capítulo deste estudo, delinear-se-á uma análise crítica acerca da concepção hegeliana de eticidade, destacando-se, ademais, a centralidade do conceito de Amor na elaboração da teoria de reconhecimento de Honneth. A intenção é evidenciar a importância da filosofia de Honneth no enfrentamento das questões sociais contemporâneas. O impacto do legado da teoria do reconhecimento de Honneth como uma nova concepção na esfera da filosofia social manifestou-se primordialmente como um prosseguimento do desenvolvimento dos pensadores da Escola de Frankfurt, que, por sua vez, recuperaram e revitalizaram o domínio da Dialética de Hegel.

A análise da fundamentação da concepção de reatualização tal como delineada por Honneth fornece um arcabouço para a reflexão e a concepção de estruturas sociais e políticas, por meio de um fundamento essencial, o Amor, representando este último com o cerne das interações humanas.

A obra “A Luta por Reconhecimento” representa um marco na nova perspectiva da filosofia social, comprometida com a transformação da concepção da história, rompendo com a concepção formal das relações políticas de Hegel. Honneth propõe um modo de pensar filosofia capaz de promover mudanças no modo de vida e na realidade, em oposição ao desenvolvimento mistificado da teoria da Eticidade de Hegel.

Será trabalho o conceito de Amor em Honneth da teoria honnethiana, destacando a compreensão do reconhecimento afetivo como condição para superar as patologias sociais resultantes do desrespeito. Nesse contexto, examinaremos como a valorização e a promoção do reconhecimento afetivo, representada pelo Amor, podem fornecer condições propícias para contrapor e reduzir as patologias sociais que advêm da desconsideração das necessidades e dos direitos dos indivíduos na nossa sociedade.

O reconhecimento recíproco da autoconfiança (Amor) e do autorrespeito (Direito) precisa se efetivar honnethianamente nas distintas dimensões sociais, permitindo que o indivíduo expresse sua liberdade individual por meio da autodeterminação e autorrealização, sendo essa a condição essencial para a realização solidária das liberdades nas sociedades contemporâneas.

Dessa forma, a dissertação “Honneth: A Reatualização da Filosofia Social de Hegel a Partir da Esfera do Amor” se propõe a fornecer uma análise

abrangente, contribuindo para a compreensão contemporânea das complexas relações entre liberdade, reconhecimento e ética social a partir do prisma do amor, conforme proposto por Axel Honneth. E, o reconhecimento mútuo em cada dimensão das esferas sociais, especialmente o Amor, como um conceito político essencial de autorrealização da liberdade nos tempos que vivemos.

2 HONNETH E A REATUALIZAÇÃO DA FILOSOFIA SOCIAL DE HEGEL

Na obra *Sufrimento de indeterminação: uma reatualização da Filosofia do Direito de Hegel*, Honneth discorre sobre três questões fundamentais na sua leitura da Filosofia Direito de Hegel (1770 – 1831) que auxiliam na compreensão de dois conceitos, o reconhecimento e o Amor, além da interconexão entre esses conceitos. Veremos como e por que Honneth retoma a ideia do jovem Hegel no período de Jena na obra *Fenomenologia do Espírito* (1807). Nessa obra, Hegel apresenta, por meio de seu sistema dialético, as categorias e o fundamento do que será desenvolvido por ele posteriormente na Filosofia do Direito, ou seja, o conceito de eticidade (HEGEL, 2002).

A necessidade de uma teoria do reconhecimento que se alinhe à concepção de vida ética conforme delineada pelo jovem Hegel. Uma concepção de vida ética deve ser central para uma teoria crítica eficaz do reconhecimento, pois se relaciona intrinsecamente com a racionalidade do todo social e a crítica imanente dessa racionalidade. Em outras palavras, para que uma teoria do reconhecimento seja eficazmente crítica, ela deve não apenas reconstruir a racionalidade da sociedade, mas também ser capaz de criticá-la de dentro.

Miriam Madureira,¹ em seu artigo: *Reconocimiento y crítica: apuntes sobre la obra reciente de Axel Honneth* (2017), faz uma crítica a teoria de Honneth e aponta que a teoria do reconhecimento de Honneth é insuficiente para

¹ Parece-me que apenas uma teoria é possível de reconhecimento como teoria crítica (nos sentidos implícitos aqui de reconhecimento e crítica) a partir de uma concepção de vida ética que manter todo o significado e lugar que aquela concepção teve na teoria do jovem Hegel (e nem tanto, por razões que ficarão claras, na de Hegel "maduro") - em particular, a partir de uma concepção que mantém a relação necessária entre a questão da racionalidade do todo social que é reconstruída e a crítica imanente dessa mesma racionalidade. Por não deixando clara a necessidade dessa relação e suas consequências, a teoria o reconhecimento de Honneth falha, na minha opinião, em desenvolver todo o seu potencial e dissocia conhecimento e crítica. (MADUREIRA,2017, p.239, Tradução nossa)

evidenciar claramente a relação essencial entre reconhecimento e crítica, resultando em uma desconexão entre conhecimento e crítica. Segundo ela, a ideia de que a teoria do reconhecimento, para ser verdadeiramente crítica, deve fundamentar-se em uma compreensão profunda da vida ética, que informa e molda nossa compreensão da sociedade e suas estruturas.

Para tanto, estamos propondo compreender a essência da influência do sistema de pensamento de Hegel na formulação da teoria de Honneth. Será necessário entender distinção entre o jovem Hegel e o Hegel “maduro”, o que indica que as reflexões do primeiro sobre a vida ética e o reconhecimento são mais relevantes ou pertinentes para este argumento do que as do último. Este aspecto sugere uma análise mais detalhada dos diferentes períodos do pensamento hegeliano e de como suas ideias evoluíram ao longo do tempo.

A importância de uma teoria do reconhecimento estar enraizada em uma compreensão profunda da vida ética, conforme concebida pelo jovem Hegel, para que possa efetivamente desempenhar um papel crítico na análise e transformação da sociedade.

Na obra “Sofrimento de Indeterminação: Uma Reatualização da Filosofia do Direito de Hegel”, Honneth apresenta três conceitos fundamentais que são cruciais para a compreensão profunda dos conceitos de reconhecimento e Amor, bem como para a compreensão da interconexão entre eles. Primeiramente, Honneth destaca a noção de “liberdade objetiva”, que representa a autonomia do indivíduo na esfera social, onde o reconhecimento desempenha um papel central. Em segundo lugar, ele explora a ideia de “universalidade do direito”, referindo-se à universalidade dos direitos e à sua aplicabilidade igualitária a todos os membros da sociedade, ressaltando a dimensão normativa do reconhecimento. Por fim, Honneth aborda a concepção de “solidariedade”, que representa a conexão afetiva e emocional entre os indivíduos, particularmente destacada no conceito de Amor, evidenciando a importância desse afeto nas relações humanas e na construção do tecido social. A análise desses três conceitos lança luz sobre a complexa trama filosófica de Honneth, forneceu uma base conceitual robusta para sua Teoria do Reconhecimento e sua abordagem sobre a dinâmica social e política.

Honneth conduz uma leitura da Filosofia do Direito de Hegel de 1820 em seu texto “Sofrimento de Indeterminação” de 2001, apresentando três questões

principais. A primeira perspectiva é a necessidade de reatualizar a filosofia política e social de Hegel, culminando na sua Teoria do Reconhecimento, como manifestada na obra “Luta por Reconhecimento: A Gramática Moral dos Conflitos Sociais”, publicada em 1992.

A segunda questão é a análise das patologias sociais ao examinar o diagnóstico dos sofrimentos de indeterminação das liberdades individuais. Por fim, a terceira questão aborda como a reconstrução normativa pode estabelecer a liberdade dos indivíduos por meio do reconhecimento das relações sociais afetivas.

A reatualização proposta por Honneth na filosofia social confronta-se com a problemática de uma teoria de justiça do reconhecimento. A análise parte da crítica das patologias sociais para compreender como essas relações sociais afetivas podem ou não se dissolver nessa reconstrução normativa. Por essa razão, a recuperação da ideia de eticidade hegeliana torna-se tão necessária para compreendermos a dimensão do reconhecimento e do conceito de Amor em Honneth, como uma reatualização da filosofia política de Hegel, como veremos mais adiante.

O problema da liberdade individual surge para Honneth ao considerar as normas nas esferas da eticidade que garantam a satisfação individual dos sujeitos coletivamente. Para Honneth, a questão da liberdade individual emerge como um problema central ao considerar a interação das normas nas esferas da eticidade. O cerne dessa preocupação reside na tensão intrínseca entre a realização das aspirações individuais e a construção de um ambiente social no qual os direitos e interesses de todos sejam respeitados e protegidos. Nesse contexto, Honneth destaca a importância de normas que promovam não apenas a liberdade individual, mas também a justiça social e a igualdade, de modo a evitar conflitos e injustiças que possam surgir quando as aspirações individuais colidem mutuamente ou com os interesses coletivos. A busca por um equilíbrio entre a liberdade individual e a justiça social representa, assim, um desafio essencial na construção de uma sociedade na qual os indivíduos possam realizar plenamente suas potencialidades, sem prejudicar os direitos e a dignidade de outros membros da comunidade.

Nos primeiros capítulos do livro, Honneth descreve a dependência da autonomia em relação às condições intersubjetivas, ou seja, do reconhecimento.

O reconhecimento, para Honneth, não se refere exatamente à cultura ou à identidade, mas deve ser compreendido como uma expectativa recíproca de comportamentos que mutuamente formam as condições intersubjetivas. Ele é composto pela ideia de considerar as relações subjetivas a partir da ação e de suas interações práticas, e apenas da expectativa recíproca desses comportamentos no contexto de agir social. Dessa forma, o reconhecimento se efetiva no mundo como uma autonomia na forma de ação de reconhecimento.

Essa é uma ideia que Honneth reatualiza, mas que simultaneamente a desenvolve dando continuidade à formulação hegeliana de Eticidade, no qual as relações intersubjetivas nas e das esferas, da família, sociedade civil burguesa e o Estado estabelecem os pressupostos normativos para o reconhecimento. Pois, a liberdade individual e a autonomia estão inseridas num contexto histórico e social que constituem indissociavelmente a sua natureza e a sua materialidade.

As diferentes formas de pensar, o reconhecimento e a eticidade, em Hegel, mostra um gradiente de independência do indivíduo, na qual a liberdade se efetiva constituída no e pelo indivíduo de modos distintos que esse sujeito se encontra interligado em cada uma das esferas da eticidade nas suas relações sociais. Portanto, a constituição de uma vida digna e a liberdade está vinculada a uma concepção de eticidade que consiga corresponder satisfatoriamente a condições para reconhecimento pleno dos indivíduos na sociedade moderna em Hegel.

Em Hegel a unidade no Estado é produto da distinção da tridimensionalidade das esferas da eticidade (singularidade, particularidade e universalidade). A subordinação e dependência diante do Estado, das esferas da família, e da sociedade civil burguesa é o que garante a liberdade concreta que se efetiva como Estado ético, por ser resultado da superação das categorias da abstração e da negação.

No entanto, essa noção de Estado como a suprassunção “*aufhebung*”, enquanto síntese dessas categorias; abstração e negação. Em Honneth aparece como uma base real da contradição na luta por reconhecimento.

Honneth se apropria da ideia de reconhecimento de Hegel, uma vez que ele desenvolve sua teoria como um a continuidade à formulação hegeliana, na qual os conflitos de interesses singulares e particulares são direcionados ao

universal, não como resultado de uma luta entre indivíduos isolados uns dos outros pela autoconservação.

Honneth desenvolve sua crítica ao conceito de reconhecimento hegeliano, fundamentando que Hegel não teria desenvolvido completamente o potencial dessa formulação para abordar as contradições das relações sociais. De acordo com Honneth, Hegel teria se distanciado desse modo de pensar o reconhecimento, pois seu conceito estaria limitado à formação da consciência de si mesma, com base em uma lógica filosófica que reconcilia os interesses conflitantes da família e da sociedade civil burguesa por meio de sua ideia de Estado ético. Esta crítica de Honneth está inserida no desenvolvimento da Teoria Crítica da Sociedade como um processo que decorre da Escola de Frankfurt.

A incursão e a apropriação das categorias dialéticas de Hegel por Honneth instrumentalizam sua aceitação e compreensão da ideia hegeliana da sociedade civil burguesa como uma abstração. A sociedade civil burguesa é considerada uma abstração, uma vez que está desvinculada dos pressupostos lógicos necessários para a compreensão como uma das esferas que compõem a eticidade hegeliana.

A categoria da abstração² é empregada para explicar a ideia de sociedade civil, enquanto a categoria da negação se manifesta por meio da interdependência das relações entre as esferas do particular e do singular, estabelecendo-se na unidade e no reconhecimento das consciências nas diferentes dimensões da eticidade. Hegel trata o indivíduo como um eu singular que faz parte de um grupo, que, por sua vez, integra uma particularidade pertencente à universalidade. Esse indivíduo se submete e contribui para a unidade suprassumida representada pelo Estado.

Honneth critica Hegel, mas reatualiza esse conceito como uma crítica da filosofia social hegeliana do reconhecimento. Aqui reside uma das principais questões relacionadas à ideia de reconhecimento em Hegel, nomeadamente a categoria da negação. A compreensão da negação como uma realização plena das faculdades, uma noção de igualdade das consciências no desenvolvimento do espírito objetivo. A ideia filosófica de Hegel remete a uma nova síntese, uma

² Que a partir de regras ou instruções para a ação “objetivadas”, imposta do exterior para o sujeito, não se pode obter qualquer tipo de efeito prático. Um efeito prático — i. e., uma influência na ação do sujeito — somente poderia ser esperado de contextos que contêm uma espécie de harmonia integral, inclusive do sujeito individual. (MADUREIRA, 2009, p. 44).

elevação a um novo patamar, através da negação da negação, que é uma forma de superar o estágio anterior. É o conteúdo operando inseparavelmente em todas aos aspectos sociais e políticos ao longo da história.

É importante notar que Hegel elabora a ideia de Estado como: “ela é a ideia universal enquanto gênero e potência absoluta, contra os Estados individuais, o espírito em que se dá sua efetividade no processo da história mundial” (HEGEL, 2010, p. 234). É possível verificar que essas duas noções compõem a formulação e sustentam a ideia de Estado ético. Na passagem da Enciclopédia das Ciências Filosóficas, é no §213 que Hegel apresenta o conceito e a sua relação com a realidade, fornecendo-nos um caminho para entender o que é a ideia. Esse é um termo central de seu sistema de pensamento. Hegel afirma:

A ideia é o verdadeiro em si e para si, a unidade absoluta do conceito e da objetividade. Seu conteúdo ideal não é outro que o conceito em suas determinações, seu conteúdo real é somente a exposição do conceito, que ele se dá na forma de um ser-aí exterior; e estando essa figura excluída na idealidade do conceito, na sua potência, assim se conserva na ideia (HEGEL, 1995, p. 348).

A ideia, portanto, é a síntese da unidade objetiva das categorias da dialética que justificam as noções de imanência e absoluto. Consiste em afirmar que esse será o modo pelo qual Hegel sedimenta o desenvolvimento de seu pensamento ético na Filosofia do Direito e expressa-o no conceito de “Eticidade”.

De modo que a ideia é a unidade que se estende às categorias do conhecimento especulativo em diferentes momentos. Na transição de uma categoria para outra, nos aspectos do real e na passagem para o espírito objetivo, encontramos a moralidade, o direito abstrato e a sua efetivação na Eticidade. Isso pressupõe não apenas a utilização dessas categorias como método, mas também a sua demonstração como conteúdo do conhecimento das categorias lógicas (vir-a-ser, efetividade) e dos momentos lógicos dessas categorias lógicas (entendimento, dialética e especulação).

Os momentos lógicos operam na compreensão hegeliana do ser, do nada e do devir, que devem ser vistos em movimento. A ideia hegeliana sedimenta o conceito de vir-a-ser e está indissociavelmente ligada à noção de *aufhebung*. A ideia em Hegel é a representação do que se suprassume, dos conceitos de ser

e de nada, e relaciona-se ao se negar a imobilidade da classificação ser e não ser.

Em Hegel, ser e não ser não são a mesma coisa, mas conservam suas propriedades de ser e de não ser; no entanto, ao considerá-los em movimento, eles se apresentam em um sentido mais elevado. Assim, o conteúdo e a forma se suprassumem e se engendram, e novos conteúdos e formas se constituem no vir-a-ser do outro.

Esse é um ponto importante para compreendemos o sistema dialético de Hegel como uma ruptura epistemológica com a filosofia desenvolvida na modernidade, a noção de *aufhebung* se apresenta como uma espécie de “operador” filosófico, ou como uma metacategoria³ que não só dá sentido dialético na relação das suas categorias, mas que interconecta-se com todo o desenvolvimento do seu sistema de pensamento, desde do movimento das consciências nas passagens do espírito subjetivo ao absoluto, mas, sobretudo, fundamenta a ideia da eticidade, que o Estado como imanente e absoluto (PERTILLE, 2008).

A noção de ideia em Hegel não pode ser tomada como um sinônimo de pensar, nem como uma simples operação de cálculo racional subjetivo do entendimento. A ideia em Hegel é algo objetivo que se efetiva no mundo diante de suas contradições, o que nos possibilita compreender melhor o conceito de negação no âmbito do desenvolvimento das consciências na esfera da eticidade no espírito objetivo.

Tanto a noção de ideia que sustenta o conceito de eticidade quanto a metacategoria de suprassunção (*aufhebung*) se apresentam como uma questão de método e conteúdo na apropriação e reatualização desenvolvida por Honneth. No aspecto metodológico, é necessário compreender a dialética hegeliana, a

³ De fato, na língua alemã, o verbo *aufheben* possui os sentidos de “levantar” (levantar algo ou levantar-se, apanhar algo do chão, levantar a mão, *Heben Sie die Hände auf, wenn Sie diesen Vortrag verstehen!* fazer a criança se levantar do chão; e também no sentido figurado de levantar o cerco, levantar-se da mesa), “suprimir” (abolir, revogar uma lei, anular um contrato, desbloquear; *das eine hebt das andere nicht auf*, uma coisa não anula a outra; *sich (gegenseitig) aufheben*, anular-se reciprocamente) e “guardar” (conservar, colocar de lado, sinônimo de *aufbewahren*): *sie hebt alles auf*, ela guarda tudo; *sich (dat) etw bis zum Schluß aufheben*, guardar alguma coisa para o fim; e também no sentido figurativo em *gut, schlecht aufgehoben sein*, estar ou não estar em boas mãos; *bei ihr ist er gut aufgehoben*, com ela, ele está em boas mãos; *dein Geheimnis ist gut (sicher) bei mir aufgehoben*, comigo teu segredo está bem guardado (PERTILLE, 2008, p. 63).

ideia de *aufhebung* e a suprassunção das categorias do sistema de Hegel, especialmente a abstração e a negação, impactam na formulação da ética hegeliana e de sua teoria do Estado.

2.1 HEGEL E A RUPTURA EPISTEMOLÓGICA

As categorias lógicas hegelianas não se aplicam como um resultado geométrico ou um método de simples aplicação de inferências subjetivas baseadas em determinações metafísicas. Pelo contrário, Hegel, com a *aufhebung*, está interessado em conhecer o mundo por meio do reconhecimento das consciências, ou seja, como um processo que se nega, se conserva e se engendra enquanto novo projeto científico.

Em síntese, na noção dialética hegeliana, a *aufhebung* é um momento próprio do real, que se expressa na categoria da negação, mas a ultrapassa, pois o que é negado não é eliminado, como toda a filosofia até aquele momento. Hegel expressa essa perspectiva de pensamento ao estabelecer uma identidade, ainda que formal, entre o valor do conceito de reconhecimento e a compreensão como um diagnóstico de nosso tempo.

Como o conceito de reconhecimento pode ser compreendido como uma reatualização das características da consciência de modo geral na contemporaneidade?

Neste tópico, nos interessa resgatar o que Hegel propõe na Fenomenologia do Espírito, ao ir além da simples investigação das vivências da formação da consciência. Hegel transcende desde a forma mais primitiva, como consciência sensível, em direção à racionalidade dialético-especulativa. Esse é o método pelo qual há um processo de consciência que se transforma por meio de diversas figuras da consciência (HEGEL, 2002).

Esse método se apresenta como dialético imanente, desenvolvido para compreender a forma do todo, do universal e do absoluto. Hegel apresenta esse novo método como uma perspectiva para pensar a epistemologia, ou seja, as categorias de uma teoria da racionalidade do conhecimento enquanto formação do fundamento mais elevado do saber. É um movimento de compreensão do mundo, das consciências que se reconhecem em si e para si.

Nesse contexto, é interessante recuperar a essência da ruptura epistemológica hegeliana com a filosofia kantiana, pois ela nos fornece suportes teóricos significativos para entender e interpretar melhor a influência de Hegel em Honneth. A ruptura de Hegel com Kant está na base do pensamento hegeliano e, posteriormente, no modo como Honneth desenvolverá sua teoria crítica do reconhecimento.

A ruptura epistemológica hegeliana, desenvolvida na Fenomenologia do Espírito, tem influência na filosofia política de Hegel, que, por sua vez, impacta no modo crítico da apropriação e na produção teórica nas obras de Honneth, como “Sofrimento de indeterminação: uma reatualização da Filosofia do Direito de Hegel” (2001) e “Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais” (1992).

Hegel segue a tradição da filosofia crítica do idealismo alemão ao desenvolver, na Fenomenologia do Espírito, a ideia de ruptura epistemológica com a filosofia moderna. Ele apresenta um novo projeto teórico para a filosofia, ou seja, a ideia de desenvolvimento do espírito.

Estaríamos diante de um paradoxo, pois Hegel segue o desenvolvimento do idealismo entre “escolas filosóficas”. No entanto, Honneth, em sua ideia de reatualização, submete o sistema dialético hegeliano a uma análise crítica. Ele compreende que Hegel expande sua formulação do sistema filosófico. Podemos observar que Honneth se apropria da dialética hegeliana concebendo-a como forma e conteúdo indissociáveis, não como um sistema filosófico que valida sua teoria de Estado nos limites da filosofia ética e política.

Por isso, a nova concepção da Fenomenologia, certamente superior do ponto de vista do método, teve o efeito de um corte profundo na trajetória do pensamento de Hegel; ela lhe obstruiu daí em diante o recurso a mais forte de suas antigas intuições, o modelo, ainda inacabado, da “luta por reconhecimento”. Consequentemente, nas grandes obras que iriam se seguir, não se encontram senão sinais de uma reminiscência do programa perseguido em lena: mas nem o conceito intersubjetivista de identidade humana, nem a distinção de diversos media de reconhecimento, nem a diferenciação correspondente de relações de reconhecimento gradualmente escalonadas, nem muito menos a ideia de um papel historicamente produtivo da luta moral voltam a assumir uma função sistemática na filosofia política de Hegel (HONNETH 2003, p. 114).

Como é possível perceber, Honneth concebe o sistema de Hegel como em processo a ser reatualizado, uma vez que a sua teoria de reconhecimento se

desenvolve de modo intrínseco ao sistema filosófico hegeliano como herdeiro direto da formulação hegeliana da ruptura epistemológica à filosofia moderna. Hegel apresenta na Fenomenologia do Espírito um sistema dialético para pensar as contradições, no qual os conceitos e as categorias estão dispostos de forma lógica e não analítica. Sua teoria do conhecimento se desenvolve por meio de formulações que compõem tanto sua afirmação ontológica com novas categorias quanto uma reatualização da teoria epistemológica da tradição filosófica do idealismo alemão. Hegel propõe pensar um sistema dialético, e é esse o foco da interpretação de Honneth para repensar o conceito de eticidade hegeliana (HEGEL, 2002). Ao identificar até que ponto a ideia dialética da ruptura epistemológica engendra os argumentos que fundamentam a compreensão do motivo pelo qual a dimensão do Amor foi colocada em segundo plano por Hegel, segundo Honneth. Essa objeção de Honneth está no centro de sua crítica ao Estado ético de Hegel, argumentando que o Estado ético é concebido como uma esfera decisiva e determinante da ação humana. Isso pode parecer paradoxal em um texto que afirma o domínio da sociedade civil sobre o Estado.

Esta interpretação, portanto, requer uma leitura aprofundada do sistema hegeliano para compreender não de forma fragmentada as determinações epistemológicas, metafísicas ou éticas presentes no pensamento de Hegel. Pelo contrário, Honneth visa reatualizar a filosofia social e política de Hegel, compreendendo a dimensão totalizante do sistema filosófico de Hegel. Honneth engendra, a partir da própria lógica interna do sistema dialético hegeliano, uma reatualização resultando em uma nova filosofia social, uma nova teoria do reconhecimento.

Entende-se que, nessa operação lógica do sistema dialético de Hegel, estão as condições teóricas e objetivas que fornecem as condições históricas para que Honneth realize sua “suprassunção” filosófica na forma de reatualização do sistema de Hegel, elevando à racionalidade de uma realidade ética e política efetiva a condição de uma teoria que busca instrumentalizar o indivíduo na contemporaneidade para a afirmação de sua autoconfiança, autorrespeito e realização de sua liberdade, ao se reconhecer como um ser humano solidário.

A leitura que Honneth faz de Hegel na Filosofia do Direito permite compreender o sistema dialético sob a perspectiva dessa nova forma de

compreender o mundo proposta por Hegel na Fenomenologia do Espírito. A teoria do conhecimento de Hegel elaborada na Fenomenologia do Espírito difere do pensamento filosófico moderno até então, ao apresentar uma nova forma de compreender a subjetividade ao afirmar que é possível conhecer as coisas em sua forma e conteúdo (HEGEL, 2002).

A noção de identidade dialética se destaca, pois, a verdade, para Hegel, surge após um processo e não de forma a priori. O pensamento filosófico de Hegel é um proceder, um método que se desenvolve na construção do conceito, e assim podemos dizer que a dialética instrumentaliza sua teoria do conhecimento. A revelação da verdade epistemológica, no pensamento hegeliano, se efetiva no desenvolvimento das consciências nas transições dos Espíritos subjetivo e objetivo em direção ao Espírito absoluto.

§45-Esse idealismo subjetivo, segundo o qual o que forma o conteúdo de nossa consciência é algo somente nosso, somente posto por nós, com razão escandalizou a consciência ingênua. A verdadeira situação de fato é esta: que as coisas, sobre as quais sabemos imediatamente, são simples fenômenos, não apenas para nós, mas em si, e que a determinação própria das coisas, [que são] por isso finitas, é ter o fundamento de seu ser não em si mesmas, mas na ideia divina universal. Essa apreensão das coisas pode também ser designada como idealismo; todavia — diferentemente desse idealismo subjetivo da filosofia crítica — como idealismo absoluto. Embora indo além da consciência comum realista, mas no seguimento da Coisa, [o idealismo absoluto] deve ser considerado tão pouco simplesmente como uma propriedade da filosofia (HEGEL, 1995, p. 116).

A compreensão política de Hegel está intrinsecamente ligada ao desenvolvimento da consciência em direção à liberdade. Essa compreensão é desenvolvida na filosofia do Espírito subjetivo, que aborda como conhecemos o mundo e pensamos a essência humana. A ideia de essência humana em Hegel pode ser entendida como a preeminência da sociedade diante de um complexo de determinações do ser no mundo. Hegel acredita que existe um tipo especial de conhecimento que pode nos auxiliar a nos tornarmos mais éticos ou moralmente conscientes. Esse conhecimento nos ajuda a tomar consciência de como nossas ações impactam a nós mesmos e aos outros.

Para explicar isso, proponho compararmos com aprender a ser um bom amigo. Normalmente, aprendemos com nossos pais ou professores como tratar os outros com gentileza, compartilhar e ser justos. Hegel sugere que podemos

ter uma compreensão mais profunda sobre a amizade que vai além das regras básicas. Essa compreensão nos ajudaria a ter uma visão mais ampla e a pensar sobre como nossas ações afetam nossos amigos e seu bem-estar. Da mesma forma, a ideia de Hegel é adquirir um conhecimento mais profundo da ética, o que significa compreender como as nossas escolhas e ações afetam o nosso próprio bem-estar e o bem-estar dos outros. Esta nova forma de conhecer e desenvolver a nossa compreensão pode ajudar-nos a fazer escolhas mais ponderadas e responsáveis nas nossas vidas. Hegel apresenta uma nova forma de conhecer e desenvolver as consciências sobre a noção ética desse indivíduo segundo o que Hegel pensava sobre Modernidade, um indivíduo que está diante de novas formas sociais e políticas decorrentes desses novos modos comportamentais. Para Hegel, a modernidade representava uma época de transformação radical, marcada pela emergência de uma consciência autônoma e reflexiva. Ele via a modernidade como o período em que os indivíduos se tornavam mais conscientes de sua liberdade e capacidade de moldar ativamente a realidade social e política. A racionalidade estava no centro desse processo, e Hegel acreditava que a modernidade era caracterizada por uma maior compreensão das leis racionais que governam a natureza e a sociedade. Para ele, a modernidade não era apenas uma ruptura com o passado, mas também um estágio essencial no desenvolvimento do espírito humano em direção à realização plena da liberdade individual e coletiva. A sociedade moderna representava a arena na qual os princípios éticos e políticos poderiam ser mais plenamente realizados, proporcionando um contexto propício para a autorrealização e o alcance da ética substancial.

Nesse contexto, a dialética desempenha um papel fundamental na revelação desse novo momento de pensar a individualidade. Hegel entende que a subjetividade altera a forma de conhecer o mundo e, por consequência, transforma a essência humana. Segundo o filósofo, essa essência se desenvolve como um processo histórico. A ruptura epistemológica de Hegel representa um novo modo de pensar e conhecer as coisas, alterando a compreensão teórica sobre a subjetividade humana que existia na filosofia moderna até então. Com Hegel, a subjetividade ganha um novo método de compreensão: a dialética, que permite compreender o movimento das consciências na luta pelo reconhecimento.

Na obra *Fenomenologia do Espírito*, encontramos a produção dessas novas formulações filosóficas, como o conceito de dialética. A ruptura de Hegel é profunda, pois ele refuta o dualismo e fundamenta seu idealismo absoluto. Ele desenvolve sua teoria filosófica do conhecimento com base na compreensão dialética do movimento das consciências. Hegel considera que, com o surgimento do Espírito no mundo e o desenvolvimento das autoconsciências individuais interconectadas com seu reconhecimento ético e social, estabeleceu-se um novo modo de conhecer as coisas em si (HEGEL, 2002).

2.2 A RELAÇÃO DO MOVIMENTO DAS CONSCIÊNCIAS EM HEGEL

Hegel apresenta seu sistema na *Fenomenologia do Espírito* com a apreensão do significado da ideia de reconhecimento das consciências como modo de ser para si e em si no mundo. O movimento das consciências em Hegel na *Fenomenologia do Espírito* nos ajuda a descobrir como pensar a objetividade do mundo e de que modo esse novo processo social e político capitalista em curso é apropriado por Hegel, de tal maneira que engendra sua teoria filosófica ética do Estado na *Filosofia do Direito*. Não apenas apropriadas por Hegel, mas presentes e engendradas em sua ideia de Estado ético (HEGEL, 2002).

A ideia de ruptura de Hegel tem implicações tanto na teoria quanto, na prática da filosofia, especialmente no desenvolvimento do Espírito objetivo e na formação da ideia de Eiticidade. A noção de ruptura epistemológica vai além do conteúdo teórico-filosófico e envolve uma profunda imersão na história. Hegel propõe uma relação imanente entre forma/conteúdo e teoria/prática no pensamento e, na prática da filosofia, no conhecimento de como podemos compreender as coisas no mundo.

Essa ideia é uma contraposição ao conceito de autonomia moral kantiano, que se fundamenta em uma teoria subjetiva do conhecimento do mundo e nos limites da racionalidade, uma vez que não temos acesso à coisa em si. Kant não propõe uma moralidade de comando austero e externo, mas sim uma ética de autoestima e respeito, descrita como um procedimento de autonomia, imperativo categórico. Kant concebe o Eu como uma mera forma do dever moral agir. Por outro lado, a ideia e a noção de conhecimento de Hegel partem de uma concepção de sujeito que se efetiva no mundo, ou seja, o ser, o Eu é objeto em si e de si.

Essa ruptura de Hegel com a epistemologia kantiana tem consequências significativas no modo e no conteúdo da apropriação do pensamento hegeliano por Honneth, tanto na forma/contéudo quanto na definição de essência/aparência presentes em sua formulação do sistema filosófico e social. Hegel se opõe a Kant ao separar as condições e categorias que compõem a subjetividade dos elementos e as categorias que fazem parte do objeto. Para Hegel, a formulação kantiana restringe a Razão ao Entendimento. No §45 da Fenomenologia do Espírito, Hegel refere-se aos “limites” de Kant, e nessa passagem, ele se refere à figura do Entendimento como contida na Razão, estabelecendo uma identidade indissociável que servirá de fundamento para a noção de imanência hegeliana.

§45-Razão significa esse Eu abstrato ou o pensar, que faz da identidade pura seu objeto ou fim (ver a nota do parágrafo precedente). A essa identidade absolutamente sem-determinação, são inadequados os conhecimentos da experiência, pois são em geral de um conteúdo determinado (HEGEL, 1995, p. 114).

A razão e o entendimento são formas que se manifestam em todos os estágios do desenvolvimento da consciência no mundo, por meio de uma “identidade absolutamente sem-determinação”. Existe uma relação indissociável entre razão e entendimento no processo de desenvolvimento das consciências, permitindo compreender todas as coisas às quais temos acesso. Nesse sentido, a consciência é a instância onde a razão e o entendimento se manifestam como parte da dialética.

A operação da consciência em relação ao ser, que se apresenta como finito, é fundamental para o método dialético hegeliano de conhecer o ser no mundo. Conhecer o ser implica reconhecer-se como mutável e maleável, algo que está inicialmente colocado no mundo em sua forma imediata, mas que possui a potência de se transformar em seu oposto. Hegel apresenta essa perspectiva na passagem FE.

§310 - [Das Individuum ist] O indivíduo é em si e para si: é para si, ou é um agir livre; mas também é em si ou tem ele mesmo um determinado ser originário. Uma determinidade que é segundo o conceito; [mas] que a psicologia queria encontrar fora do indivíduo. Portanto, surge, no indivíduo mesmo, a oposição que consiste em ser, de dupla maneira, tanto o movimento da consciência, quanto o ser fixo da efetividade fenomenal - efetividade essa que no indivíduo é, imediatamente, a sua. Esse ser - o corpo da individualidade determinada - é sua originariedade, o seu “não ter feito”. Mas porque o indivíduo, ao mesmo

tempo, é somente “o que tem feito”, então o seu corpo é também a expressão de si mesmo, por ele produzida: é ao mesmo tempo, um signo que não permaneceu uma Coisa imediata, mas no qual o indivíduo somente dá a conhecer o que é quando põe em obra sua natureza originária (HEGEL, 2002, p. 222).

Hegel recupera a ideia de “razão” de Kant e a compreende como uma identidade do sujeito e do objeto, consoante a citação acima da FE. Essa é uma pedra de toque, ou melhor, é uma tarefa central do Idealismo Alemão: criar uma filosofia racional e, simultaneamente, crítica. A ideia de razão foi desenvolvida por ambos numa perspectiva de encontrar uma resposta à questão entre a ideia de razão e a liberdade. Kant e Hegel tinham plena convicção de que, para atingir uma racionalidade adequada na sociedade moderna, seria necessário empregar um método crítico, que compreende a crítica da razão e da forma como se concebe o mundo. Esse era um debate essencial ao Iluminismo que refletia no próprio modo de vida social, ético e político durante todo o período da Modernidade.

A identidade, conforme Kant, teria sido estabelecida pela dedução transcendental, não é em si o que Hegel se refere como razão. A crítica de Hegel à teoria do conhecimento de Kant consiste em mostrar que Kant estaria limitado à dicotomia sujeito/objeto, pois ele compreende que há uma contradição intransponível entre eles. Logo, para Hegel, o filósofo que escreveu “Crítica da Razão Pura” (1781) desenvolveu uma compreensão teórica circunscrita e, por conseguinte, uma epistemologia submetida ao pensamento dualista. Essa nova forma proposta por Hegel de pensar a razão e o entendimento trará consequências para sua teoria ética e o seu fundamento sobre o que é liberdade.

§311-Mas a efetividade, tanto universal quanto particular, que a observação anteriormente encontrava fora do indivíduo, é aqui a sua efetividade, seu corpo congênito. É justamente nesse corpo que incide a expressão pertencente ao seu agir. Na consideração psicológica deveriam estar relacionadas entre si a efetividade em si e para si essente, e a individualidade determinada. Mas aqui a individualidade determinada total é objeto da observação, e cada lado de sua oposição é, por sua vez, esse todo. Ao todo exterior pertence, pois, não apenas o ser originário, o corpo congênito, mas igualmente sua formação; e essa pertence à atividade do interior. O corpo é a unidade do ser não-formado e do ser formado, e é efetividade do indivíduo penetrada pelo ser-para-si (HEGEL, 2002, p. 222).

Hegel apresenta nessa passagem da FE como ele compreende o Entendimento. O Entendimento, que está citado no seu texto abaixo como a “observação”, é uma figura distinta da consciência, que também está expressa nesse parágrafo como o local onde “é aqui a sua efetividade”. É dessa forma que Hegel sustenta sua crítica à teoria do conhecimento de Kant. Ele aponta que a ideia de reduzir a Razão ao Entendimento, apresentada por Kant, limita o desenvolvimento das consciências e a possibilidade de conhecer o mundo.

A humanidade se constitui de seres humanos somente diante dos processos intersubjetivos, guiados por uma luta de reconhecimento. A ação humana é uma necessidade que se constitui em reconhecer a si mesmo no outro, por suas capacidades enquanto pessoas e pelos valores construídos nas suas relações intersubjetivas socialmente. Honneth estabelece uma clara distinção em relação à teoria moral kantiana.

Nossa abordagem desvia-se da tradição que remonta a Kant porque se trata para ela não somente da autonomia moral do ser humano, mas também das condições de sua autorrealização como um todo; por isso, a moral, entendida como ponto de vista do respeito universal, torna-se um dos vários dispositivos de proteção que servem ao fim universal da possibilitarão de uma vida boa (HONNETH, 2003, p. 271).

A ideia de eticidade honnethiana distingue-se da teoria de Kant, mas também não é uma ética comunitarista. Pois, a eticidade para Kant segundo Honneth é:

[...] Kant e as éticas comunitaristas: ela partilha com aquela o interesse por normas as mais universais possíveis, compreendidas como condições para determinadas possibilidades, mas partilha com estas a orientação pelo fim da autorrealização humana [...] O conceito de “eticidade” refere-se agora ao todo das condições intersubjetivas das quais se pode demonstrar que servem a autorrealização individual na qualidade de pressupostos normativos (HONNETH, 2003, p. 271 – 272).

Honneth está mais próximo de Hegel que não exclui o Entendimento, porém o coloca como um momento capaz de conduzir no caminho para a Razão. Ao contrário de Kant, não há mais uma separação entre a razão teórica e razão prática. Como podemos conferir no §45 da Enciclopédia das Ciências Filosóficas, embora seja uma citação longa, se faz necessária para a compreensão da dimensão da ruptura de Hegel com o pensamento kantiano.

§ 45 -Adendo - A diferença entre entendimento e razão foi posta em evidência, com precisão, primeiro por Kant; e estabelecida de forma que o entendimento tem por objeto o finito e o condicionado, enquanto a razão, o infinito e o incondicionado. Embora se deva reconhecer já como um resultado muito importante da filosofia kantiana que tenha posto em vigência a finitude do conhecimento-do-entendimento que repousa simplesmente na experiência, e designado seu conteúdo como fenômeno, não se pode ficar nesse resultado negativo, e reduzir o incondicionado da razão simplesmente à identidade abstrata consigo, excludente da diferença. Quando a razão, dessa maneira, é considerada simplesmente como o [ato de] ultrapassar o finito e condicionado do entendimento, de fato é rebaixada assim a algo finito e condicionado: porque o verdadeiramente infinito não é um simples além do finito, mas o contém em si mesmo como suprassumido. O mesmo vale também para a Ideia, que Kant, na verdade, pôs novamente em honra ao diferenciá-la de determinações abstratas do entendimento, ou inclusive de representações simplesmente sensíveis (coisas como essas, já na vida ordinária, também se costumam chamar ideias). Kant reivindicou a ideia para a razão; porém, no que respeita à razão, ficou igualmente no negativo, e no simples dever-ser. Também [o que disse] quanto à apreensão dos objetos de nossa consciência imediata — que formam o conteúdo do conhecimento da experiência — como simples fenômeno, isso em todo o caso deve ser considerado com um resultado muito importante da filosofia kantiana. Para a consciência comum (isto é, da sensibilidade e entendimento) os objetos, sobre os quais sabe, valem em sua singularização como autônomos e repousando sobre si; e, enquanto se mostram como referidos um ao outro, e condicionados um pelo outro, essa sua dependência recíproca é considerada como algo exterior aos objetos e não pertencente à sua essência. Ao contrário, deve-se afirmar decerto que os objetos, dos quais sabemos imediatamente, são simples fenômenos, quer dizer: o fundamento de seu ser, não o têm em si mesmos, mas em um Outro. Mas, além disso, o que importa é como esse Outro é determinado. Conforme a filosofia kantiana, as coisas, sobre as quais sabemos, são somente fenômenos para nós; e seu Em-si para nós permanece um além que nos é inacessível (HEGEL, 1995, p. 115 – 116).

Sendo assim, encontramos uma significativa distinção entre Kant e Hegel. Kant apresenta a Razão como momento do Entendimento. De acordo com Kant, a Razão está na essência de como usamos nossas mentes para aprender e compreender as coisas. Enquanto, Hegel desenvolve seu argumento sobre a Razão como um processo que se caracteriza pela amplitude, estando inserida num conjunto de mediações que formam os momentos da totalidade ao longo do tempo, através da história. Esse processo se dá no Espírito, a qual é o Espírito, sendo determinado de acordo com uma determinada época, civilização ou até mesmo toda a espécie humana.

A ruptura epistemológica de Hegel dá continuidade ao projeto iniciado por Kant na Crítica da Razão Pura. De acordo com Hegel, a análise do conhecimento

feita por Kant é insuficiente, pois Kant afirma que as condições e determinações dos conceitos, tal como são constituídas pelos próprios seres, não podem ser conhecidas pelo sujeito pensante. É a partir disso que Hegel desenvolve a ideia de ruptura epistemológica com o pensamento filosófico moderno, com consequências diretas em sua teoria ética. Ele se apropria das categorias do Entendimento desenvolvidas por Kant e das antinomias da razão apresentadas na obra de Kant *Crítica da Razão Pura*, desenvolvendo assim sua teoria do conhecimento.

Em Kant, os limites epistemológicos se apresentam como a necessidade de um modo de conhecer transcendental, de uma filosofia crítica. Hegel tem clareza de que, mesmo conservando a essência crítica desse pensamento transcendental kantiano, não pode limitar-se ao dualismo sujeito/objeto e à segregação entre fenômeno e coisa em si. Hegel reconhece em Kant que, apesar da incompletude na crítica da razão com o idealismo transcendental, a teoria do conhecimento de Kant deu passos largos para a compreensão do mundo. Hegel compreende que os debates filosóficos são intensos em torno da razão, que a síntese kantiana representa um avanço para a compreensão filosófica até os dias atuais. Hegel, ao estudar as obras de Kant e outros filósofos de sua época, vemos que o pensamento dialético poderia levar a uma síntese mais avançada das ideias kantianas. A dialética hegeliana é um método de pensamento que envolve uma tese (uma afirmação inicial), uma antítese (uma negação da tese) e uma síntese (uma reconciliação ou superação das duas). Para Hegel, a dialética era uma maneira de superar as limitações percebidas por Kant na razão pura. Ele argumentou que os opostos não eram apenas contradições a serem conciliadas, mas eram parte de um processo dinâmico que leva a uma evolução do pensamento e da compreensão. A síntese hegeliana não apenas reconcilia as contradições, mas transcende para um nível mais alto de compreensão, criando assim uma nova tese para futuras antíteses. Hegel via o desenvolvimento da filosofia como um processo contínuo de avanço, em que cada estágio é superado e incorporado em um estágio mais alto de compreensão. Ele observava a história e o desenvolvimento humano como uma manifestação dessa dialética em ação. Portanto, para Hegel, a síntese kantiana representava um avanço filosófico fundamental, mas ele também acreditava que poderia levar essa síntese a um nível mais alto por meio do método dialético, expandindo e

evoluindo a compreensão da razão e da realidade. Suas ideias influenciaram profundamente o pensamento filosófico subsequentemente, moldando muitos debates filosóficos até os dias atuais.

Portanto, Hegel está reatualizando a construção da ideia da dedução transcendental dos conceitos do Entendimento ao recuperar e desenvolver a ideia do movimento das consciências, não apenas como uma certeza do sujeito em si, mas como uma consciência para si que se reconhece no mundo. Para Hegel, o pensamento não experimenta o mundo apenas como objeto/fenômeno que provém de algo externo, mas principalmente como constituinte do seu reconhecimento como autoconsciência. A extensão disso se faz representar na ideia da ruptura epistemológica no ser. A ontologia hegeliana marca um novo modo de pensar o ser, que é imanente a ele, e que não está mais como uma propriedade exterior. Essa noção de imanência está presente no §261 da FD, justificando o conceito de Estado Ético.

Hegel designa como “formal”, visto que eles tomam seu ponto de partida, no lugar das definições acerca da natureza humana, num conceito transcendental de razão prática; em tais teorias, representadas sobretudo por Kant e Fichte, as premissas atomísticas dão-se a conhecer no fato de as ações éticas, em geral, só poderem ser pensadas na qualidade de resultado de operações racionais, purificadas de todas as inclinações e necessidades empíricas da natureza humana; também aqui a natureza do homem é representada como uma coleção de disposições egocêntricas ou, como diz Hegel, “aéticas”, que o sujeito primeiro tem de reprimir em si antes de poder tomar atitudes éticas, isto é, atitudes que fomentam a comunidade (HONNETH 2003, p. 30).

O ser (sujeito) em Hegel compreende a ideia de processo como o desenvolvimento do Espírito ao longo da história. As diferentes formas da consciência assumem, em cada momento dessa realidade objetiva, ou seja, na história, um momento do Espírito. O ser move-se na transição do Espírito como algo indissociável, que se manifesta e que conhece o mundo, reconhecendo-se de forma unificada e não como algo separado.

A compreensão da ruptura de Hegel é central para compreendermos como que Honneth a absorve e a desenvolve dialeticamente em sua reatualização ao conceito de reconhecimento hegeliano. Pois, assim como Hegel, Honneth resgata as experiências da consciência diante da razão para construir sua teoria ética e política como consequência da compreensão do mundo. Por isso, para Hegel, o processo de formação da vontade se compõe das formas de auto experiência que

procedem do propósito resoluto de realização prática, “objetiva”, das próprias intenções; mais uma vez, a divisão das etapas resulta aí daquela antecipação da “integralidade” da autoconsciência de uma pessoa de direito, da qual já havia sido obtida a articulação do desenvolvimento da consciência teórica. Hegel faz com que o aspecto prático do processo da consciência individual comece com a auto experiência instrumental do sujeito; esta está inscrita para ele no nexos interno entre ação de trabalho, instrumento e produto. Diferentemente do animal, o espírito humano não reage ao “sentimento de escassez”, a sensação de carências insatisfeitas, com um ato de consumo direto dos objetos; no lugar dessa “mera satisfação do desejo”, aparece nele a ação do trabalho “refletida em si”, que adia o processo de satisfação dos impulsos ao produzir os objetos de um consumo independente da situação atual, isto é, futuramente possível (HONNETH, 2003, p. 74).

Hegel formula um pensamento que é capaz de se pensar a si mesmo, mediado por toda a realidade objetiva possível por meio da ação. Em Hegel, o “cogito”, o “Eu penso”, tem em sua essência, conteúdo e forma, o próprio ser que pensa. Assim, o pensar não é apenas um meio para pensar algo, mas é o próprio ser que se pensa a si mesmo. O conteúdo do pensamento é o processo da ação do Eu.

Mas é importante entender como as consciências entendem o mundo e se reconhecem como seres conscientes, baseados na realidade e no contexto histórico. Uma das respostas é que, por trás desse movimento de reconhecimento das consciências, há a ideia de imanência em Hegel. A imanência é a unidade, a síntese da diversidade empírica do mundo, e é nela que o conteúdo desse reconhecimento das consciências assume sua forma imanente. É a passagem do “Eu penso”, como a unidade do ser de modo sintético, em direção ao “Eu penso conceito”, como um movimento imanente do próprio pensar. Para Hegel, esse procedimento é uma previsão particular da demanda kantiana por autorreflexão da faculdade cognitiva, sem a necessidade de corrigir, mas sim de estabelecer uma instância investigativa separada de todo o domínio cognitivo na obra ECF I, (HEGEL, 1995, p109). O pensar da velha metafísica não era um livre pensar, porque admitia suas determinações sem mais, como algo preexistente, como um “a priori” que a reflexão não tinha, ela mesma, examinado. A filosofia crítica, ao contrário, assumiu por tarefa examinar em que medida, de modo geral, as formas do pensar conseguem proporcionar o conhecimento da verdade. Mais precisamente, seria preciso examinar a faculdade-de-conhecimento antes do [ato de] conhecer. Ora, nisso há de correto que as próprias formas do pensar devem ser tomadas com objeto do

conhecimento; só que logo se insinua, também, o equívoco que consiste em querer conhecer já antes do conhecimento, ou em não querer entrar na 'água antes de ter aprendido a nadar. Decerto, as formas do pensar não devem ser utilizadas sem exame: mas esse próprio exame é já um conhecimento. E preciso, assim, que estejam reunidas no conhecimento a atividade das formas-de-pensamento e sua crítica. As formas-de-pensamento devem ser consideradas em si e para si; são o objeto e a atividade do objeto mesmo; examinam-se a si mesmas, e devem determinar nelas mesmas seu limite e mostrar sua falha. É essa a atividade do pensar; que, logo, será levada a um estudo específico; sobre ela, apenas se pode notar que não se aplica, como de fora, às determinações de pensamento; mas, antes, deve ser considerada imanente a essas mesmas determinações. Portanto, o conceito surge do ser em si, segundo Hegel, e se desenvolve de forma indissociável, simultânea e imanente às suas determinações, como podemos observar no §45 da Fenomenologia do Espírito (HEGEL, 2002).

2.3 O DESENVOLVIMENTO DAS CONSCIÊNCIAS NAS ESFERAS DA ETICIDADE

A ideia de racionalidade em Hegel se apresenta de forma imanente às coisas, de modo que elas são apresentadas no conceito. Há uma relação indissociável entre pensamento e ser; tudo o que pode ser pensado é ser, e tudo o que é pode ser pensado. A racionalidade e a ideia de imanência, em Hegel, consistem em mostrar que a realidade é pensável e o pensamento consegue pensar a realidade.

Para Hegel, o real não se reduz ao existente. A "*Wirklichkeit*" é a efetividade, a realidade em movimento que não está limitada ao que está dado. A racionalidade, para Hegel, se manifesta na ação realizada, naquela que está se realizando e naquela que poderá ser realizada. A realidade é o movimento da ação humana e decorre das relações objetivas do mundo e das condições subjetivas dos indivíduos, que são ilimitadas. Essas condições que formam a realidade surgem do processo histórico da humanidade em seu processo de intersocialidade consciente.

Ao contrário de Kant, que delimitou as categorias que compõem a subjetividade, colocando-as de um lado, enquanto os elementos pertencentes

ao objeto se encontram do outro lado, Hegel formula que é na autoconsciência que se encontra o modo de unidade dialética entre o ser e o seu pensamento, não havendo mais uma separação entre subjetividade e objeto. Assim, a Razão encontra sua raiz ontológica na identidade entre sujeito e objeto.

No entanto, esse desenvolvimento do movimento das consciências que se reconhecem ao conhecer o mundo pode ser melhor explicado pela passagem do capítulo V da Fenomenologia do Espírito, na qual Hegel mostra o movimento da consciência.

§394 - [Das Selbstbewusstsein] A consciência-de-si agora captou o conceito de si, que antes era só o nosso a seu respeito - o conceito de ser, na certeza de si mesma, toda a realidade. Daqui em diante tem por fim e essência a interpenetração movente do universal - dons e capacidades - e da individualidade. Os momentos singulares de sua implementação e interpenetração - antes da unidade na qual confluíram - são os fins considerados até aqui. Eles desvaneceram, como abstrações e quimeras que pertencem às primeiras figuras fútuas da consciência-de-si espiritual, e que só têm sua verdade no ser que pretendem o coração, a presunção e os discursos; e não, na razão. Agora a razão, certa de sua realidade em si e para si, já não busca produzir-se como fim, em oposição à efetividade imediatamente essente, mas tem por objeto de sua consciência a categoria como tal (HEGEL, 2002, p. 275).

É por meio da ação que o ser consciente se efetiva na singularidade do indivíduo. Nesse sentido, a razão se faz presente na consciência de si, uma vez que é a essência da própria ação do indivíduo. A consciência de si consiste no reconhecimento de que é possível conhecer-se como um todo mediado, que se move por si e para si, enquanto sua essência. Esse movimento da consciência de si é sua própria essência, simultânea e indissociável desse indivíduo que age.

Para Hegel, ser e pensar constituem uma unidade ontológica; não é uma mera operação lógica no ato de pensar, mas sim um processo no qual esse ser, dotado de pensamentos, pensa a si mesmo e em si mesmo, por meio de uma linguagem que é social e histórica.

A unidade da forma e do conteúdo manifesta-se no Espírito como a condição para a efetividade. Essa possibilidade está intrínseca ao que ainda não se concretizou, ao que está por vir. O “vir a ser” é a efetividade. Dessa forma, o Espírito é o seu próprio conteúdo. É a maneira pela qual o Espírito, segundo Hegel, se revela: “forma e conteúdo são assim, no espírito, idênticos entre si” (HEGEL, 1830, v. III, p. 25, § 383, adendo).

A ideia da filosofia da história em Hegel consiste em compreender o Espírito em seu movimento de desenvolvimento e retorno a si mesmo. A história do mundo, para Hegel, se apresenta no movimento das consciências ao se reconhecerem na racionalidade enquanto Espírito livre que se efetiva. A liberdade, portanto, é essencial para Hegel, pois é por meio dela que é possível conhecer o mundo. A História Mundial é a manifestação do Espírito em seu retorno a si mesmo. Cita-se:

O absoluto é o espírito: esta suprema definição do absoluto. Encontra essa definição e conceber seu sentido e conteúdo, pode-se dizer que foi essa tendência absoluta de toda cultura e filosofia; nesse ponto insistiu toda a religião e ciência, só a partir dessa insistência pode se conceber a história mundial. A palavra e a representação do espírito cedo se encontraram; e o conteúdo da religião cristã é dar a conhecer Deus como espírito. O que aqui é *dado* à representação, e o que é em si a essência, a tarefa da filosofia é apreendê-lo em seu elemento próprio, no conceito. Essa tarefa não é resolvida de modo verdadeiro e imanente enquanto o conceito de liberdade não são seu objeto e sua alma. Apenas no Espírito Absoluto é que a unidade se manifesta como uma completa na relação entre o conceito e a efetividade enquanto síntese da racionalidade. Desse modo, o Espírito se faz efetivo no mundo. Quando forma e conteúdo se efetivam e se revelam Espírito presente mundo, e, na verdade, a sua liberdade enquanto História Mundial (HEGEL, 1995, p.26, §384, adendo).

De fato, a consciência desempenha um papel fundamental na ruptura epistemológica de Hegel em relação à teoria do conhecimento e à filosofia moral de Kant. A consciência é o meio pelo qual o Espírito se desenvolve como efetividade, e o indivíduo é considerado como um todo histórico nesse contexto. Para Hegel, o movimento é “absoluto”, e o reconhecimento das consciências está ligado à forma como elas conhecem e se expressam sobre o impacto do mundo em sua própria apropriação, como também é abordado pelo pensamento crítico de Honneth.

Em Hegel, a consciência é autônoma e inseparável das relações de individualidade e das relações associativas presentes na dimensão ética do Espírito objetivo, que engloba a singularidade, a particularidade e a universalidade. O indivíduo, para Hegel, está inserido tanto nas delimitações naturais quanto no ser que se torna indivíduo por meio da ação consciente no mundo, na efetividade (*“wirklichkeit”*), que se move e se desenvolve de forma indissociável nas relações históricas e objetivas do mundo.

A compreensão do indivíduo em Hegel, capaz de se reconhecer na história, é utilizada por Honneth ao apropriar-se da doutrina da tridimensionalidade da eticidade. Essa apropriação instrumentaliza a autorrealização das consciências como condição para a superação de patologias sociais resultantes do sofrimento da indeterminação. O que importa aqui não é apenas realizar um diagnóstico, mas sim compreender as condições essenciais para haver reconhecimento tanto em aspectos étnicos, de gênero ou quanto em outras esferas relacionadas à interação social. Podemos pensar nisso como uma teoria que explora as relações entre indivíduos, garantindo, assim, a preservação da liberdade. Pode-se argumentar que essa teoria da intersubjetividade é fundamental para a construção de uma sociedade justa e igualitária. Reconhecer e respeitar a diversidade étnica e de gênero e promover a interação social baseada nesses princípios é essencial para preservar a liberdade de todos os indivíduos. Ao compreender as condições necessárias para o reconhecimento, podemos trabalhar em direção a uma sociedade mais inclusiva, onde cada pessoa tenha a liberdade de expressar sua identidade e ser valorizada em todos os aspectos da vida em comunidade.

Com essas reflexões, que resultam numa combinação de diagnóstico de época e teoria da justiça, de história da consciência e “filosofia do direito”, a exigência que Hegel apresentou em sua doutrina da eticidade é sistematicamente preenchida por meio de um elemento decisivo: as duas esferas sociais, que aqui devem ser representadas, têm de poder levar ao mesmo tempo, a uma libertação duradoura dos fenômenos de sofrimento anteriormente esboçados e à possibilidade, que deve ser nomeada de “justa”, de autorrealização individual de todos os sujeitos (HONNETH, 2007, p.104).

Na filosofia hegeliana, a reflexão exterior descreve o movimento do pensamento filosófico sem fazer parte de um sistema que o demonstra de forma conclusiva. A noção de “*aufhebung*” (superação dialética) se desenvolve nos momentos lógicos das faculdades discursivas, do entendimento à razão negativa ou dialética, e finalmente à razão positiva ou especulativa. Essa progressão é explicada na obra “Enciclopédia das Ciências Filosóficas” de Hegel.

A ideia de absoluto em Hegel é apresentada como o resultado do que foi supressumido e negado, incorporando e conservando aquilo que o precede, mas em um ponto de vista mais elevado, efetivo e real. Hegel aborda esse conceito da seguinte forma:

O Estado é a realização da Liberdade, do objetivo final absoluto, e existe por si mesmo. Todo o valor que tem o homem, toda a sua realidade espiritual, ele só a tem através do Estado. Sua realidade espiritual é a presença consciente para ele de sua própria essência, a presença da Razão, de seu objetivo, a realidade imediata presente em si e para si. Só assim ele tem plena consciência, assim ele compartilha da moral, da vida legal e moral do Estado, pois a Verdade é a união da vontade universal com a vontade particular (HEGEL, 2001, p. 90).

Essa passagem apresenta didaticamente como o sistema de Hegel está presente na formulação teórica da sua ética. A sua teoria de Estado é resultado da transição dos momentos do entendimento, da razão negativa ou dialética para a razão positiva ou especulação, em que se negam e se afirmam e fazem com que a metafísica hegeliana não se consolide como algo fragmentado, mas como algo totalizador (absoluto). Só nesse movimento, torna-se possível entender as partes do seu sistema de pensamento.

A afirmação desse ponto de vista é, com efeito, que não são o verdadeiro nem a ideia como um pensamento meramente subjetivo, nem simplesmente um ser para si. O ser só para si, um ser que não é da ideia, é o ser sensível, finito, do mundo. Com isso afirma-se que a ideia só é verdadeira por mediação do ser; e, inversamente, que o ser só o é por mediação da ideia. A proposição do saber imediato não quer, com razão, a imediatez vazia, indeterminada: o ser abstrato ou pura unidade para si; mas sim a unidade da ideia com o ser. Porém, é carência-de-pensamento não ver que a unidade das determinações diferentes não é a simples unidade pura e mediata, isto é, totalmente indeterminada e vazia; mas que está justamente posto nela, que é uma das determinações só tem verdade mediatizada pela outra; ou, caso se prefira, que cada uma só é mediatizada com a verdade por meio da outra. A imediatez está contida na determinação da mediação que é, é por isso mostrado como um fato, contra o qual o entendimento, conforme o princípio próprio do saber imediato, nada pode ter a objetar. E só o entendimento abstrato, ordinário, que toma as determinações de imediatez e de mediação, cada uma por si, como absolutas; e acredita ter nelas algo fixo para a distinção. Assim produz para si a dificuldade insuperável de reuni-las — uma dificuldade que, como se mostrou, tanto não existe no fato como desvanece no conceito especulativo (HEGEL, 1995, §70, p. 149).

Esta é uma questão filosófica essencial relacionada à crítica de Honneth a Hegel, que se desenvolve como uma reatualização da teoria do reconhecimento pelo sistema dialético. A ideia de ser absoluto em Hegel é uma abstração absoluta do absoluto e é fundamental para compreender seu conceito de Estado. Hegel relaciona a construção teórica da eticidade com a noção de essências puras, em que o Estado é resultado da abstração das relações das esferas da eticidade em direção ao absoluto.

O Estado ético é uma abstração absoluta do absoluto que se efetiva como universal. Essa relação de abstração entre sociedade civil burguesa e Estado constitui a ideia de modificação nos momentos do Espírito, como um movimento de reconhecimento que se pensa enquanto essência de si.

Esse movimento caracteriza-se por não ser uma abstração vazia, mas um pensamento em si e para si, infinitamente interconectado e relacionando os conteúdos. As essências estão dialeticamente indissociáveis, indo da mais pura abstração, ou seja, o ser, em direção à concretude, à ideia absoluta, como observamos em sua filosofia política representada pelo Estado ético.

Cada esfera da eticidade representa uma ideia lógica, uma totalidade de determinações. Para Hegel, é na esfera do Estado que ocorre a real representação do absoluto. Esse princípio absoluto é apropriado por Hegel de Parmênides:

Os Eleatas, em primeiro lugar, e especialmente Parmênides, enunciaram o pensamento simples do ser puro como o absoluto e como a verdade única, e, nos fragmentos que restaram de Parmênides, ele, com o entusiasmo puro do pensar que pela primeira vez se apreende a si em sua abstração absoluta, enunciou: apenas o ser é, e o nada não é de modo algum (HEGEL, 2016, p. 86).

A ideia hegeliana consiste na pura negação negante, ou seja, a transição do absoluto em direção ao nada absoluto, que se configura como uma abstração absoluta. Essa forma de pensar a negação absoluta é explicada de maneira mais clara por Hegel nesta passagem da obra “Ciência da Lógica”.

Parmênides fixou o ser e foi o mais consequente ao dizer, ao mesmo tempo, do nada, que ele não é de maneira alguma, que apenas o ser é. O ser assim totalmente para si é o indeterminado, logo, não tem nenhuma relação com outro; parece, portanto, que, a partir deste início, a saber, de dentro dele mesmo, não se poderia mais progredir adiante e uma progressão apenas poderia acontecer pelo fato de que algo estranho fosse ligado de fora a ele. A progressão, na qual o ser é o mesmo que o nada, aparece, com isto, como um segundo início absoluto, — um passar que é por si e que se acrescenta externamente ao ser. Ser não seria, de modo algum, o início absoluto, caso ele tivesse uma determinidade; logo, ele dependeria de um outro e não seria imediato, não seria o início. Porém, sendo ele indeterminado e, com isso, início verdadeiro, então, não tem também nada pelo qual se conduz a um outro; ele é, ao mesmo tempo, o fim. Tampouco pode brotar algo do mesmo quanto penetrar algo no mesmo; em Parmênides, como em Spinoza, não se deve progredir do ser ou da substância absoluta para o negativo, o finito (HEGEL, 2016, p. 98).

Porém, esse modo de pensar o absoluto consiste no não-ser de todas as outras coisas, como o nada de todas as coisas, uma vez que o absoluto as nega de si, ou se nega a elas. Esse modo de pensar a negação como as negando de si, isto é, ao negá-las da negação como uma negação absoluta que se faz no instante como negação negante. Logo, as coisas negadas são constituídas por elas como negações negadas. A negação negada é positividade.

Se considerarmos a negação como positividade da negação negada, podemos entender a existência de uma negação relativa. E essa negação relativa é, nada mais, nada menos, do que a negação negada, presente na realidade, ou seja, na regularidade ordinária do mundo, na qual podemos afirmar que algo é isso ou aquilo. Essa breve digressão demonstra como o pensamento lógico da dialética de Hegel é a base para o desenvolvimento de uma ideia de reconhecimento e está intrinsecamente presente nas formulações de uma reatualização crítica da dialética hegeliana.

A “Fenomenologia do Espírito” traz a consciência ao conceito da ciência, ou ao saber puro, um novo pensar científico desenvolvido e proposto por Hegel. A consciência em Hegel é um processo que se move, se nega, se conserva e se eleva, ocorrendo no mundo, é a *aufhebung*. Portanto, a ideia de suprassunção não é apenas um método, mas a forma como a consciência se move, uma condição necessária da lógica de Hegel, envolvendo forma e conteúdo para a afirmação de sua metafísica do presente real. Sua própria determinação pode ser compreendida como um estado ou uma expressão das “categorias da lógica” dessa relação entre o ser e o nada com indeterminação.

Compreender o conceito de suprassunção e sua relação com a teoria do reconhecimento de Honneth é o que possibilita entender a teoria de Hegel de forma encadeada, totalizante e não linear, em direção a uma dialética que contrapõe a indeterminação do ser puro, ser igual ao nada, como Hegel apresenta na “Ciência da Lógica”. Essa compreensão dialética da teoria crítica do reconhecimento de Honneth se apresenta como uma reatualização crítica do idealismo do sistema de Hegel. A ideia de reconhecimento está sustentada na compreensão de que o ser é uma contradição de sua negação em sua imediatez, portanto, o não ser é uma antítese indissociável do próprio ser determinado na forma positiva.

O Estado como uma abstração é uma figura sem substância, é o ser em si como uma transição do conceito, e enquanto momento da ideia de Estado. No §280, no qual Hegel escreve sobre abstração e como ela determina a vontade:

Nessa sua abstração, esse si mesmo último da vontade do Estado é simples e, por isso, é singularidade imediata; com isso, em seu conceito mesmo reside a determinação da naturalidade; por isso o monarca é essencialmente enquanto esse indivíduo, abstraído de todo outro conteúdo, e esse indivíduo, de modo imediato, natural, pelo nascimento natural, é determinado à dignidade de monarca (HEGEL, 2010, p. 266).

A ideia de que os interesses particulares reconhecem o interesse universal por meio da subordinação, e que a unidade real não existe. Em Hegel, o interesse comum é um universal formal, resultado de uma operação que, para ser racional e não abstrata, deve ser particular.

A análise proposta por esta pesquisa é que Honneth está reatualizando o sistema hegeliano. Essa interpretação nos permite verificar em que medida o método dialético de Hegel está na raiz da reatualização de Honneth na teoria do Estado ético apresentada na Filosofia do Direito de Hegel.

O projeto teórico de Honneth se realiza como um sistema capaz não apenas de descrever o mundo, mas de fazer um diagnóstico das relações sociais na luta pelo reconhecimento. Isso implica afirmar que é uma teoria que se concretiza como negação da negação da teoria do Estado de Hegel, que, por sua vez, negou o contratualismo para afirmar o Estado ético. Honneth propõe, à luz de Hegel, um modo complexo de pensar as categorias e os conceitos.

O resultado da apropriação de Honneth da lógica e do que se depreende das categorias de Hegel, como abstração e negação, nos conduz a uma análise comparativa dos autores, aparentemente paradoxal, pois a ruptura de Honneth com a formulação de uma filosofia social hegeliana ocorre por meio de crítica, resultando em uma nova forma de pensar os conflitos reais. Assim, Honneth está desenvolvendo uma reatualização da dialética de Hegel dos conceitos e categorias, como contradição, negação e a ideia de abstração, para formular sua teoria do reconhecimento.

A reatualização é resultado da apropriação do método dialético de Hegel. Há uma supressão por parte de Honneth do pensamento hegeliano, metodologicamente, na gênese dessa reatualização. O sistema dialético

hegeliano é a fonte filosófica de Honneth na formulação de sua crítica à eticidade a ser superada. A análise deste trabalho propõe-se a examinar como Honneth, ao fazer uma releitura da Filosofia do Direito, engendra sua proposta de reatualização da filosofia social de Hegel. Qual é a base para a ideia de que o reconhecimento intersubjetivo em Honneth parte de sua apropriação do sistema dialético hegeliano? Consiste na formulação de que a reatualização honnethiana da eticidade de Hegel está sustentada em categorias filosóficas que foram geradas a partir do reconhecimento das consciências no sistema dialético hegeliano. As categorias de Honneth são resultados dessa releitura dialética de Hegel.

Honneth apresenta as categorias da autodeterminação e da autorrealização das consciências em três dimensões do modo de vida dos indivíduos na sua relação com a coletividade da sociedade contemporânea: na esfera afetiva, o Amor, que resultará na formação da autoconfiança do indivíduo; na dimensão jurídica e moral, na qual o indivíduo busca o reconhecimento autônomo como forma de constituição do autorrespeito; e, por fim, na esfera da autoestima social, numa dimensão de compreensão da diversidade de valores intersubjetivos compartilhados, enquanto uma luta dos indivíduos pelo reconhecimento do seu projeto de autorrealização social.

É em cada uma dessas dimensões, segundo Honneth, que os indivíduos travam a sua luta por reconhecimento. Essa autorrelação consigo e com o outro desenvolve-se por meio da autoconfiança, do autorrespeito e da conquista de sua autoestima nas sociedades contemporâneas. Por conseguinte, há uma identidade que, para se formar, passa pelo reconhecimento recíproco nessas três dimensões honnethianas. A eticidade hegeliana, desse modo, é reatualizada pela dinâmica da luta dos indivíduos na contemporaneidade pelo seu reconhecimento.

O ponto de partida de Honneth é o não reconhecimento das experiências sociais e políticas que estão sendo contravindas a acordos intersubjetivos. Ao partir da ideia de violação de consensos, Honneth mostra que essa antinomia é a causa de desrespeitos sociais que aprofundam as contradições e os conflitos sociais, econômicos e políticos. Portanto, a luta por reconhecimento apresentada por Honneth será mais do que uma reatualização da eticidade hegeliana na FD. Já que, em seu diagnóstico dos conflitos sociais na contemporaneidade,

Honneth verifica que a ideia de reconhecimento se faz por um movimento de consciências em permanente transformação nas estruturas sociais do reconhecimento nas três dimensões da ação dos indivíduos.

Logo, a reatualização pode ser compreendida a partir de interações práticas da ação, pois carrega diferentes modos de luta por reconhecimento em cada uma dessas dimensões sociais. Em cada uma das esferas, existem expectativas de ações e expectativas de comportamentos que são recíprocas, e uma vez que essas expectativas não se realizam, elas vão produzir um tipo de dinâmica de conflitos dos seus interesses. Honneth parte do pressuposto de que as intuições iniciais na luta por reconhecimento, por padrões de sociabilidade e de interação, estão carregadas não só de algum tipo de normatividade, mas também de afetividade. E que nessas relações sociais e nessas interações sociais, quando essas expectativas não são preenchidas, elas produzem conflitos. Assim, ele descreve a dependência da autonomia de condições intersubjetivas, ou seja, do reconhecimento por parte dos outros. É uma releitura crítica das esferas da eticidade e de reconhecimento de Hegel.

Honneth procura elaborar uma teoria de reconhecimento isenta daqueles pressupostos essencialistas da cultura e da identidade. Sua teoria, ao identificar os três padrões normativos de reconhecimento, permite que a luta por reconhecimento se efetive com novos padrões normativos e afetivos de autoconhecimento, autoconfiança, autorrespeito e autoestima. Em especial, nas relações afetivas intersubjetivas do Amor, que são essenciais para a liberdade humana, como constataremos no último capítulo.

Um dos argumentos centrais desenvolvidos por Honneth em sua teoria de reconhecimento, e que representa uma reatualização da eticidade, é que Hegel não inclui as relações de Amor na esfera da eticidade. A singularidade da relação de Amor e dedicação emocional não é plenamente desenvolvida na FD, pois Hegel está excessivamente centrado na análise das famílias burguesas como expressão institucionalizada.

Se abstrairmos daquelas expressões que emprestam à imagem hegeliana da família um traço fortemente patriarcalista, mas seriam eliminadas com algumas correções decisivas, então um peso desigual ainda maior recai sobre uma segunda dificuldade; esta salta aos olhos logo que lembramos a grande importância que Hegel reservara à “amizade” em seu esclarecimento sobre a vontade verdadeiramente livre em sua Introdução. Lá, no Adendo ao § 7, nota-se que a “amizade”

apresenta, no nível da sensação, o caso exemplar de uma relação na qual fica claro em que medida um sujeito, primeiramente por meio da “limitação” em relação a um outro, chega à liberdade completa; porém aqui, ou seja, no capítulo sobre a “família”, na medida em que se trata do “nível de sensação” no interior da eticidade, a “amizade” não aparece mais no próprio texto, mas a análise da realização da liberdade permanece limitada ao espaço interior da pequena família burguesa.- Ora, essa discrepância se resolve se num próximo passo investigarmos as razões que Hegel considerou para privilegiar as formas juridicamente institucionalizadas da eticidade (HONNETH, 2007, p. 129).

Nessa passagem, Honneth apresenta uma interpretação crítica das instituições teorizadas por Hegel. Ele faz uma crítica ao institucionalismo ou “superinstitucionalismo” hegeliano, apontando que embora Hegel mencione o Amor no parágrafo 7 da Introdução da Filosofia do Direito, ele não desenvolve essa questão posteriormente.

Honneth mostra que Hegel, em seu diagnóstico da modernidade, analisa as relações sociais institucionalizadas nas esferas da eticidade. O cerne do diagnóstico hegeliano da sociedade moderna está no entendimento de como cada uma das esferas da eticidade se comporta como estruturas distintas, ou seja, instituições que estabelecem um conjunto próprio de normas que serão superadas pelo Estado ético. Para Hegel, a família e a sociedade civil burguesa são os momentos em que o espírito subjetivo se desenvolve e se reconhece em direção à efetividade da liberdade concreta, ou seja, a realização do espírito objetivo, como ele apresenta no §260 da FD.

§260-O Estado é a efetividade da liberdade concreta; mas a liberdade concreta consiste em que a singularidade da pessoa e seus interesses particulares tenham tanto seu desenvolvimento completo e o reconhecimento de seu direito para si (no sistema da família e da sociedade civil – burguesa), como, em parte, passem por si mesmos ao interesse do universal, em parte, com seu saber e seu querer, reconheçam-no como o seu próprio espírito substancial e são ativos para ele como seu fim último, isso de modo que nem o universal valha e possa ser consumado sem o interesse, o saber e o querer particulares, nem os indivíduos vivam meramente para esses últimos, enquanto pessoas privadas, sem os querer, ao mesmo tempo, no e para o universal e sem que tenham uma atividade eficaz consciente desse fim. (HEGEL, 2010, p.235 – 236).

Para que Hegel tenha desenvolvido a crítica ao contratualismo e elaborado outro conceito de Estado, as ideias de unidade e imanência hegeliana, desenvolvidas na FE, estão na essência teórica que sustenta a formulação de

que é pela supremacia da universalidade do Estado que se efetiva na História, subordinando os interesses e as relações particulares à universalidade. A sua ideia de liberdade se efetiva concretamente na ideia de Estado ético. Tal como ele apresenta nos §259 e §260 da FD:

- a) uma efetividade imediata, e é o Estado individual enquanto organismo que está em relação consigo, - constituição ou direito estatal interno;
- b) ela passa à relação do Estado singular com outros Estados, - direito estatal externo;
- c) ela é a ideia universal enquanto gênero e potência absoluta, contra os Estados individuais, o espírito em que se dá sua efetividade no processo da história mundial (HEGEL, 2010, p. 234).

Sendo assim, segundo Hegel, há uma relação supressumida entre a família, SCB e o Estado, uma unidade que possibilita a realização dos fins da totalidade das particularidades. As vontades livres permitem ignorar a vontade particular das outras e não ocorre desentendimento entre elas. Essa ideia de liberdade está fundamentada de forma clara na passagem da Fenomenologia do Espírito, no §183;

O fim egoísta, em sua efetivação, assim condicionado pela universalidade, funda um sistema de dependência multilateral, de modo que a subsistência e o bem-estar do singular e seu ser-aí jurídico se entrelaçam na subsistência, no bem-estar e no direito de todos, fundados sobre isso, e apenas são efetivos e assegurados nessa conexão. Pode-se, inicialmente, considerar esse sistema como o Estado externo, - como o Estado da necessidade e do entendimento. (HEGEL, 2002, p. 188).

A liberdade de cada um em promover seus interesses individuais se limitaria à liberdade dos outros indivíduos de poder fazer o mesmo. Portanto, a partir dessa crítica de Hegel à noção liberal de liberdade, Axel Honneth partirá para reatualizar a ideia de liberdade hegeliana como sendo a síntese do interesse comum da luta social dos indivíduos, como expressão do seu reconhecimento.

3 HONNETH E A LIBERDADE: A REATUALIZAÇÃO DE UM CONCEITO DE HEGEL

Filosoficamente, pode-se considerar que a ideia do Estado ético hegeliano representa a efetividade da liberdade concreta humana. Segundo Hegel, é somente por meio do Estado que os interesses individuais da família e

os interesses particulares da sociedade civil burguesa podem ser determinados e subordinados à racionalidade do Estado. No entanto, essa liberdade concreta é, na verdade, uma liberdade formal que surge a partir de uma imposição externa, e não é a expressão genuína do desenvolvimento das consciências em si e para si.

Ao fazer uma releitura de Hegel, Honneth tem em vista responder a essa questão, seguindo uma linha argumentativa que se relaciona com a abordagem do Amor no escrito da Fenomenologia do Espírito, passando pela Ciência da Lógica (HEGEL, 2016), e pela própria Filosofia do Direito na introdução, ao abordar a liberdade verdadeira como sendo aquele que se reconhece consigo no outro. “Cada grau de desenvolvimento da ideia da liberdade tem seu direito característico, porque ele é o ser-aí da liberdade numa de suas determinações próprias” (HEGEL, 2010, p. 73). Quando se recupera a ideia de liberdade, pretende-se constituir a ideia de Amor de autoconfiança como condição intersubjetiva do reconhecimento.

§15 - A reflexão, a universalidade e a unidade formais da autoconsciência, é a certeza abstrata que a vontade tem de sua liberdade, mas ela ainda não é a verdade da mesma [liberdade], porque ela ainda não tem a si mesma por conteúdo e fim, por isso o aspecto subjetivo é ainda outro que o aspecto objetivo; por isso conteúdo dessa autodeterminação permanece, também, pura e simplesmente, algo apenas finito (HEGEL, 2010, p. 65).

A liberdade, para Hegel, é a universalidade vinculada à consciência de si, presente imediatamente à consciência de si, e que agora passará à dimensão da ação sociopolítica. De modo que se faz importante compreender como que Hegel pensa a liberdade para ver o conceito de Amor em Honneth como uma reatualização da ideia de liberdade.

Hegel apresenta, no §582 da Fenomenologia do Espírito, a liberdade como absoluta, ao dizer que:

[...] é o mesmo que antes já apareceria: que o ser-para-si não se mostrava como substância dos demais momentos, de modo que o útil não fosse imediatamente outra coisa que o Si da consciência, e que ela assim estivesse em sua posse. No entanto, já aconteceu em si essa revogação da forma da objetividade do útil; e dessa revolução interior surge [agora] a revolução efetiva na efetividade - a nova figura da consciência, a liberdade absoluta (HEGEL, 2002, p. 401).

As consciências de si se formam por meio de uma compreensão da complementaridade entre direitos e deveres, não podendo ser separadas das relações afetivas. Existe um interesse mútuo entre direitos e obrigações nos diversos fatores que efetivam a liberdade como expressão do Estado ético. Essa tridimensionalidade singular constitui as relações afetivas de Amor, a particularidade da solidariedade e a universalidade que faz com que as consciências de si percorram o caminho do reconhecimento e se tornem livres apenas no Estado, de acordo com Hegel.

Dessa forma, a liberdade se realiza em três níveis e por meio de direitos e obrigações em uma relação de contrapartida entre esses níveis. O Estado é o espaço da representação universal, onde a liberdade individual é garantida na medida em que se movimenta sob a distinção entre direitos e deveres dos indivíduos, desnaturalizando o mundo enquanto uma mera realidade. Hegel refuta a ideia de que o Estado seja um instrumento de cerceamento necessário ou de imposição arbitrária por meio do uso da violência.

Essa refutação hegeliana se opõe ao contratualismo, que sustenta a ideia de que a propriedade é uma forma direta da vontade do indivíduo que a liberdade objetiva se torna um objeto desejado (objeto do contrato). Nessa perspectiva, o direito à propriedade se aplicaria sobre si mesmo, e, portanto, não haveria mais distinção entre direitos pessoais e direitos sobre as coisas.

O Estado é o resultado do processo do movimento das consciências de si, efetivando-se como o espaço do interesse público, onde essas consciências se desenvolvem ao longo da história e reconhecem-se como pertencentes a ele. Na Fenomenologia do Espírito, Hegel apresenta as etapas sucessivas na formação da liberdade humana. A liberdade do indivíduo depende da maneira como o reconhecimento das consciências de si as constitui como livres no mundo. O reconhecimento do indivíduo como ser livre ocorre na figura jurídica, como sujeito moral, como membro da família, da sociedade civil burguesa e como sujeito que efetiva sua liberdade no Estado (HEGEL, 2002).

Dessa forma, o Estado hegeliano garante a liberdade individual como uma condição inseparável e inalienável do ser que pensa, deseja e age. No trecho §594 da Fenomenologia do Espírito, Hegel destaca a necessidade da transformação das consciências na formação do Estado ético, afirmando que “a

vontade universal é seu puro saber e querer; e a consciência é a vontade universal, como este saber e querer” (HEGEL, 2002, p. 409).

A liberdade concreta é a liberdade individual que se afirma ao mesmo tempo, em que a liberdade do outro como ser particular e superior se realiza no universal. Para Hegel, a noção de liberdade concreta é aquela que se concretiza nos três níveis: singular (família), particular (sociedade civil burguesa) e universal (Estado), suprassumindo-se. Existe uma relação indissociável de interdependência entre os três níveis na realização da liberdade, uma *aufhebung*.

Axel Honneth, em seu livro “Sofrimento de Indeterminação: uma Reatualização da Filosofia do Direito de Hegel” de 2001, destaca a importância do pensamento do Eu para a teoria ética hegeliana. O modo como pensamos não apenas cria as condições para conhecer o mundo, mas também possibilita esse conhecimento. Essa concepção do Eu, está intimamente relacionada a outro conceito relevante para a ideia de Estado ético em Hegel: a vontade. Na teoria de Hegel, a vontade desempenha um papel determinante na ideia de reconhecimento das consciências. Observa-se que essa noção de reconhecimento possui um interesse significativo e se desdobra na formulação de Honneth.

Hegel pode finalmente resumir a objeção que havia levantado contra o modelo optativo de autodeterminação em uma fórmula segundo a qual o material da decisão refletida da vontade sempre deve ser considerado contingente e, nesse sentido, como “heterônomo”: “o conteúdo dessa autodeterminação”, tal como escreve em sua própria terminologia, permanece, por essa razão, também algo simplesmente “finito”(§ 14). Enquanto a limitação do modelo negativo de “vontade livre” residia no fato de a autodeterminação individual poder ser descrita somente como exclusão de todas as inclinações ou metas de ação particulares, para Hegel o defeito desse segundo modelo, o optativo, reside em ter de representar o ato de autodeterminação incondicionalmente como uma escolha refletida entre inclinações ou impulsos da ação por sua vez indisponíveis — e a consequência de uma tal determinação imperfeita da liberdade é, assim como Hegel não se cansara de repetir, o dualismo kantiano entre dever e inclinação, entre a lei moral ideal e a natureza meramente externa do impulso. Ao contrário, o autor da Filosofia do direito quer — e isso não pode mais surpreender — chegar a um modelo complexo de “vontade livre” por meio do qual na própria vontade, assim como no material da autodeterminação individual, aquele vestígio de heteronomia é compreendido, porque pode ser pensado agora como resultado da liberdade. Esse conceito exigente deve ser possível se se considera à vontade uma relação reflexiva em si, de acordo com a qual ela pode influir sobre si mesma enquanto vontade (HONNETH, 2007, p. 59).

O reconhecimento das consciências, que está intrinsecamente ligado ao modo como conhecemos e interpretamos o mundo, tem um impacto fundamental em nossa apropriação e formação do pensamento crítico. A ideia de vontade é crucial para a compreensão da liberdade em Hegel, com consequências teóricas significativas. Os conceitos de imanente e absoluto são inseparáveis na compreensão das categorias hegelianas, como a negação e a abstração, que formam o fundamento teórico do processo de tornar-se, do Eu. O Eu, para Hegel, é um todo epistemológico que rompe com a teoria do conhecimento filosófico moderno e se torna uma nova forma de conhecer o mundo, uma abordagem ética e política. Para Hegel, o Eu só pode ser compreendido como o resultado de uma atividade social.

No entanto, aborda-se esse tema mais adiante no texto, quando se discute a relação entre a noção de Eu em Hegel e o conceito de vontade. Assim como o Eu pensado por Hegel, a vontade não pode ser concebida como uma mera manifestação da subjetividade. Veremos também como essa perspectiva expressa um modo de pensar ético em Hegel.

A vontade finita enquanto eu infinito (§ 5), que somente se reflete dentro de si e apenas está junto de si mesma segundo o aspecto da forma, encontra-se acima do conteúdo, dos diferentes impulsos, assim como das outras espécies singulares de sua efetivação e de sua satisfação[;] ao mesmo tempo, enquanto apenas formalmente infinito, ele está ligado a esse conteúdo como às determinações de sua natureza e de sua efetividade externa, todavia, como indeterminado, não está ligado a esse ou àquele conteúdo. [...] O Eu compõe ontologicamente à vontade em Hegel. Mas, não se trata de um Eu que se enquanto vontade no sentido a priori, ou como uma operação subjetiva de aniquilando o mundo social. O Eu em Hegel compõe à vontade em sentido que se faz enquanto a vontade, que determinará o Eu ético, que se realiza, ou melhor, se efetiva na Eiticidade; membro da família, da sociedade civil burguesa e tendo a expressão da sua liberdade concreta representada no Estado ético. Portanto, o Eu, para Hegel, está em movimento e passa a ser uma ação dos momentos do desenvolvimento das vontades, do reconhecimento das consciências no mundo. O que para ele se efetiva de modo imanente no Estado. Portanto, a expressão do indivíduo posto com a sua consciência está no conceito de vontade de Hegel, com seus fundamentos teóricos numa ideia que perpassa todos os momentos do Espírito até se constituir enquanto essência imanente e absoluta como expressão da liberdade no Estado ético (HEGEL, 2010, p. 64, §14).

Sendo assim, é importante observar que Hegel não estaria atribuindo uma absolutização da imanência do sujeito no movimento dialético da liberdade, que envolve a identidade consigo mesmo e a alteridade na esfera do outro em si que

ainda não se efetiva. Em Hegel, existe uma categoria essencial que fundamenta sua noção de identidade e justifica o Estado como “a efetividade da liberdade concreta”, conforme apresentado no §260 da FD.

O Estado é a efetividade da liberdade concreta; mas a liberdade concreta consiste em que a singularidade da pessoa e seus interesses particulares tenham tanto seu desenvolvimento completo e o reconhecimento de seu direito para si (no sistema da família e da sociedade civil-burguesa), como, em parte, passem por si mesmos ao interesse do universal, em parte, com seu saber e seu querer, reconheçam-no como seu próprio espírito substancial e são ativos para ele como seu fim último [...] (HEGEL, 2010, p. 235).

A categoria da negatividade é introduzida para sustentar a natureza dialética dos diferentes momentos do agir do Espírito, como um processo de efetivação da liberdade concreta que culmina no Estado. A negatividade está presente na ação como um movimento de superação, conforme descrito na passagem a seguir, na FE:

§400 - [Die einfache ursprüngliche] No agir e na consciência do agir, a natureza originária simples alcança agora aquela diferença que corresponde ao agir. Primeiro, o agir está presente como objeto, e justamente como objeto que ainda pertence à consciência, [, ou seja], como fim. Desse modo, se opõe a uma efetividade presente. O segundo momento é o movimento do fim, representado como em repouso, a efetivação como relação do fim para com a efetividade inteiramente formal, que assim é a representação da passagem mesma, ou meio. O terceiro momento, afinal, é o objeto - quando não é mais fim de que o agente está imediatamente cômico como seu, mas quando vai para fora do agente e é para ele, como um Outro. No entanto, segundo o conceito dessa esfera, esses diversos aspectos agora devem ser estabelecidos de tal forma que neles o conteúdo permaneça o mesmo; sem que nenhuma diferença se introduza, nem entre a individualidade e o ser em geral, nem entre o fim e a individualidade como natureza originária, ou entre ele e a efetividade presente; nem tampouco entre o meio e a efetividade como fim absoluto; nem entre a efetividade efetuada e o fim ou a natureza originária, ou o meio (HEGEL, 2002, p. 278-279).

Em Hegel, a razão transcende a segmentação proposta por Kant em sua crítica. Hegel propõe analisar o movimento dos Espíritos nos diferentes momentos da ação consciente, nos quais a liberdade se efetiva. É na própria consciência do agir que se estabelece a relação entre sujeito e objeto, que se constitui como livre. Esse momento é indissociável da transformação ilimitada que compõe a relação objetiva da Razão. O pensamento é o movimento da consciência, tornando-se assim a realidade consciente objetiva do agir livre.

Dessa forma, Hegel supera a oposição insuperável entre sujeito e objeto proposta por Kant, uma vez que a consciência se transforma e se apresenta como uma unidade por meio das diversas determinações, tanto particular no indivíduo quanto singular na sociedade civil burguesa. Isso é o resultado de sua própria trajetória nos diferentes momentos da história por meio da ação.

§29-De modo geral, que um ser-aí seja o ser-aí da vontade livre, isso é o direito. - Ele é, por isso, de modo geral, a liberdade enquanto ideia. A determinação kantiana (Kant, Doutrina do Direito, Introdução) e também universalmente admitida, segundo a qual o momento principal é “a delimitação de minha liberdade ou arbítrio, de modo que possa coexistir com o arbítrio de qualquer um, segundo uma lei universal”, de uma parte apenas contém uma determinação negativa, a da delimitação, e de outra parte, o [aspecto] positivo, a lei universal ou a assim chamada lei da razão, a concordância do arbítrio de um com o arbítrio do outro, o que vem a ser a conhecida identidade formal ou a tese da contradição. A definição mencionada do direito contém o parecer, principalmente difundido desde Rousseau, segundo o qual o que deve ser o fundamento substancial e o primeiro não é a vontade enquanto vontade, sendo em si e para si, enquanto vontade racional, o espírito não é enquanto espírito verdadeiro, mas como indivíduo particular, enquanto vontade do indivíduo singular em seu arbítrio próprio. Segundo esse princípio, uma vez admitido, o racional apenas pode manifestar-se enquanto delimitando essa liberdade, assim como não pode manifestar-se como o que é racional de modo imanente, mas somente como um universal exterior, formal. Esse parecer é desprovido de todos os pensamentos especulativos e é recusado pelo conceito filosófico, enquanto ele produziu nas cabeças e na efetividade dos fenômenos, cujo horror apenas tem paralelo na superficialidade dos pensamentos, nos quais se fundavam (HEGEL, 2010, p. 72).

A liberdade enquanto “ideia” em Hegel é um processo em constante movimento que transforma a si mesmo e a realidade social dos seres humanos. Ela é o resultado da vontade das consciências em se reconhecerem, sendo uma práxis, uma atividade imanente de se conhecer conscientemente no tempo, ou seja, na história. A ação consciente da vontade é a expressão objetiva da ação racional de conhecer o mundo e compreender a realidade em constante transformação de sua forma de negação. Por meio da ação humana, a liberdade se transforma e se transforma, criando e moldando o conhecimento do mundo de maneira livre.

Para Hegel, a consciência particular se conhece a si mesma por meio das contradições presentes na esfera da eticidade, na sociedade civil burguesa, enquanto singular e efetiva liberdade no universal, no Estado ético. Isso afasta Hegel da ideia de um determinismo na definição da liberdade, destacando a importância da ação e da autodeterminação humana.

§15-O determinismo opôs-se, com razão, à certeza dessa autodeterminação abstrata, o conteúdo, que, enquanto algo já encontrado ali, não está contido naquela certeza, e por isso lhe vem de fora, embora esse fora seja o impulso, a representação e, de maneira geral, a consciência preenchida seja como for[;] desse modo, o conteúdo não é o próprio da atividade que se determina a si mesma, enquanto tal. Visto, pois, que somente o elemento formal da autodeterminação livre é imanente ao arbítrio, mas que o outro elemento é algo que lhe é dado, o arbítrio pode sem contradição - se ele deve ser a liberdade - ser chamado de uma ilusão. Em toda filosofia da reflexão, como na de Kant e, em seguida, na trivialização rematada de Fries da [filosofia] kantiana, a liberdade não é outra coisa do que aquela autoatividade formal (HEGEL, 2010, p. 65).

E, aqui encontra-se um ponto de proximidade essencial que permite relacionar as duas teorias de Hegel/Honneth. Isso leva a compreender a crítica de Honneth como uma reatualização da dialética da teoria política de Hegel. Honneth apropria-se das categorias do sistema hegeliano em suas análises e objeções, utilizando-as como um método dialético para o desenvolvimento de sua teoria. Honneth tem plena compreensão da dialética da ruptura epistemológica transformadora do pensamento de Hegel em relação à tradição filosófica desenvolvida até a Fenomenologia do Espírito. Honneth desenvolve seu conceito de reconhecimento como um instrumento argumentativo, estabelecendo uma ligação essencial com a dialética hegeliana.

3.1 A REATUALIZAÇÃO DO CONCEITO DE RECONHECIMENTO DE HEGEL

Honneth se apropria e conserva certas categorias em sua análise, para depois negá-las e apresentá-las de outra maneira, através da crítica à filosofia social de Hegel, construindo uma nova teoria do reconhecimento.

Um caminho que se propõe é recuperar e analisar o conceito de liberdade em Hegel. A noção de liberdade concreta em Hegel se concretiza nos três níveis: o nível singular (família), o nível particular (sociedade civil burguesa) e o nível universal (Estado), suprassumindo-se na História.

Para Hegel, há uma relação indissociável e interdependente entre esses três níveis na realização da liberdade, uma *“aufhebung”*, que garante a validade das normas. No entanto, ele é acusado de convencionalismo das formas institucionais para a realização da liberdade. A acusação consiste em interpretar que, para Hegel, não existiria uma clara distinção, uma ideia de reconhecimento,

entre as normas aceitas sob a forma particular de uma vida ética, ou seja, como expressão da vontade do indivíduo, e a vontade universal representada pelos diversos momentos do desenvolvimento das instituições legitimadas ao longo da história, que diferenciam uma forma de vida ética de outra.

Em Hegel, a liberdade se manifesta no domínio da existência da vontade como base da normatividade e da subjetividade que a constitui, estabelecendo assim o princípio do ponto de vista moral. Dessa forma, a liberdade não é mais realizada na abstração objetiva das leis, mas na interioridade da consciência, ou seja, na reflexão da vontade dentro de si mesma.

Hegel consegue articular, desse modo, uma teoria ética holística, inferencialista e social que, mesmo concedendo amplo espaço à observação de uma realidade moral dada, permite legitimamente reivindicar objetividade e, portanto, uma normatividade crítica que garanta a liberdade e a indeterminação, que são a fonte primordial da reatualização indireta desenvolvida por Honneth.

Na obra “O Direito da Liberdade” (2015), em algumas passagens, Hegel contribui para uma melhor compreensão de como as dimensões apresentadas por Honneth na noção de liberdade estão conectadas com as razões de ser ou de não ser, como uma crítica à liberdade jurídica hegeliana. A justificação histórica, que é um componente essencial para compreender a relação intersubjetiva do reconhecimento, aborda a transição das relações pessoais baseadas no vínculo afetivo do Amor para relações de direito que envolvem o autorrespeito. Honneth denomina esse estágio de “direito pós-convencional”, no qual os indivíduos, nas relações sociais de solidariedade, alcançam uma dimensão de universalidade jurídica da autoestima.

Com isso, Honneth busca indicar, em sua crítica ao sistema de direitos hegeliano, que este é incapaz de garantir a liberdade. Ele apresenta um novo modelo de justiça que não se conforma ou se desenvolve sob princípios formais.

É importante destacar que, para desenvolver sua noção de liberdade, Honneth absorveu a ideia hegeliana de reciprocidade entre os indivíduos que estabelecem relações de reconhecimento sob uma forma especial de subjetividade em suas relações sociais. Para que um indivíduo se constitua, é necessário que ele respeite os outros como indivíduos.

É importante destacar que a formação de relações interpessoais é composta por relações intersíquicas que estão inseridas no contexto social.

Honneth adota a Psicanálise em sua teoria do reconhecimento como uma condição social e política para a possibilidade e realização da liberdade individual.

A “família” é descrita como a forma de interação primária da “eticidade” em que as carências humanas mais naturais são satisfeitas: seja a satisfação intersubjetiva de impulsos sexuais ou os sentimentos de cuidado e Amor recíproco que já se configura na relação entre mãe e filho. Na “sociedade civil” esses laços intersubjetivos da família são rompidos por razão dos efeitos próprios do âmbito do mercado capitalista. A sociedade civil é caracterizada, como um “sistema de carências” cuja satisfação “o adulto não pode mais esperar alcançar a partir do círculo da família”, ou seja, permite uma multiplicidade de interesses egocêntricos que se diferenciam das carências intersubjetivas satisfeitas no espaço de comunicação da família. Já no âmbito do “Estado” as condições a serem satisfeitas não são aquelas das transações do mercado de trabalho e de circulação capitalista, mas implicam possibilitar que o indivíduo forme racionalmente seus, talentos e habilidades para que possa viver publicamente como um cidadão, ou, nas palavras de Hegel, levar uma vida universal (HONNETH, 2007, p. 42).

Isso aparece como corolário da base dos direitos liberais da liberdade, mas conjugados com direitos sociais de participação. No entanto, isso ainda seria um modo incompleto de liberdade, por meio de garantias de direitos individuais, como Hegel mesmo crítica no contratualismo. Honneth aponta essa limitação no capítulo “A Possibilidade da Liberdade”, afirmando:

Entretanto, o caráter incompleto da liberdade entendida pelo viés dos direitos individuais manifesta-se sobretudo no fato de, ao se recorrer a ela, sempre haver a tendência a minar e subverter a rede existente de relações sociais; afinal, formular a sua própria liberdade apenas sob a forma de reivindicação de direitos significa supor que os deveres, as vinculações e as expectativas informais e não jurídicas nada mais são que um bloqueio de sua própria subjetividade (HONNETH, 2015, p. 131 – 132).

Na liberdade jurídica, a principal incapacidade reside na falta de autonomia do indivíduo, uma vez que o direito incentiva atitudes e práticas de comportamento que são um obstáculo para o exercício da liberdade criada por ele (Honneth, 2015, p.152). Na esfera da liberdade jurídica, não é possível estabelecer uma relação dialógica, pois seria necessário sair das instituições jurídicas para que entidades jurídicas possam lidar com essas tentativas de discussão transferidas para o âmbito interno de nossos objetivos de vida (HONNETH, 2015, p. 153 – 154).

A complexa relação entre os indivíduos envolvidos nos domínios das instituições jurídicas é representada como estratégica. As instituições jurídicas refletem, de certa forma, o resultado dos conflitos sociais presentes na sociedade e, em certa medida, são responsáveis por eles.

De modo algum a entidade jurídica pode refletir sobre os objetivos de vida importantes para ela ou realizá-los de maneira necessária para sua autonomia ética, porque seus parceiros de interação podem ser tratados sempre apenas como atores com interesses estratégicos, por mais que suas posições discursivas ou os conselhos destas pudessem ter peso determinante para as próprias decisões (HONNETH 2015, p. 156).

Portanto, é essencial pensar a “autonomia ética” para que a liberdade seja concebida como um objetivo de vida. Para Honneth, o direito deve conduzir os indivíduos a desenvolver uma forma de liberdade cujas condições de existência essenciais não podem ser determinadas por sua existência atual. O direito, para ele, não é estabelecido por uma formalidade pré-determinada e estática. “Ele depende de uma relação meramente negativa, interrompida, com um contexto de prática ética que se alimenta, por sua vez, das interações sociais de sujeitos não juridicamente cooperantes” (HONNETH, 2015, p. 157).

Honneth faz um esforço para neutralizar o direito, a fim de não o reconhecer como uma patologia da liberdade jurídica ou uma patologia social, na qual a atuação do indivíduo estaria desprovida de eticidade. Veremos que ele concebe a noção de Amor como uma das dimensões possíveis dos avanços. Não será possível compreender ou avançar nessas lutas sem se reconhecer como um indivíduo provido de autoconfiança.

O reconhecimento dos indivíduos e de sua identidade diante da ideia dominante social tem como objetivo aumentar a participação não apenas nas áreas econômicas, mas também nas áreas culturais e ideológicas das sociedades contemporâneas.

Nesse sentido, busca-se relacionar o sistema dialético hegeliano do senhor e do escravo com a reatualização do conceito de reconhecimento em Honneth, a fim de mostrar que o reconhecimento não é uma mera passagem política do particular em direção ao universal. Ao contrário, ele se constitui como o resultado dessa dialética do senhor e do escravo, como uma condição da

consciência de si enquanto reconhecimento social, em direção a uma vida política efetiva em busca da liberdade.

Pode-se observar, portanto, que Honneth propõe uma metodologia própria para essa releitura, que ele denomina como “uma reatualização indireta da Filosofia do Direito de Hegel” conforme afirma a seguir:

Então, hoje toda tentativa de uma reatualização renovada já se coloca desde o começo em face da escolha entre duas alternativas: ou aquelas duas objeções são lançadas no caminho direto de uma crítica em que, na forma de uma nova interpretação do texto da Filosofia do Direito, são desmascaradas como mera incompreensão; ou a crítica necessária se realiza somente por meio de um caminho indireto, no qual é apontada a irrelevância de ambas as objeções para aquela reapropriação efetivamente produtiva 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 (HONNETH, 2007, p. 50).

Logo, a indireta reatualização proposta por Honneth a sua interpretação de como Hegel pensa as relações sociais afetivas, com a ideia de Amor, para mostrar porque as esferas da eticidade hegeliana, seja pela abordagem histórica, ou como uma releitura da reconstrução normativa se faz importante para a teoria do reconhecimento em Honneth. Nesse sentido, a incursão de Honneth na obra hegeliana e sua reinterpretação das esferas da eticidade sob a ótica do reconhecimento desvelam uma riqueza de articulação entre o pensamento clássico e a contemporaneidade. A inserção da dimensão afetiva, exemplificada pelo conceito de Amor, abre portas para uma apreciação mais profunda das conexões humanas e das interações sociais, tornando possível uma análise mais abrangente das formas pelas quais os indivíduos buscam e obtêm reconhecimento em suas comunidades. Tal abordagem, ao interligar a filosofia hegeliana com as teorias do reconhecimento de Honneth, amplia as perspectivas de compreensão das dinâmicas sociais e contribui para a construção de uma teoria mais completa e sensível às nuances da vida em sociedade. Assim, a incorporação das esferas da eticidade hegeliana, enriquecida pela perspectiva de Honneth, revela-se essencial para a construção de uma teoria do reconhecimento mais robusta e adaptada ao contexto contemporâneo, fornecendo ferramentas conceituais capazes de lidar com a complexidade das relações interpessoais e o anseio humano por pertencimento e reconhecimento

em uma sociedade em constante transformação. Esta abordagem híbrida entre Hegel e Honneth pode, portanto, oferecer insights profundos para a compreensão dos desafios e das oportunidades presentes nas interações sociais e na construção de uma ética social que promova uma convivência mais justa e solidária.

No prefácio de “Direito da Liberdade”, Honneth elabora uma concepção de ontologia social da liberdade individual ao retomar a noção de Hegel.

Minha “introdução” pretende apresentar — e nisso também me alinho a Hegel — que esses valores vigentes nas sociedades liberal-democráticas modernas fundem-se em um único valor — a liberdade, nos inúmeros significados com que estamos familiarizados. Segundo a premissa inicial de meu estudo, toda e qualquer esfera constitutiva de nossa sociedade materializa institucionalmente um determinado aspecto de nossa experiência de liberdade individual (HONNETH 2015, p. 10).

Nessa perspectiva, as esferas sociais desempenham um papel crucial no processo de formação da identidade social dos indivíduos, visando a efetivação da liberdade individual. Nesse contexto que se examina como e por que o êxito das relações afetivas do Amor se constitui como princípio da liberdade individual em cada dimensão social, por meio do desenvolvimento da luta pelo reconhecimento e dos conflitos que geram o desrespeito social. O conceito hegeliano de intersubjetividade da liberdade individual é um importante fundamento para a reconstrução histórica e normativa do reconhecimento proposta por Honneth. Dessa forma, procura-se demonstrar como o sistema de Hegel estabelece a base da teoria crítica de Honneth.

A terceira condição consiste na ordenação gradual que compõe tal esfera segundo formas determinadas de reconhecimento recíproco, que no caso se passam no âmbito da “família”: da “sociedade civil” e do “Estado. Por fim, os padrões de ação em cada esfera de reconhecimento devem ser capazes de se autoproduzirem, ou seja, contêm em si processos de formação e aprendizado capazes de gerar motivações e disposições para que a auto-realização individual se efetive nas práticas intersubjetivas correspondentes. Examinaremos, então, as três esferas de ação cujo padrão de interação deve poder garantir aos sujeitos a realização de sua liberdade individual (WERLE; MELO, 2007, p. 42).

Honneth demonstra, por meio de sua capacidade crítica, que as relações normativas devem ter a capacidade de garantir a liberdade individual. Para isso,

é necessário que essas relações sejam bem estruturadas, de modo a promover o reconhecimento pleno do indivíduo em cada uma de suas dimensões, como é o caso dos laços afetivos do Amor.

A ideia de Honneth de reatualizar o conceito de Amor como uma expressão autêntica está fundamentada em princípios filosóficos dialéticos que sustentam sua crítica à concepção de eticidade de Hegel. A sua argumentação a respeito da dimensão do Amor tem raízes na dialética hegeliana. A apropriação da dialética resulta em uma “reatualização” crítica da teoria ética de Hegel e em uma nova teoria do reconhecimento. Pode-se identificar que, ao realizar essa análise comparativa entre os filósofos, há um processo de assimilação e afastamento sendo engendrado na crítica de Honneth à filosofia social de Hegel, em relação a um conceito de efetividade hegeliana como condição social e política para a realização da liberdade na eticidade.

4 A EFETIVIDADE E RECONHECIMENTO: CONDIÇÕES SOCIAIS DA ETICIDADE

A análise de Honneth se concentra no conceito de eticidade em Hegel, onde ele faz uma releitura indireta da Filosofia do Direito para recuperar o potencial crítico da teoria hegeliana, reatualizando a ideia de eticidade.

A tese principal da separação moderna entre sociedade civil burguesa e Estado, estabelecida por Hegel, é conceitualmente entendida como a supressão dos antagonismos da sociedade civil burguesa moderna dentro do “concreto universal do Estado”. A questão é se essa noção de Estado defendida por Hegel é uma supressão “ilusória” ou meramente formal.

A resposta a essa pergunta está na tarefa de examinar as contradições na realidade efetiva, tanto na realidade concreta quanto na teoria social, conforme proposto por Honneth em sua reformulação.

O trabalho consiste em compreender as raízes dialéticas dessa reatualização proposta por Honneth e como ele articula a relação entre a teoria do desenvolvimento da autodeterminação indeterminada da vontade livre dentro do Estado e a teleologia hegeliana do conceito de estado ético. A interpretação formulada por Honneth é desenvolvida de maneira indireta, fundamentada no sistema de pensamento hegeliano, possibilitando diversas interpretações e

reformulações adaptadas à sua teoria crítica. releitura de Honneth traz consigo críticas e apresenta as dificuldades inerentes à posição de Hegel que permaneceram vigentes na filosofia de sua teoria do estado ético.

Para Hegel, o Estado tem um fim imanente em si mesmo (§261 da Filosofia do Direito). Ele é o resultado da suprassunção das “incompatibilidades” entre as esferas da família e da sociedade civil burguesa. O Estado é concebido como a realização mais elevada das liberdades individuais finitas, sendo o universal concreto. Ele é a esfera que sintetiza os interesses singulares (da família) e os interesses particulares (da sociedade civil burguesa). Para compreender o diagnóstico hegeliano em relação à sua filosofia social na modernidade, é necessário entender como a realidade se constitui sob a ideia de efetividade.

Hegel argumenta que é no Estado que o indivíduo singular e seus interesses particulares se desenvolvem plenamente e podem ser reconhecidos em seus plenos direitos, efetivando-se ao mesmo tempo, na medida em que esses indivíduos se reconhecem no Estado como seu “fim último”. O Estado ético hegeliano se efetiva como uma soberania interna, princípio da unidade das instituições, e é dessa forma que garante o reconhecimento recíproco dos indivíduos, permeando as liberdades individuais e seu “espírito substancial”.

O princípio dos Estados modernos tem este vigor e esta profundidade prodigiosos de deixar o princípio da subjetividade completar-se até o extremo autônomo da particularidade pessoal e, ao mesmo tempo, de reconduzi-lo à unidade substancial e, assim, de manter essa unidade no princípio mesmo da subjetividade (HEGEL, 2010, p. 261).

A unidade do interno e do externo está presente e latente no Estado. No Estado, essa unidade se manifesta em “ato” ou, de acordo com a terminologia hegeliana, como efetivo. No entanto, o Estado contém em potência as determinações singulares e particulares, bem como suas diferenças. Hegel incorpora a ideia de unidade desenvolvida na filosofia aristotélica em contraposição a Platão, e a reinterpreta sob a noção de efetividade, demonstrando as divergências na filosofia clássica grega entre Platão e Aristóteles. Hegel justifica a noção de imanência com base na ideia de unidade interna e externa.

Essa ideia é apresentada na passagem sobre o conceito de efetividade (*wirklichkeit*), exposta na seção 142 da Enciclopédia das Ciências Filosóficas (1830), em que Hegel afirma:

A polêmica de Aristóteles contra Platão consiste precisamente na ideia platônica, é caracterizada como simples, *dynamics*, e contra isso se faz valer que a ideia, que é reconhecida pelos dois como o só verdadeiro, tem de ser considerada como *enérgeia*, isto é, como o interior que está absolutamente fora; e por isso como a unidade do interior e do exterior, ou seja, como a efetividade no sentido enfático da palavra, em que se fala aqui (HEGEL, 1995, p. 268).

É a ideia de efetividade, *wirklichkeit*, que fundamenta a noção de externalidade e interioridade em Hegel. É inspirada na noção mais elaborada de felicidade, *eudaimonia*⁴ tal como o fim último de Aristóteles que está na obra *Ética a Nicômaco* (ARISTÓTELES, 1999). “A noção de *eudaimonia* é central para a ética aristotélica, pois todo o arcabouço conceitual que Aristóteles monta em sua reflexão sobre a moral gira em torno da elucidação dos termos que comparecem em sua definição.” (ZINGANO, 2017, p. 09) Hegel se apropria da ideia de unidade do Filósofo Estagirita e reelabora a sua noção de fim último.

Quanto a isso, convém notar que a efetividade certamente forma o princípio da filosofia aristotélica; contudo, não é a efetividade comum, do imediatamente dado, e sim a ideia enquanto efetividade (HEGEL, 1995, p. 268)

Na Filosofia do Direito de Hegel, o Estado se manifesta como o desdobramento do Espírito subjetivo, conforme exposto por Hegel na *Fenomenologia do Espírito*. Nessa obra, Hegel descreve o percurso pelo qual as consciências se concretizam e se reconhecem no mundo, culminando na *Eticidade* como a realização do Espírito Objetivo.

Portanto, em Hegel, há uma progressão conceitual que parte do indivíduo, do sujeito moral, do direito abstrato, da família e da sociedade civil burguesa. É

⁴ A felicidade (*eudaimonia*) parece ser em supremo grau um fim deste gênero, pois sempre a escolhemos por ela mesma, e nunca em vista de outra coisa: ao contrário, a honra, o prazer, a inteligência ou toda virtude, são bens que nós (1097b18-20) escolhemos seguramente por eles mesmos [...], mas nós os escolhemos também em vista da *eudaimonia* (ARISTÓTELES, 1999, p. 23).

nessa relação indissociável entre as principais figuras ascendentes suprassumidas que ocorre a passagem da efetivação da liberdade individual subjetiva para a efetivação política e social, o que Hegel chama de Eticidade. O resultado da efetivação plena da Eticidade é o Estado ético, que se produz e se mostra como o processo do verdadeiro fundamento dessas figuras anteriores da vontade, de forma livre.

O Estado moderno, para Hegel, é o modo como a eticidade se efetiva como um fim imanente, tornando possível às consciências livres alcançarem a “felicidade” e sua liberdade plena. Em outras palavras, o Estado é a esfera que efetiva a subjetividade humana, que se manifesta na história em ato, mas que está em potência nas relações sociais do modo de vida capitalista, como ele mesmo aborda no §261 da FD.

A subjetividade se torna um componente essencial para compreender a essência do Estado ético hegeliano, que se realiza enquanto universal. O Estado, então, para Hegel, será o resultado da suprassunção, “*aufhebung*”, dessas vontades livres, ou seja, será a expressão da subjetividade humana suprassumida, que se reconhece como livre em um “objetivo final” interno e que se efetiva de um modo externo, ou seja, no Estado. Hegel apresenta, no §256, como, na sociedade civil burguesa, essa subjetividade se realiza no Estado.

No fim universal em si e para si e na efetividade absoluta desse; a esfera da sociedade civil-burguesa passa, por isso, Estado. A cidade e o campo, - aquela, a sede da indústria burguesa, da reflexão que se eleva e se isola dentro de si [...] esse, a sede da eticidade que repousa sobre a natureza, — os indivíduos que medeiam sua autoconservação em relação com outras pessoas jurídicas e a família constituem, de maneira geral, os dois momentos, ainda ideais, a partir dos quais o Estado surge como seu fundamento verdadeiro. — Esse desenvolvimento da eticidade imediata mediante cisão da sociedade civil-burguesa até o Estado, o qual se mostra como seu verdadeiro fundamento, e apenas tal desenvolvimento é a demonstração científica do conceito de Estado (HEGEL, 2010, p. 228 – 229).

Percebe-se, pela leitura do texto de Hegel, que, nessa nova condição social e política expressa pela sociedade civil burguesa, a subjetividade é conservada e transformada agora, na modernidade, em constitutiva do fim último, ou seja, do Estado ético. Os interesses dessa subjetividade estão expressos no Estado ético hegeliano como uma espécie de recuperação da ideia da esfera da política da pólis grega, o espaço da realização coletiva do interesse público.

Assim, o Estado moderno, para Hegel, é a unidade da ideia universal capaz de expressar o bem comum da política e representar indissociavelmente esse novo modo de vida que surge decorrente do capitalismo, a expressão humana subjetiva presente nas esferas da família e da sociedade civil burguesa.

4.1 O CONCEITO DE ESTADO ÉTICO

O Estado é uma manifestação de unidade na diversidade. Representa um progresso e desenvolvimento quantitativo na sociedade moderna, harmonizando diferentes interesses e esferas da vida social.

Desse modo, a noção de fim último em Hegel está diretamente vinculada ao conceito de efetivação enquanto ideia na sua estrutura lógico-conceitual, na sua teoria do Estado como sendo seu fim imanente nos modos de vida na sociedade civil burguesa, que se reconhecem e atuam nas esferas da subjetividade moderna em relação à família e à sociedade civil burguesa, e, em geral, nas dimensões do direito privado. O Estado é “uma necessidade exterior”, uma potência superior - um poder coercitivo - mas também é “seu fim imanente”, pois se institui e se organiza como o espaço de convergência e unificação dos interesses particulares dos indivíduos singulares e do interesse universal (FD, §261, 2010).

Dessa forma, em Hegel, há uma plena reciprocidade de conteúdos entre direitos e deveres tanto dos indivíduos organizados na sociedade civil burguesa quanto na forma universal representada no Estado ético. É, portanto, um sistema integrado do Estado que consiste em transformar as esferas sociais distintas em modos de vida distintos, mas que estariam, segundo Hegel, em essência, de forma imanente na efetivação de um fim último: o Estado.

Apesar de parecer uma contradição aparente entre as esferas da família e da sociedade civil burguesa em relação ao Estado, por meio da ideia de imanência hegeliana, o Estado se constitui como resultado da suprassunção dos próprios processos de desenvolvimento social nas esferas singulares e particulares, efetivando-se no universal. Essa ideia de imanência está na base da relação que fundamentaria a realização do reconhecimento das consciências como livres. No entanto, agora, não mais sob a forma do Espírito subjetivo, como na Fenomenologia do Espírito, mas como consciências que se manifestam no

mundo como modos efetivos e concretos de liberdade, no caso, no Estado enquanto espírito objetivo (HEGEL, 2002).

Portanto, o Estado moderno em Hegel é o resultado da supressão das “incompatibilidades” entre as esferas da família e da sociedade civil burguesa. O Estado ético é a realização mais alta das liberdades individuais finitas, é o universal concreto. A Eticidade se efetiva no Estado como a esfera que suprassumir os interesses singulares (da família) e particulares (da sociedade civil burguesa).

Hegel apresenta que é no Estado que o indivíduo singular, com seus interesses particulares representados na sociedade civil burguesa, se desenvolve plenamente. Além disso, é o espaço político em que essas vontades podem ser reconhecidas em seu pleno direito, de modo a se efetivarem, ao mesmo tempo, em vontades livres que se reconhecem no Estado como sendo seu “fim último”. O Estado ético hegeliano, portanto, se efetiva como uma soberania interna, por princípio da unidade das instituições. Essa unidade é o que garante o reconhecimento recíproco dos indivíduos, perpassando as liberdades individuais, “seu espírito substancial” (FD, §261).

O princípio dos Estados modernos tem este vigor e esta profundidade de deixar o princípio da subjetividade completar-se até o extremo autônomo da particularidade pessoal e, ao mesmo tempo, de reconduzi-lo à unidade substancial e, assim, de manter essa unidade no princípio mesmo da subjetividade (HEGEL, 2010, p. 236).

A unidade do interno e do externo está presente e latente no Estado na teoria de Hegel. Essa unidade se manifesta no Estado em “ato” ou, usando terminologia hegeliana, como efetiva. No entanto, o Estado contém em potência as determinações singulares, particulares e as diferenças das formas sociais da família e da sociedade civil burguesa. Hegel absorve a ideia de unidade desenvolvida na filosofia aristotélica, em contraposição a Platão, e a reinterpreta teoricamente sob a noção de efetividade.

Hegel elabora sua teoria do Estado e a justifica por meio da noção de imanência, apoiando-se na ideia de unidade interna como fim último, ao mesmo tempo, em que se manifesta como uma necessidade externa de subordinação. A base da sua teoria de Estado é a noção de imanência, que significa a unidade enquanto fim último, esta dentro, presente internamente. Hegel acredita que o

Estado é a expressão mais alta da racionalidade humana e que ele surge de forma imanente na própria sociedade, representando uma síntese das vontades e dos interesses individuais. Segundo Hegel, o Estado é mais do que apenas uma organização política; é a realização concreta da ideia ética da liberdade. Ele argumenta que a unidade interna do Estado é o seu fim último, uma unidade que é alcançada através da interação dialética entre os cidadãos, as instituições e as leis. Essa unidade interna é vista como uma manifestação da racionalidade coletiva, que visa o bem comum e a harmonia social. No entanto, ao mesmo tempo, em que o Estado representa essa unidade interna e o bem comum, ele também se manifesta como uma necessidade externa de subordinação para os indivíduos. Para Hegel, a autoridade do Estado é vista como uma necessidade racional, pois impõe ordem e estabilidade à sociedade. Ele acredita que essa subordinação é crucial para o desenvolvimento da liberdade verdadeira e da moralidade, pois estabelece limites e regras que garantem a convivência pacífica e o progresso social. Assim, o Estado, para Hegel, é a manifestação concreta da racionalidade ética imanente à sociedade, representando a síntese das vontades individuais em busca do bem comum. Ao mesmo tempo, ele se apresenta como uma necessidade externa que exige a subordinação dos indivíduos para alcançar a estabilidade e a ordem, fundamentais para o desenvolvimento da liberdade e da moralidade. Essa interação entre imanência e necessidade externa é essencial para a compreensão da teoria do Estado de Hegel.

Para Hegel, o Estado consiste na noção de unidade gerada a partir do processo político e social de maior liberdade dos indivíduos. Trata-se de uma unidade diferente daquela que era concebida na Antiguidade. É uma unidade diferenciada por corresponder à realização da razão, das ideias historicamente desenvolvidas, cuja essência é a liberdade real dos seres humanos. Hegel concebe a sociedade e o Estado moderno capitalista como a concretização da razão na "História", como a sobreposição constante e subjetiva à realização daquilo que é pensado, e que não se confunde com o que é pensado pelos indivíduos. No entanto, esse processo incide no desenvolvimento objetivo do pensamento, que, em última instância, pressupõe a ideia do Espírito Absoluto hegeliano, na realidade sob a forma do Estado ético.

Essa formulação do processo de engendramento e transição dos Espíritos - do Subjetivo em direção ao Objetivo, e do Objetivo para o Absoluto - compõe a ideia fundamental do sistema filosófico de Hegel, em que a unidade histórica é o germe do pensamento hegeliano, presente na ruptura epistemológica com Kant. Na Fenomenologia do Espírito, Hegel apresenta, como mencionado anteriormente, a ideia do Ser como equivalente ao nada, em que o pensamento e a existência passam a ser compreendidos epistemologicamente como uma grande unidade. No entanto, é nessa transição da Consciência para o Saber Absoluto que Hegel define melhor o saber puro e como ele entende que a unidade do ser se determina.

O saber puro, ao se juntar a essa unidade, suprassumiu toda relação com um outro e com a mediação; ele é o que é sem diferença; esse sem diferença deixa ele mesmo de ser saber; apenas está presente a imediatidade simples. A imediatidade simples é ela mesma uma expressão da reflexão e se relaciona com a diferença do que é mediado. Em sua expressão verdadeira, essa imediatidade simples é, portanto, o ser puro. Assim como o saber puro não deve significar nada senão o saber como tal, inteiramente abstrato, então também o ser puro não deve significar nada senão o ser em geral; ser, nada mais, sem nenhuma determinação e preenchimento posteriores (HEGEL, 2016, p. 71-72).

Essa noção de unidade tem consequências diretas na teoria ética de Hegel, uma vez que ele rompe com a tese clássica, aristotélica, da identidade entre a sociedade civil e o Estado, que prevaleceu teoricamente até o século XVIII. Para Hegel, a política expressa substancialmente, pois o Estado moderno representa a unidade suprassumida das diferenças entre os interesses singulares, particulares e universais, ou seja, o restabelecimento da ideia de comunidade efetivada na forma do estado ético (Eticidade). É válido supor que Hegel a restabelece na ideia de Eticidade, que foi dissolvida com o declínio da ideia da Pólis na antiguidade. Hegel recupera a vida contemplativa de Aristóteles, na qual harmoniza os fins externos na relação de subordinação e dependência em relação ao Estado.

Aristóteles admite que esses bens têm valor intrínseco, não são apenas meios para uma vida contemplativa. Eles têm valor por si mesmos, contando como uma vida feliz, não necessariamente em conjunto com a contemplação, mas como uma *eudaimonia* perfeita. Uma ação não exige necessariamente a

presença da outra. Fica claro, então, que nem o prazer é o Bem, nem todos os prazeres são desejáveis, e que alguns prazeres são desejáveis por si mesmos, sendo diferentes dos outros especificamente ou em sua natureza (ARISTÓTELES, 1999, p. 195, § 1174a).

A ideia de felicidade “*eudaimonia*” enquanto última finalidade apresentada por Aristóteles na obra *Ética a Nicômaco*, é a efetividade do Bem comum sob a forma de realização do ser humano proporcionada pelas suas virtudes éticas, decorrente da temperança e de uma vida prudente e virtuosa que só podem possibilitar ao ser humano uma felicidade tipicamente humana, universal que resulta na num tipo de felicidade embora secundária, mas que como “fim final” interno, que se efetivaria contemplativamente no qual a harmonia desses fins externos assim com a ideia de do Estado Hegeliano estaria apoiado na visão de Aristóteles o possibilitaria um Bem maior e perfeito, a saber, o fim último a “*eudaimonia*”⁵ ou o Estado Ético de Hegel.

A noção de unidade reaparece com o Estado moderno, pois passa a ter que conviver e submeter-se à necessidade de afirmação da liberdade subjetiva singular no interesse universal expresso no Estado. Logo, a ideia política de uma Eticidade que esteve ausente no apogeu do mundo antigo é restabelecida por Hegel nos escritos da Filosofia do Direito. Ele retoma a ideia do Estado como o fim último da política, enquanto a esfera ética comum.

Há, desse modo, o restabelecimento de uma ideia de comunidade, subordinação e dependência em relação ao Estado. O Estado é visto como a esfera da realização ética e política. Porém, é importante ressaltar que essa forma de comunidade política nunca se efetiva para Hegel como sendo uma unidade imediata, mas como uma unidade que se realiza por meio de instituições.

Pode-se afirmar que, para Hegel, há um progresso na sociedade moderna, mas apenas quantitativo, e por isso ele também defende a eternidade das

⁵ No entanto, a interpretação da própria noção de *eudaimonia* é muito controversa. Como é bem sabido, o texto de Aristóteles parece oscilar entre uma versão em que ela seria o bem supremo de natureza inclusiva, de modo que a *eudaimonia* operaria como uma noção de segunda ordem, caracterizando o modo harmônico e ordenado de agir segundo as mais diversas virtudes morais, e uma versão segundo a qual a *eudaimonia* seria não a atividade harmônica de todas as virtudes, mas a atividade segundo uma só dentre elas, a virtude intelectual da contemplação, vista assim como um bem supremo *dominante* ou *monolítico* (ZINGANO, 2017, p. 10).

instituições presentes. O desenvolvimento e a manifestação progressiva da essência do Estado e da sociedade civil burguesa moderna estão em um novo modo de vida ética, na realidade de uma vida plena que se efetiva em cada homem, na realização sentimental, na família e nas formas sociais específicas do modo de produção capitalista, nas relações de trabalho livre e assalariado, na afirmação do cidadão e da cidadania no Estado moderno. Isso se torna um fato universal efetivo na história.

Para Honneth, em sua reatualização do conceito de eticidade, a política se faz por meio da liberdade objetiva da eticidade, como o momento de libertação do indivíduo do sofrimento da indeterminação. Nas instituições sociais, as vontades se efetivam livres. Do ponto de vista ético, são normas racionais nas quais essas vontades vivem, das instituições das quais fazem parte.

Para Hegel, a vontade é o fundamento do Estado, e as normas têm que ser racionais, pois são as normas da própria eticidade do mundo ético que ainda vive nas e das instituições, nas quais o indivíduo é o mesmo com seus interesses na família, na sociedade civil burguesa e no Estado. Os costumes e a normatividade oferecida pelo mundo ético, ou seja, pela eticidade, precisam encontrar uma solução para os possíveis conflitos de interesses dessa vontade em cada esfera da eticidade.

Portanto, a Filosofia do Direito de Hegel deve ser entendida como a articulação da efetivação da liberdade subjetiva e social. A Filosofia do Direito de Hegel propõe uma complexa articulação entre a efetivação da liberdade subjetiva e social. Para compreender essa interligação, é fundamental examinar o contexto filosófico e histórico no qual Hegel desenvolveu suas ideias. Hegel viveu no período pós-Revolução Francesa e presenciou as mudanças sociais e políticas que ocorreram na Europa. Sua obra busca entender e sistematizar essas transformações à luz de sua filosofia, que é marcada pelo idealismo alemão e pela dialética hegeliana. Hegel acredita que a verdadeira liberdade subjetiva e social está intrinsecamente ligada à comunidade e à sociedade. A liberdade subjetiva não pode ser plenamente realizada apenas no âmbito individual, pois a individualidade só encontra sua expressão e validação verdadeira no contexto social. Em outras palavras, a liberdade plena requer a interação e a integração do indivíduo na sociedade. Para Hegel, a efetivação social da liberdade ocorre por meio das instituições sociais, especialmente o

Estado. O Estado, em sua concepção, é o ápice da realização da liberdade, onde os direitos individuais e a vontade coletiva são reconciliados. O Estado, para Hegel, é a encarnação da ética, no qual as leis e as normas são expressões da razão.

Hegel acreditava que, através do Estado, os indivíduos poderiam alcançar sua liberdade plena ao participar ativamente da vida política e social, contribuindo para a formação das leis e das instituições que governam a sociedade. Isso significa que a liberdade é efetivada na medida em que os indivíduos são agentes ativos na construção das estruturas sociais que regem suas vidas. Além disso, Hegel via o desenvolvimento histórico como um processo dialético no qual a liberdade subjetiva e social evolui ao longo do tempo, culminando na realização plena da liberdade no Estado ético. A sua teoria de Estado apresenta uma formulação de reconciliação da Liberdade individual e social. Para Hegel, a verdadeira realização da liberdade ocorre quando o indivíduo reconhece e aceita as restrições e deveres impostos pela sociedade por meio do Estado. A liberdade não é simplesmente agir sem limites, mas agir de acordo com princípios éticos e morais que promovem o bem comum. Assim, a efetivação da liberdade subjetiva e social é alcançada quando o indivíduo encontra sua autonomia dentro de uma estrutura social. O social como a capacidade de que respeitar e promover os interesses coletivos, garantindo direitos e deveres equilibrados. Hegel no início da Filosofia do Direito, estabelece a ideia da liberdade e sua relação com a ética e a razão. Ele também discute a importância do Estado como a instância máxima para a efetivação dessa liberdade. Hegel explora a vontade abstrata e sua conexão com a liberdade individual, bem como a necessidade de uma vontade concreta e instituições sociais para realizar essa liberdade de maneira eficaz. Ele aborda a ideia de direitos e suas relações com a liberdade e a propriedade. Ele discute a necessidade de um sistema legal que concilie os interesses individuais e coletivos. A moralidade e sua relação com a liberdade, como os deveres morais que contribuem para a realização da liberdade subjetiva e social. Para, por fim, chegar na ideia de Estado ético como a síntese da liberdade subjetiva decorrente de condição social. É nesse momento que a ética para Hegel se torna efetiva e se expressa por meio das instituições e leis estatais. Em suma, a Filosofia do Direito de Hegel busca articular a liberdade subjetiva e social através da

participação ativa do indivíduo na construção e evolução das estruturas sociais representadas pelo Estado, onde a verdadeira liberdade é encontrada na reconciliação da autonomia individual com o bem-estar e os interesses da comunidade. Ele retoma os conceitos de sua época, pois não é um filósofo da restauração ancorada em direitos divinos ou qualquer outro fundamento para o Estado. Ele reconhece que o sistema é um resultado do próprio desenvolvimento das consciências em si. Um exemplo disso é como ele desenvolve sua noção de vontade. Ele se apropria do conceito de vontade geral de Rousseau para validar e justificar sua teoria de Estado ético.

Hegel e Rousseau têm em comum o fato de que a recuperação da liberdade está condicionada à ideia de vontade de todos, o que não representa a vontade geral. Hegel absorverá o propósito rousseauiano para pensar a liberdade. Contudo, ele "atualiza" o conceito de vontade e o apresenta como uma determinação abstrata.

Primeiramente, a vontade aparecerá como um substrato da teoria da tridimensionalidade das dimensões da Eticidade. Ele construiu sua argumentação sobre como a vontade se manifesta nos distintos momentos da eticidade: universalidade, particularidade e individualidade, apresentando as três concepções de vontade. O termo "abstrato" deve ser entendido no sentido de que o conceito especulativo é apresentado em sua estrutura interna e independente do desenvolvimento de sua determinação plena, e não no sentido de uma representação abstrata do entendimento. Hegel no §5 da Filosofia do Direito menciona-se sobre os impulsos e sua relação com o desejo e a ação ética. Ele aborda a representação abstrata do entendimento pela natureza dos impulsos como parte integrante do desenvolvimento ético e da ação humana dentro do contexto da filosofia do direito e da ética. Os impulsos, de acordo com Hegel, são as manifestações mais básicas e imediatas da subjetividade. Eles representam as tendências e necessidades naturais que orientam a ação humana. Esses impulsos podem ser de natureza física, emocional ou intelectual e são essenciais para a compreensão da dinâmica da vontade humana. Hegel argumenta que os impulsos não são simplesmente impulsos naturais, mas estão integrados em um contexto social e ético mais amplo. Eles são moldados e direcionados pela cultura, pelas instituições sociais e pelas normas morais. Os

impulsos individuais são transformados em ações éticas através da mediação da razão e da consciência moral

A vontade contém o elemento da pura indeterminidade ou da pura reflexão do eu dentro de si, na qual está dissolvida toda a restrição, todo conteúdo imediatamente aí-presente pela natureza, pelas carências, pelos desejos e impulsos, ou dados e determinados pelo que quer que seja; a infinitude irrestrita da abstração absoluta ou universalidade, o puro pensamento de si mesmo (HEGEL, 2010, p. 57).

Assim, o §5 da "Filosofia do Direito" de Hegel aborda a relação entre os impulsos, a subjetividade ética e o processo de formação moral. Hegel busca mostrar como os impulsos naturais são transformados e orientados em direção a uma vontade ética que está em consonância com os princípios da razão e da moralidade. No desenvolvimento ético, Hegel sustenta que é necessário que os impulsos naturais sejam transcendidos e sublimados através do processo de formação ética. Isso implica que os impulsos brutos sejam integrados em um sistema ético mais abrangente, em que a vontade ética seja guiada pela razão e pelo dever. Hegel adverte que aqueles que consideram o pensamento como uma faculdade peculiar, particular e separada da vontade não compreendem a natureza da vontade. Segundo Hegel, o homem é puro pensamento de si mesmo, e é somente como ser pensante que ele possui a capacidade de se dar universalidade, ou seja, de extinguir toda particularidade e determinação. Nesse momento de universalidade, a vontade é absolutamente livre, pois o conceito pode se autoproduzir e se referir a si mesmo, sem pressupor qualquer termo externo. Essa vontade é livre, abstrata, vazia e puramente negativa, pois se apresenta apenas em sua capacidade de querer a si mesma, sem se identificar com nenhum conteúdo.

Ao abordar o momento da particularidade da vontade, Hegel destaca que o Eu é o processo de passar da indeterminidade indiferenciada para a diferenciação, ao determinar e estabelecer uma determinação como conteúdo e objeto. Nesse sentido, a vontade é concebida como a vontade de um sujeito determinado, que possui um eu desejante que deseja um objeto específico.

Hegel reconhece o caráter afirmativo da vontade em seu aspecto conceitual. Ele ressalta que o fato de a vontade desejar algo implica a negação. Ou seja, a indeterminação do primeiro momento é negada quando a vontade

deseja algo e se determina. É dessa maneira que o aspecto individual da liberdade é estabelecido, carregando a marca da vontade de um agente livre.

Esse processo é chamado por Hegel de vontade subjetiva, na qual as ações escolhidas conscientemente pelos agentes são realizadas de acordo com a autonomia de sua vontade. Para Hegel, a atividade da vontade pensante, na forma do conceito, se concretiza no Estado, onde é efetivada por meio das instituições. Quando essas instituições são efetivas, representam a verdade da vontade por meio das atividades exercidas por elas. Para Hegel, as instituições sociais e políticas, o direito, são estruturas da vontade humana. Portanto, as leis não devem ser concebidas apenas como positivities, mas como produtos intencionais que conferem pleno reconhecimento entre a comunidade e os indivíduos éticos e morais inseridos nela.

A vontade é um fundamento do Estado para Hegel. Em sua elaboração da teoria do Estado, ele primeira precisa definir o que é a vontade e como a liberdade garante que a vontade do espírito subjetivo se realize como uma vontade universal, representada na esfera final do espírito objetivo, a eticidade.

Hegel está próximo de Rousseau na ideia de representar o Estado ao colocar a autonomia da vontade como o centro do desenvolvimento da política na modernidade. Sua relação com a teoria ética de Hegel e sua ruptura epistemológica foram profundas no pensamento das relações sociais da vida moderna e na compreensão da sociedade civil burguesa como uma abstração. A passagem das contradições da sociedade civil burguesa ao momento absoluto da Eticidade hegeliana, o Estado ético como a efetividade da liberdade resultante do reconhecimento das consciências por meio da vontade, é instrumentalizada teoricamente pela ruptura epistemológica de Hegel. Essa passagem e a ruptura epistemológica fornecem os elementos filosóficos para entender a reatualização de Honneth da ideia de eticidade por meio do reconhecimento.

O Estado compõe a terceira parte da Eticidade em Hegel. No §258 da Filosofia do Direito, Hegel apresenta o conceito de Estado como a expressão mais elaborada de sua teoria da Eticidade. O Estado é abordado em três sentidos: interno, que inclui os aspectos constitucionais - o aspecto objetivo nas instituições e o aspecto subjetivo na disposição política; externo, que se refere à relação entre os Estados; e os modelos de Estado na história, em diferentes partes do mundo, como o oriental, greco-romano e germânico-cristão. O conceito

de Estado em Hegel não é apenas um conceito normativo; a Ideia de Estado transcende a ordem do dever ser.

Rousseau desempenha um papel fundamental na compreensão da teoria do Estado como um racional ético universal, especialmente por meio de sua noção de vontade. Hegel, ao elaborar sua teoria do Estado, faz uma distinção entre as noções de vontade particular e vontade geral.

Um aspecto importante que Hegel destaca em relação a Rousseau é que, para este filósofo suíço, as relações humanas não são reguladas por princípios normativos naturais. Segundo Rousseau, os instintos são suficientes para manter a paz e o sentido de sobrevivência. No entanto, ao longo da história, as relações sociais e as formas de organização têm sido desiguais, marcadas pela subjugação e dominação entre povos e indivíduos. Rousseau argumenta que "a história é totalmente desprovida de racionalidade, caso contrário nenhum desses apontamentos teriam acontecido e nem perpetuados ao longo da história humana" (RAMOS; MELO; FRATESCHI, 2015, p. 16-17).

A centralidade da ideia de vontade em Rousseau reside no fato de que ela não pode ser subordinada a outra vontade. A vontade não se submete a outra vontade, mas é uma representação do interesse comum. A vontade geral, para Rousseau, difere da vontade de todos os cidadãos. Enquanto esta última se baseia nos interesses privados e é apenas uma soma de vontades particulares, a vontade geral considera apenas o interesse comum, eliminando as diferenças individuais. A vontade geral é determinada pela abstração das vontades particulares, retirando-se os aspectos que introduzem mais e menos vontades, e resultando na vontade geral (ROUSSEAU, 1999, p. 36).

A determinação da vontade particular é instituída e garantida para Rousseau, pois o homem sai de um estado natural para se efetivar em um estado político. É essa condição política da vontade que interessa a Hegel em sua assimilação. A vontade geral não se confunde com a vontade de todos os cidadãos. Ela tende à igualdade, evita a dependência pessoal e restabelece a igualdade natural por meio do direito. Caso contrário, ela seria uma forma irracional que não modificaria a história de dominação do homem. O direito determina a natureza dessa vontade para legitimar o direito político.

Para Rousseau, o Estado ou poder político é o produto das vontades dos indivíduos livres que estabelecem direitos e deveres para todas as vontades

expressas por meio do contrato social. A partir desse contrato, são estabelecidos os princípios e as instituições que garantem a realização da vontade geral e a promoção do interesse comum (ROUSSEAU, 1999).

Portanto, a noção de vontade em Rousseau desempenha um papel central na teoria do Estado como um racional ético universal, influenciando também o pensamento de Hegel sobre a vontade e sua relação com a formação e organização do Estado.

A primeira e mais importante consequência dos princípios até aqui estabelecidos; é que só a vontade geral pode dirigir as forças do Estado, segundo o objetivo de sua instituição, que é o bem comum, porque, se a oposição dos interesses particulares tornou necessário o estabelecimento das sociedades, é o acordo desses interesses que a tornou possível (ROUSSEAU, 1999, p. 33).

A vontade geral é sempre a vontade de cada um dos cidadãos que, expressando a vontade da totalidade e não de algumas vontades particulares. Segundo Rousseau, somente a vontade geral tem a capacidade de garantir a harmonia e a coerência interna em uma sociedade democrática.

O contrato social é concebido a partir da vontade dos indivíduos, e a sua realização no âmbito do Estado. Ele permite aos indivíduos estabelecer a racionalidade nas relações humanas, que, segundo Rousseau, nunca foi plenamente exercida. A associação da vontade geral com o bem comum é estabelecida no capítulo sobre a inalienabilidade da soberania, onde a vontade geral é apresentada como um elemento capaz de direcionar o Estado para o objetivo de buscar o bem comum. A soberania é definida como "o exercício da vontade geral" e deve se limitar ao bem comum. A vontade geral é assim diferenciada da vontade particular, pois esta tende a preferências individuais, enquanto a vontade geral busca a igualdade (ROUSSEAU, 1999, p. 34).

Rousseau defende a ideia de que a "vontade geral" é arbitrariamente soberana e absoluta, enquanto os indivíduos são subordinados ao Estado. Ele considera a sociedade civil como uma pessoa coletiva.

Para compreender a extensão e as consequências do conceito de vontade geral na teoria de Rousseau, tanto na refutação de Hegel ao contratualismo quanto na formulação do Estado ético hegeliano, é necessário abordar a questão do interesse comum. Por que um indivíduo é livre mesmo quando submetido à autoridade política? A resposta é que o indivíduo obedece

às leis às quais ele mesmo consentiu. É nesse ponto que reside a questão da autonomia, ou seja, o indivíduo é livre porque obedece a uma vontade que é a sua própria vontade.

Portanto, a vontade geral, para Rousseau, representa o interesse comum de todos os cidadãos. Sua essência está na ideia de interesse comum, que não se trata simplesmente de uma soma de interesses particulares, mas de uma totalidade que qualitativamente abrange os interesses de todos e cada um coletivamente.

Via de regra, há muita diferença entre a vontade de todos e a vontade geral; esta se refere somente ao interesse comum, enquanto a outra diz respeito ao interesse privado, nada mais sendo que uma soma das vontades particulares. Quando, porém, se retiram dessas mesmas vontades os mais e os menos que se destroem mutuamente, resta, como soma das diferenças, a vontade geral (ROUSSEAU, 1999, p. 37).

Em Rousseau, o interesse comum desempenha um papel fundamental na concepção da vontade geral. A vontade geral pode ser entendida como a vontade do corpo político coletivo que busca o bem. Ela expressa uma busca distributiva, e não agregativa, ao conciliar os interesses individuais com o interesse comum. O interesse comum tem como essência a preservação da independência dos indivíduos, ao estabelecer uma lei geral exclusiva que busca a igualdade e a justiça.

É nesse sentido que se estabelece a distinção entre vontade geral e vontade de todos. Rousseau se refere ao interesse comum como capaz de estabelecer uma vontade universal, enquanto a vontade de todos é a representação da reunião dos interesses privados, sendo apenas a soma das vontades particulares.

4.2 A IDEIA DE INTERESSE COMUM EM HEGEL

O conceito de bem em Rousseau está intrinsecamente ligado à noção de vontade geral. A ideia de bem rousseauiana pode ser interpretada à luz de uma reapropriação das ideias platônicas de uma teoria da justiça. O conceito de bem

em Platão envolve as Formas, que são imutáveis, primárias, puras e indeterminadas, e que são responsáveis pelas características que os particulares possuem. Essa compreensão abstrata das Formas em Platão parece ser o núcleo da ideia de bem em Rousseau. O filósofo suíço desenvolve uma teoria de justiça virtuosa, na qual a noção coletiva e qualitativa do interesse comum organiza e representa um modo dos seres humanos viverem em sociedade, por meio de uma consciência esclarecida capaz de tomar decisões.

O interesse comum puro deve compor as características particulares, sem ser um cálculo aritmético de interesses. Portanto, a ideia de bem em Rousseau é pensada como uma expressão do interesse comum. Essa ideia de bem em Rousseau, assim como a ideia de Formas em Platão, admite uma abstração que guia a ação em direção à ideia ética do bem. O interesse comum é uma abstração que está presente como essência na ideia de vontade geral.

Essa noção abstrata de bem, que compõe o interesse comum e explica o conceito de vontade geral em Rousseau, fundamenta seu conceito de contrato ao explicar as relações entre as liberdades individuais e o modo coletivo de organização social no âmbito do direito privado. Para se chegar à verdadeira expressão da vontade geral, é necessário que não haja sociedade parcial no Estado e que cada cidadão opine de acordo com seu próprio ponto de vista, ou seja, uma opinião capaz de representar a coletividade (ROUSSEAU, 1999, p. 38). No entanto, embora possa parecer simples compreender o que Rousseau propõe, não está claro o que exatamente é a vontade geral ou como esse conceito pode ser acessado pelos cidadãos que, para permanecerem livres, precisam coordenar suas vontades particulares com a vontade geral.

Rousseau acreditava que o homem é naturalmente bom e atribuía a corrupção humana à vida em sociedade. Essa é uma dificuldade concreta para representar a vontade geral como a expressão da maioria, já que certas diretrizes sociais poderiam afastar o homem de sua verdadeira essência. Para ele, a liberdade natural do ser humano e sua origem foram perdidas ao longo da história, na formação da sociedade política.

Renunciar à liberdade é renunciar à qualidade de homem, aos direitos da humanidade, e até aos próprios deveres. Não há nenhuma reparação possível para quem renuncia a tudo. Tal renúncia é incompatível com a natureza do homem, e subtrair toda liberdade a

sua vontade é subtrair toda moralidade a suas ações (ROUSSEAU, 1999, p. 37).

Hegel se interessa por essa ideia de vontade que expressa um interesse comum como uma vontade política universal geradora do contrato, pois para Rousseau o Estado é pensado sob a lógica das relações sociais. O que constitui, para ele, Hegel, um genuíno interesse de sua análise para a elaboração de sua teoria ética. Esse interesse de Hegel na teoria de Estado de Rousseau se deve por ser uma teoria de Estado contratual que não parte de suposições abstratas originárias da organização coletiva humana, e por não justificar o Estado como sendo necessidade coercitiva para organizar a vida social e política na modernidade. Em Rousseau, o Estado contratual nasce como resultado da expressão da vontade geral, não há necessariamente um poder maior como origem do contrato, não há um engano ou soberano que obrigue o indivíduo a livremente efetuar esse contrato.

O momento da vontade de Rousseau apropriada por Hegel é aquele que compreende que não será através de qualquer tipo de lei que se imporá a obrigação, a obediência ou a representação do pacto social do contrato.

A vontade expressa de modo indispensável a condição geral para que lei seja legitimada e aceita coletivamente, e o acordo será resultado formal dessa noção de vontade geral de Rousseau que não se constitui pela união das vontades. Portanto, há uma clara necessidade de legitimar o contrato e a noção de interesse comum instrumentaliza essa legitimidade. "Então, não é pela relação coercitiva da força que se estabelece o direito, só se está obrigado a obedecer aos poderes que são legítimos." (ROUSSEAU, 2017, p. 37).

A vontade geral, apropriada por Hegel, é encontrada tanto no Discurso sobre a economia política (1755) quanto no Contrato social (1762). Rousseau afirma que a vontade geral apresenta uma tendência a conservar o interesse comum de todas as partes. A "origem" das leis consiste em pensar a justiça como a norma do que é justo e injusto para todos os indivíduos que compõem o Estado, como respeito a eles mesmos com deferências a eles mesmos e ao Estado.

Embora não haja uma noção de vontade universal tal como a que Hegel apresenta, no entanto, a noção de vontade geral de Rousseau é compreendida como a realização da cidadania das sociedades. O filósofo suíço afirma que a

vontade geral irá aparecer para legitimar o contrato social em formas de governo que expressem voto e onde existam virtudes cívicas e uma cidadania forte.

A perspectiva rousseauiana fundamenta o Estado contratual como sendo a garantia de que a liberdade de cada um está exatamente no poder da razão e na vontade individual. Este será o aspecto filosófico duramente contestado por Hegel. No fim do parágrafo §258 da Filosofia do Direito, Hegel apresenta uma responsabilização, pois esta forma de conceber a vontade, a própria razão, como centrada exclusivamente no indivíduo, que teria conduzido aos "horrores" do Período Jacobino, entre 1793 e 1794, marcando uma fase radical e turbulenta da Revolução como ele próprio menciona quando responsabiliza Rousseau, pelos desdobramentos da Revolução Francesa (1789).

A crítica que Hegel faz a Rousseau está focada em aspectos ético-políticos, de natureza filosófica; não está no horizonte do filósofo uma crítica ideológica, na medida em que se recusa a adotar uma posição conservadora. Ele não faz coro político-ideológico aos adeptos do Congresso de Viena, Áustria, que ocorreu entre setembro de 1814 e junho de 1815, não reconheceriam os avanços da Revolução Francesa. Hegel responsabiliza Rousseau pelos desdobramentos da Revolução Francesa, por tornar a noção de "tábula rasa" de todas as instituições a base de valores e princípios, sendo que a noção cética-filosófica de Rousseau teria conduzido a experiência revolucionária ao resultado de um Estado opressor.

No entanto, é importante frisar que Hegel reconhece o esforço de Rousseau e faz-lhe um elogio. Para ele, o filósofo suíço ocupa um lugar especial entre os teóricos contratualistas, uma vez que ele pensou o fundamento do Estado com base na vontade, como podemos ver nesta passagem no §258 da Filosofia do Direito.

A consideração filosófica apenas trata do interno de tudo isso, do conceito pensado. No que diz respeito à investigação desse conceito, Rousseau teve o mérito de ter estabelecido como princípio do Estado um princípio que não apenas segundo sua forma (como algo do impulso da sociabilidade, da autoridade divina), porém segundo o conteúdo é pensamento, e de fato é o próprio pensar, a saber, a vontade (HEGEL, 1998, §258, p. 231).

Na análise de alguns teóricos contratualistas, Hegel não identifica a mesma ênfase. Um exemplo disso é observado na teoria do contrato social de

Thomas Hobbes, no *Leviatã* (1651), se concentra primariamente na segurança dos indivíduos, ou na teoria de John Locke, na sua obra *Segundo tratado sobre o governo civil* (1689), que o contrato é visto como um mecanismo fundamental para assegurar, principalmente, o direito à propriedade.

A teoria contratual de Rousseau interessa a Hegel, pois ela apresenta o Estado como a integração entre indivíduos reunidos pelo interesse comum que decidem compartilhar diretrizes a serem seguidas por meio de um acordo expresso de forma política.

Por isso, Hegel vai se apropriar da noção de vontade geral ao mesmo tempo em que faz críticas a Rousseau. Segundo a perspectiva hegeliana, essa noção de vontade é insuficiente, uma vez que acaba se reduzindo à vontade singular e não à vontade universal; não é uma vontade em si e para si. Dando continuidade ao parágrafo 258 da FD citado anteriormente, Hegel apresenta que:

Visto que ele aprendeu à vontade somente na forma determinada da vontade singular (como posteriormente também Fichte) e a vontade universal não enquanto o racional da vontade em si e para si, porém apenas enquanto o coletivo, que provém dessa vontade singular enquanto consciente: assim a união dos singulares no Estado torna-se um contrato [...] (HEGEL, 1998, §258, p. 231).

No entanto, o Estado, para Hegel, deve ser compreendido em essência como a realização da ideia universal. Essa ideia, com sua origem na apropriação da noção de interesse comum de Rousseau, na qual a vontade geral tem a capacidade de compreender o interesse comum como uma abstração das singularidades, possibilitou a Hegel apresentar o conflito de interesses singulares e particulares com o universal, fundamentando sua teoria de Estado.

O interesse comum em Hegel é resultado da *aufhebung*, da supressão dos interesses da sociedade civil burguesa no agir ético e político que se expressa universalmente no Estado. A vontade em Hegel agora se torna efetiva de modo qualitativo e universal, uma vez que ele incorpora a perspectiva de Rousseau de que a vontade não se resume simplesmente à agregação das vontades individuais. Essa concepção é agora representada de maneira integral em sua teoria do Estado ético.

Entretanto, para Rousseau, o interesse comum reside na vontade geral do indivíduo particular, onde ocorre a submissão da vontade individual a uma

vontade superior. Essa vontade superior é amplamente refletida em uma escala macro no Estado, sendo o resultado de uma convenção estabelecida entre os indivíduos por meio do contrato, aborda o tema do Direito fazendo menção a Rousseau:

A definição mencionada do direito contém o parecer principalmente difundido desde Rousseau, segundo o qual o que deve ser o fundamento substancial e o primeiro não é à vontade enquanto vontade sendo em si e para si, enquanto vontade racional, o espírito não é enquanto espírito verdadeiro, mas como indivíduo particular, enquanto vontade do indivíduo singular em seu arbítrio próprio. Segundo esse princípio, uma vez admitido, o racional apenas pode manifestar-se enquanto delimitando essa liberdade, assim como não pode manifestar-se como o que é racional de modo imanente, mas somente como um universal exterior, formal (HEGEL, 1998, § 29 p. 72).

O interesse comum, abstraído do conceito de vontade geral de Rousseau, compõe o conceito de Estado ético hegeliano, suprasumido sob a forma de um ato da vontade substancial, como indicado por Hegel no §258 da FD. O Estado é sempre compreendido como a liberdade realizada enquanto ideia. Ele é a plena realização do conceito, pois "cada vontade é soberana do seu próprio arbítrio e, em consequência, a troca de mercadorias repousa sobre o livre-arbítrio de cada um (uma relação contingente, exterior e dependente da particularidade) e sobre uma vontade comum somente na sua imediatez e que não logrou ainda produzir seu movimento de reconhecimento" (ROSENFELD, 1983, p. 85).

A noção de vontade geral, entendida como uma abstração que é suprasumida e incorporada na teoria de Estado de Hegel, tem consequências diretas no conceito de interesse comum, embora em Hegel tenha se tornado menos abstrato do que no conceito de vontade geral. O conceito de vontade geral está ligado à ideia do que Rousseau entende por bem ou interesse comum, assim como aos conceitos de justiça e equidade delineados por ele. A vontade geral é tributária da noção de bem e, portanto, da forma de interesse comum, que se relaciona com um ideal de justiça e equidade em Rousseau. A ideia de vontade geral é um projeto filosófico-político rousseauiano pensado a partir de uma ideia de bem como um conceito abstrato que se constitui como forma de interesse comum.

4.3 O ESTADO ÉTICO EM HEGEL COMO A EXPRESSÃO EFETIVA DA LIBERDADE

Hegel constrói uma crítica mais geral ao contratualismo e dialoga com o pensamento ético de Rousseau. Ao se apropriar da noção de vontade geral de Rousseau, Hegel desenvolve a ideia de vontade como uma abstração no cerne de sua formulação teórica do conceito de Estado ético. Essa formulação é importante, pois encontra-se dialeticamente na crítica à teoria de Estado contratual.

Hegel considera a teoria contratual de Rousseau uma teoria estanque e limitada para garantir a liberdade dos indivíduos, sendo capaz, em certos momentos, de justificar, como ocorreu durante o período da Revolução Francesa. A liberdade formal compreendida pelos contratualistas e a liberdade substancial não são, por si só, termos contraditórios para Hegel. A liberdade possui uma dupla determinação. Uma das dimensões refere-se ao conteúdo da liberdade, abordando sua objetividade e sua manifestação intrínseca. A outra dimensão concentra-se na forma da liberdade, explorando como o sujeito se percebe e se engaja como agente ativo. A exigência da liberdade é que o sujeito tenha conhecimento de si mesmo e cumpra sua própria tarefa, sendo seu interesse que a coisa se realize.

Com isso, Hegel mostra que a relação entre o interesse comum e a garantia das liberdades individuais ainda é insuficiente para garantir a liberdade e fundamentar uma teoria de Estado que seja a expressão efetiva da liberdade.

Para Hegel, os contratualistas, especialmente Rousseau, tiveram sucesso nas caracterizações do contrato ao explicarem como as relações de arbítrio⁶ estipulavam a transferência de objetos de uma vontade para outra. Entretanto, não lograram atingir a concepção do Estado como produto do cultivo de uma vontade autorreflexiva que não encara a liberdade alheia como um entrave à própria liberdade, mas como fundamento para a realização plena da própria liberdade enquanto substancial e intrínseca. A lógica do direito abstrato não é a mesma lógica do Estado ético hegeliano.

⁶ “a contradição entre necessidade e contingência é resolvida pelo enfraquecimento da segunda, pela internalização da universalidade, por parte do indivíduo. Quanto mais livre arbítrio, mais distantes estamos da realização do “conceito ético”. Logo, a realização do universal e necessário implica a diminuição do espaço da particularidade e da contingência, isto é, do livre arbítrio.” (WEBER, 1993, p.57)

A categoria da negação desempenha um papel fundamental na crítica de Hegel ao contratualismo e na construção de sua teoria de Estado ético. Ao se apropriar da noção de vontade geral e, posteriormente, negá-la como uma abstração do interesse comum formal, Hegel argumenta que ela não garante a liberdade substancial. O contrato entre indivíduos singulares celebrado pelos teóricos liberais não se efetiva, pois, a liberdade contratual é limitada, de um lado, pela exigência da lei representada pelo Estado e, de outro, pelas representações da sociedade civil burguesa.

Essa abordagem busca mostrar que a crítica ao Estado ético é consequência do desenvolvimento de um modo de compreender e conhecer o mundo. Elementos da dialética do sistema hegeliano, provenientes de sua ruptura epistemológica, estão indissociavelmente ligados à formulação do conceito de Estado ético em Hegel. É possível verificar como esses conceitos e categorias estão interconectados na Ciência da Lógica, na Enciclopédia e na Fenomenologia do Espírito com a Filosofia do Direito. Ou seja, a ideia de sistema filosófico influencia direta e indiretamente a elaboração e a constituição de sua teoria ética (HEGEL, 2002).

Ao refutar o contratualismo e ao apropriar-se da noção de vontade geral, Hegel estabelece as bases teóricas do Estado ético. A teoria do Estado em questão desmistifica a relação mistificada, que se revela insuficiente para assegurar a efetivação da liberdade. No entanto, ao adentrar a análise das esferas da eticidade, que englobam a sociedade civil burguesa e o Estado, Hegel se mostra carente no que concerne à quebra com a tradição do Idealismo Alemão. Portanto, a maneira pela qual Hegel constrói sua teoria do Estado, e principalmente sua crítica ao contratualismo, é evidenciada tanto de forma explícita quanto implícita na formulação que conduz à reatualização do conceito de reconhecimento, conforme elaborado por Honneth.

Honneth se apropria do conceito de vontade livre e do conjunto normativo do direito como a efetivação da liberdade. Esta concepção engloba uma ampla perspectiva na qual o mundo do espírito objetivo é efetivado por ele próprio como uma essência "secundária". Na passagem da dialética do senhor e escravo, Hegel argumenta sobre o problema do direito natural e mostra que há uma transição do estado de natureza para o estado de uma sociedade. Hegel parte da ideia de abstração apresentada na passagem do senhor e do escravo, como

o movimento das consciências se reconhecem em si e para si. Esse movimento parte da abstração o\que nos ajuda a compreender as consciências se movimentam se negando, conservando, e se elevando diante dos interesses singulares e particulares em direção ao universal, Estado ético. No § 432 da "Enciclopédia das Ciências Filosóficas", que se situa no contexto da dialética do senhor e do escravo, tal como apresentada na "Fenomenologia", a interação combativa entre indivíduos é descrita como o "estado de natureza". Neste estado, a "luta pelo reconhecimento" é entendida em seu grau mais extremo.⁷

Pois, é por meio do conceito de suprassunção, Hegel apresenta a superação da ideia do estado contratual na ordem da racionalidade, uma conservação das relações de poder violento como fonte engendradora das consciências de si. Na esfera da eticidade, na SCB, essa relação é elevada do estado de natureza para um Estado ético, onde a liberdade é efetivada.

Contudo, a força sugestiva do capítulo sobre o senhor e o escravo bastou para produzir uma inflexão na formação da teoria política, em cuja consequência puderam também continuar presentes, em essência, os motivos centrais dos primeiros escritos: com a sua proposta de interpretar o conflito entre o senhor e o escravo como uma luta pelo reconhecimento de pretensões de identidade, Hegel pode iniciar um movimento conceitual no qual a cisão social entre os homens podia ser atribuída, em contraposição a Maquiavel e a Hobbes, a experiência de uma violação de pretensões morais (HONNETH, 2003, p. 229).

No entanto, apesar das implicações significativas do capítulo sobre o senhor e o escravo de Hegel na formação da teoria política, os motivos essenciais dos primeiros escritos também puderam se manter presentes. Ao propor uma interpretação do conflito entre o senhor e o escravo como uma luta pelo reconhecimento de pretensões de identidade, Hegel deu início a um movimento conceitual que permitia atribuir a divisão social entre os seres humanos à

⁷ É importante observar, ao citar o § 432 da "Enciclopédia", a interpretação de Kervégan sobre a dialética do senhor e do escravo. Para que as coisas fiquem claras, Hegel explicita verbalmente que "a luta pelo reconhecimento [...] só pode ocorrer no estado de natureza" (ECF, 3 § 432 à, 533). A "dialética do senhor e do escravo" descreve sem dúvida a origem proto-histórica da sociedade; ela não indica nem o princípio racional da relação política de subordinação, nem o modo de constituição da humanidade do homem, em sua inteireza; pois esta envolve, para Hegel, toda a esfera do espírito, aí compreendido o espírito absoluto. (KERVÉGAN, 2008, p. 26).

experiência de uma violação de pretensões morais, em contraposição a Maquiavel e a Hobbes.

Esse entendimento de Hegel estabelece uma conexão crucial com a ideia de que o âmbito do direito é, de modo geral, espiritual, e que sua base mais precisa reside na vontade livre. A liberdade, nesse contexto, constitui a substância e a determinação do direito, enquanto o sistema do direito é o reino da liberdade efetivada, um mundo do espírito produzido a partir dele mesmo, como uma segunda natureza.

§4 - O terreno do direito é, em geral, o espiritual, e seu lugar e seu ponto de partida mais precisos são a vontade, que é livre, de modo que a liberdade constitui sua substância e sua determinação e que o sistema do direito é o reino da liberdade efetivada, o mundo do espírito produzido a partir dele mesmo, enquanto uma segunda natureza (HEGEL, 2010, p. 56 §4).

A base do direito em Hegel é a vontade que é livre de tal maneira que o sistema jurídico é o reino da liberdade realizada como sendo a expressão que torna a determinação do Eu. Sendo assim, Hegel quer conhecer algo mais que uma mera determinação do direito como uma instituição da concessão da proteção ou da garantia da liberdade individual.

Em seu esclarecimento categorial do conceito de "vontade livre que constitui a maior parte de sua Introdução à Filosofia do direito, Hegel discute as ideias modernas da autonomia individual ou autodeterminação. Segundo sua interpretação, apenas duas concepções igualmente incompletas conservaram até agora, no tratamento filosófico, esse ideal normativo: de um lado, a autodeterminação individual foi concebida como a capacidade dos homens de, por força de uma determinação da vontade, se distanciarem de todas aquelas "carências, desejos e impulsos" que podem ser experiência dos como limitação da independência do Eu (HONNETH, 2007, p. 58).

Na teoria hegeliana do Estado, o sistema jurídico não se limita à proteção da liberdade individual puramente, mas busca criar um "reino" em que a liberdade dos indivíduos possa ser realizada de maneira abrangente. Esse reino abrange o conjunto do sistema, incluindo ações e elementos públicos que sejam considerados metas.

A teoria de Hegel refuta a ideia contratualista de que o fundamento do Estado é um contrato. Ele argumenta que o contrato é um conceito do direito

privado que não satisfaz a necessidade histórica, concreta e real, e não demonstra a necessidade política ontológica do Estado. Hegel busca transcender os princípios gerais assegurados pelo Estado, que muitas vezes são formulados de maneira apenas negativa, ampliando assim o âmbito de sua Filosofia do Direito.

Na introdução da Filosofia do Direito, Hegel explica como a noção de liberdade forma e fundamenta sua concepção de vontade livre. A vontade livre é o centro de sua Filosofia do direito e de sua Filosofia política como um todo. Hegel considera importante a liberdade entendida como arbítrio, a liberdade de Rousseau. No entanto, para Hegel, essa vontade livre é uma mediação entre a vontade indeterminada e a vontade determinada. A vontade verdadeiramente livre é uma mediação entre esses dois modelos, sendo capaz de se autodeterminar e distanciar-se do objeto, ou seja, ser puramente pensamento em relação às necessidades, impulsos e desejos.

Para Hegel a vontade, se faz por meio da liberdade puramente individual, concebida como livre arbítrio. No entanto, é fundamental ponderar sobre um paradigma distinto de liberdade, no qual a vontade é percebida como verdadeiramente livre quando está em plena consonância consigo mesma em uma relação com o outro, conforme indicado no parágrafo 7 da obra "Filosofia do Direito":

y) A vontade é a unidade desses dois momentos; - a particularidade refletida dentro de si e por isso reconduzida à universalidade - singularidade; a autodeterminação do eu em pôr-se em um como o negativo de si mesmo, a saber, como determinado, delimitado, e permanecer junto a si, ou seja, em sua identidade consigo e sua universalidade e na determinação de não fundir-se senão consigo mesmo. - O eu determina-se na medida em que é a vinculação da negatividade consigo mesma; enquanto é essa vinculação consigo, ele é também indiferente em relação a essa determinidade [:] ele a sabe como sua e da ideia, como uma mera possibilidade pela qual não está ligado, porém nela ele apenas é, porque nela se põe. - Tal é a liberdade da vontade, que constitui seu conceito ou sua substancialidade, seu peso, assim como o peso constitui a substancialidade do corpo (HEGEL, 2010, p. 59-60 §7).

É a liberdade cuja realização será decorrência das condições sociais e jurídicas produzidas pela subjetividade humana nas relações de seus interesses, por meio das instituições sociais nas quais os indivíduos tendem a se identificar com elas e concebê-las como expressão de sua vontade, conforme o legado

expressivista moderno pelo qual Hegel é influenciado. O indivíduo expressa a subjetividade humana e se torna livre quando concebe o mundo como expressão de sua própria vontade. Hegel no parágrafo 28 da Filosofia do Direito afirma que:

A atividade da vontade de supracumir a contradição da subjetividade e da objetividade e de transpor os seus fins daquela determinação nessa e, ao mesmo tempo, permanecer na objetividade junto de si está fora do modo formal da consciência (§ 8), no qual a objetividade apenas é, enquanto efetividade imediata, o desenvolvimento essencial do conteúdo substancial da ideia (§ 2 1) [;] um desenvolvimento em que o conceito determina, inicialmente, a ideia mesma abstrata para a totalidade do seu sistema, que, enquanto o substancial, é independente da oposição entre um fim meramente subjetivo e de sua realização [;] é o mesmo nessas duas formas (HEGEL, 2010, p.71-72 § 28).

A pretensão da recuperação da Filosofia do Direito de Hegel em seu conjunto metodológico por Honneth não é proceder mediante uma construção conceitual das condições objetivas que podemos aceitar como necessárias para a liberdade individual. Ao contrário, Honneth projeta reconstruir normativamente como premissas que são resultado de um diagnóstico de patologias sociais. Portanto, sua teoria de reconhecimento é apresentada com a consequência de identificar, na realidade social, elementos para a construção de uma nova filosofia social.

O conteúdo substancial da liberdade da vontade conforme Honneth consiste na atividade da vontade de superar a contradição da subjetividade e da objetividade de transladar suas finalidades desde aquela determinação da subjetividade. A subjetividade está na unidade que ao mesmo tempo de permanecer consigo mesmo na objetividade se pondo assim como uma alternativa filosófica e social para o problema honnethiano do sofrimento de indeterminação. Em seu esclarecimento categorial do conceito de "vontade livre que constitui a maior parte de sua Introdução à Filosofia do direito, Hegel discute as ideias modernas da autonomia individual ou autodeterminação. Segundo sua interpretação, apenas duas concepções igualmente incompletas conservaram até agora, no tratamento filosófico, esse ideal normativo: de um lado, a autodeterminação individual foi concebida como a capacidade dos homens de, por força de uma determinação da vontade, se distanciarem de todas aquelas "carências, desejos e impulsos" que podem ser experienciados como limitação da independência do Eu (HONNETH, 2007, p. 58).

Honneth retoma a ideia de Hegel: o direito abstrato e a moralidade como caracterizando modelos liberais de liberdade, que resultam na indeterminação da subjetividade. Na eticidade, a forma explícita da patologia social decorrente

dessa indeterminação do reconhecimento intersubjetivo é evidenciada para a efetivação da liberdade.

A terceira dimensão da luta pelo reconhecimento para a realização da liberdade é a solidariedade. Honneth conceitualiza a solidariedade como a necessidade de confirmar as dimensões do direito e do Amor na teoria do reconhecimento, reatualizando o conceito de eticidade. Nessa reatualização, a liberdade individual se torna social como expressão da autoconfiança do indivíduo bem resolvido em suas relações afetivas biopsicossociais. A eticidade, em Honneth, é a liberdade social da luta pelo reconhecimento das consciências por meio da autoconfiança e do autorrespeito, sendo a expressão máxima da solidariedade que busca preencher as ideias individuais com conteúdo objetivo e coletivo de responsabilidades concretas, formando um indivíduo com autoestima livre. Para isso, Honneth se apropria do conceito de eticidade de Hegel, compreendendo que a vontade livre de Hegel será verdadeiramente livre quando se efetivar como um modelo de liberdade social.

A vontade moral de Hegel é abstraída na análise crítica de Honneth em relação à apropriação das formulações de Hegel. Outros elementos, conceitos e categorias são fundamentais na formulação crítica teórica de Honneth no estudo do ambiente social dos conflitos práticos, em que o ponto de vista moral já está institucionalizado no Estado ético.

Hegel apresenta o conceito de vontade livre por meio do desenvolvimento das consciências. Embora seja na obra *Filosofia do Direito* que Hegel formula o sentido da liberdade na "*wirklichkeit*" (realidade), ou seja, no espírito objetivo, é na obra de sua juventude, *Fenomenologia do Espírito*, que encontramos o encadeamento lógico desse conceito como expressão do fundamento ético, articulado como a doutrina do Espírito subjetivo, em que o indivíduo pensa, deseja e age pela vontade, uma vontade que pode ser assumida em muitos sentidos. A vontade livre é o projeto como ele mesmo, Hegel, mais tarde se refere, na introdução *Filosofia do Direito*, em que ele afirma no §4:

No que se refere aos momentos do conceito de vontade, indicados neste parágrafo e nos seguintes da introdução, momentos que são resultado daquela premissa, pode-se, de resto, invocar para o uso da representação a autoconsciência de cada um. Cada um encontrará, num primeiro momento, dentro de si, o poder de abstrair de tudo o que

é e igualmente de se determinar a si mesmo, o poder de pôr por si todo conteúdo dentro de si, assim como o de ter em sua autoconsciência o exemplo das determinações ulteriores (HEGEL, 2010, p.54).

A realização concreta da vontade livre é desenvolvida como o ponto central na formulação do Estado ético. Hegel percorre o caminho argumentativo em sua obra *Filosofia do Direito*, desenvolvendo o conceito de vontade e mostrando como ela se realiza nas sucessivas instâncias do espírito objetivo: no Direito abstrato, na Moralidade e, por fim, como se efetiva e é suprassumida no Estado, que é o fim último e imanente da Eticidade. Por meio das figuras do Espírito, Hegel demonstra os movimentos dessas vontades, culminando na suprassunção das vontades singulares e particulares em uma vontade universal representada no Estado.

É importante notar que Hegel reconhece diferentes níveis de realização das vontades singulares e particulares, subordinando-as à vontade universal. Ele apresenta duas primeiras instâncias nas quais as vontades singulares se efetivam: primeiro na moralidade e depois no direito abstrato. No entanto, no Estado ético, a vontade se manifesta de maneira diferente, como uma vontade livre no mundo, sendo uma vontade substancial expressa no Estado ético, efetivando concretamente o espírito objetivo como eticidade.

O conceito de vontade livre delineado na obra de Hegel é um dos conceitos mais estudados na Filosofia Política e na teoria ética do Estado moderno. Suas interpretações geraram uma vasta literatura de comentadores que continua a repercutir nas teorias democráticas sobre como pensar as liberdades individuais até os dias atuais. No entanto, esse conceito apresenta ambiguidades e pontos obscuros que criam dificuldades para uma interpretação conclusiva. Muitos estudiosos ainda se dedicam a estudar essas questões para obter uma compreensão mais precisa, como, por exemplo, o modo de identificação e a definição mais precisa do conceito de vontade substancial como a representação dos interesses comuns no Estado, superando os conflitos das esferas da eticidade do espírito objetivo (direito abstrato e moralidade).

Na *Filosofia do Direito*, a vontade, ao passar pelas esferas da eticidade no espírito objetivo, é a forma pela qual Hegel apresenta o movimento das consciências na luta pelo reconhecimento. Os momentos desse movimento das consciências que conhecem o mundo em si mesmos ao se reconhecerem no

outro. As esferas da eticidade são a expressão objetiva da essência dos movimentos e momentos do reconhecimento do espírito subjetivo das consciências em si, como instâncias da consciência que se efetivam no mundo. Pois, em Hegel, as determinações do espírito subjetivo são insuficientes para a realização plena da liberdade individual. Portanto, as consciências que se reconhecem no mundo se expressam como duas representações da liberdade na perspectiva da autorrealização individual atomizada.

O Estado ético hegeliano da efetividade da liberdade concreta é apresentado no § 260 da Filosofia do Direito. No entanto, para confirmar ou refutar tal conceito de eticidade como Honneth apresenta, será necessário analisar como Hegel constrói a ideia de Estado ético. O conceito de vontade é a base do fundamento de sua teoria de eticidade. É por meio do conceito de vontade livre que é desenvolvida na crítica de Hegel à ideia do Estado contratualista de Rousseau, bem como à apropriação e depois na refutação da noção de autonomia moral kantiana.

Hegel, nas duas primeiras partes da sua obra a Filosofia do Direito, vai mostrar como a vontade que se manifesta na Moralidade e no Direito Abstrato aparece na forma de uma realização incompleta e insuficiente da liberdade individual na sua forma autodeterminada. A base do seu entendimento crítico é de que a vontade, na figura do Espírito Objeto, se realiza enquanto *wirklichkeit*, como efetividade concreta no mundo na tridimensionalidade das esferas da eticidade (família e sociedade civil burguesa), e será supressumida (*aufhebung*), enquanto a realização da vontade substancial se faz na eticidade, agora como uma liberdade concreta que percorre o caminho do seu reconhecimento no mundo, que é efetivada e representada na esfera do Estado ético.

A teoria do Estado em Hegel não se resume a uma simples contraposição, mas é o resultado de uma supressunção que nega, conserva e eleva a noção de Estado a outra instância. Hegel utiliza as categorias lógicas do seu sistema filosófico para se apropriar do mundo em seu tempo.

O Estado é instituído para organizar a vida social e política moderna, buscando compatibilizar a convergência e unificação dos interesses particulares dos indivíduos singulares com o interesse universal. Essa concepção de Estado em Hegel é a supressunção da relação indissociável entre a família, a sociedade civil burguesa e, de forma geral, as esferas do direito privado. O Estado é

entendido como uma necessidade exterior e uma potência superior que possui uma forma coercitiva, mas que ao mesmo tempo é o seu próprio fim imanente.

Ao analisar o conceito de vontade livre, Hegel constrói a ideia de Estado ético, utilizando categorias lógicas e fundamentando sua refutação ao contratualismo. As noções de contradição e suprassunção são operadores lógicos presentes na argumentação crítica de Hegel em relação à teoria contratual do Estado, e são fundamentais para o desenvolvimento de sua nova teoria do Estado. Ele se apropria de conceitos de teóricos contratualistas, como a noção de vontade rousseauiana.

Dessa forma, o objetivo é compreender de que maneira o estado ético hegeliano é concebido, ou seja, como uma teoria que suprassumiu o Estado contratualista da época moderna, na perspectiva da teoria da eticidade hegeliana.

4.4 CONCEITO DE VONTADE COMO FUNDAMENTO PARA LIBERDADE EM HEGEL

O sentido da liberdade está encadeado tal como está expresso na introdução da Filosofia do Direito, articulado com a doutrina do Espírito Subjetivo, em que o indivíduo pensa, deseja e age pela vontade; uma vontade que pode ser assumida em muitos sentidos. E ela se define em níveis que se suprassumem a cada instância como vontade livre. Num primeiro momento, como vontade indeterminada, ou seja, aquela vontade de desejar algo sem ter os meios para a realização. Outro nível é o da vontade como uma escolha que dispõe de um acordo que esteja em conformidade com os desejos e que seja resultado do arbítrio. É o ser aí (*Dasein*), tal como Hegel (MÜLLER, 2003, p. 91) aborda no § 71 da Filosofia do Direito, “esta mediação de ter a propriedade não mais só pela mediação de uma coisa e da minha vontade subjetiva, mas igualmente pela mediação de uma outra vontade e, com isso, em uma vontade comum, [que] constitui a esfera do contrato.”

Observa-se que Hegel apropria-se dessa noção da relação de troca, que origina o contrato para demonstrar como as vontades livres se efetivam. O conceito de vontade livre é uma relação reflexiva em si, de acordo com a qual ela pode influir sobre si mesma enquanto vontade.

E, por último, Hegel apresenta o nível da vontade criativa que não está conformada tal como as coisas se apresentam. Esse é um aspecto interessante que mais tarde podemos relacionar com a ideia de que Honneth reatualiza o sistema de Hegel. A liberdade, para Hegel, é o um reconhecimento reflexivo dialético do ser em si e para si em cada momento da História, nas relações sociais na intersubjetividade na vida objetiva natural. Essa é a verdadeira liberdade que interessa para Hegel: aquela que deve ser capaz de engendrar coisas novas e que ultrapassa as simples escolhas que estão restritas às determinações já estabelecidas bastando o arbítrio.

No §23 da Filosofia do Direito, (HEGEL, 2010, p. 69) ele confere a verdadeira liberdade criativa como sendo objeto central na formulação da sua teoria de Estado, pois “somente nessa liberdade a vontade está pura e simplesmente junto de si, porque ela não se relaciona com nada que não seja ela mesma, com a qual, assim, desaparece toda relação de dependência de qualquer outra coisa”.

Nos parágrafos 21 a 27 (Hegel, 2010, pp. 67-71) da Filosofia do Direito, Hegel discute o livre arbítrio como a vontade que se considera seu próprio objeto ou como a vontade capaz de autodeterminação. O § 27 condensa essa ideia hegeliana de liberdade: “A determinação absoluta ou, se se quiser, o absoluto impulso do espírito livre”, no § 21 “de que seja sua liberdade objeto – objetiva tanto no sentido de que seja o sistema racional de si.” Ainda no § 21 “mesma, como no sentido de que seja efetividade imediata” § 26 – “de ser para si, enquanto ideia, o que a vontade é em si: o conceito abstrato da ideia da vontade é, em geral, a vontade livre que quer a vontade livre” (HEGEL, 2010, p. 67-68).

Hegel pensa em que meios essa vontade livre se realiza, e como a determinação do Espírito subjetivo é a vontade livre que encontra seu conceito e que se realiza na eticidade. Para o filósofo, não é suficiente o conceito: é necessário passar para as formas objetivas de realizações dessa vontade livre como a efetivação da realidade, no caso como Ideia de Estado ético. A caracterização hegeliana da liberdade como 'a vontade livre que quer a vontade livre', é conveniente fazer uma pequena contraposição com o conceito de vontade não livre, ou apenas livre em si.

O arbítrio, para Hegel, é exato momento da contradição entre a vontade subjetiva, puramente universal, e a sua determinação e

objetivação, como finitude, nos impulsos e nos desejos. De acordo com Hegel na Filosofia do Direito, é na vontade que começa a finitude própria da inteligência e é somente pelo "a liberdade da vontade é arbítrio – no qual ambos estão contidos, tanto a livre reflexão que abstrai de tudo como a dependência em relação ao conteúdo e ao material dado interior ou exteriormente (HEGEL, 2010, p. 64).

A vontade que é apenas livre em si mesma é o arbítrio. O arbítrio é livre, por um lado, porque resolve e decide sobre os desejos a serem satisfeitos e seus modos de satisfação, mas, por outro lado, o arbítrio é vontade não livre porque seu conteúdo - os desejos - é todo predeterminado por circunstâncias externas e porque a decisão não tem nenhum critério, é arbitrária: "fato de que a vontade se eleva de novo ao pensamento e dá a seus fins a universalidade imanente que ela suprassume a diferença da forma e do conteúdo e se faz vontade objetiva, infinita" (HEGEL, 2010, p. 64).

A escolha, em Hegel, representa o arbítrio da vontade que transpõe os limites do subjetivo enquanto autodeterminação do conteúdo particular. Na Filosofia do Direito, Hegel especifica não aquela vontade enquanto arbítrio, mas a forma da vontade livre em que se tem a si mesma, na sua universalidade, por conteúdo, objeto e fim, a vontade livre em si e para si (MÜLLER, 2003, p. 95). A liberdade, em Hegel, encontra duas formas de se manifestar no "direito abstrato" e na "moralidade". O traço característico que, no primeiro caso, se exprime numa determinação meramente "negativa", e no segundo caso, ao contrário, numa determinação "optativa" da "vontade livre"; e a uma tal indicação estaria ligada à suposição ainda maior de que, com uma redução da liberdade individual à autonomia moral, o sujeito permanece dependente dos impulsos ou estímulos contingentes da ação.

Hegel diferencia o arbítrio da vontade. A vontade livre é, está e tem a si mesma por completo e encontra em suas várias determinações as possibilidades para se realizar. A crítica de Hegel à liberdade do arbítrio individual como se fosse a figura mais alta da liberdade na Filosofia do Direito, §§ 15-20, e igualmente, a crítica ao conceito kantiano de Direito, na medida em que este, desconsiderando a dimensão de infinitude da liberdade moderna, tem o seu suporte na restrição recíproca da liberdade dos arbítrios individuais em vista de sua coexistência segundo uma lei universal.

A determinação kantiana (Kant, Doutrina do Direito, Introdução) e também universalmente admitida, segundo a qual o momento principal é "a delimitação de minha liberdade ou arbítrio, de modo que possa coexistir com o arbítrio de qualquer um, segundo uma lei universal", - de uma parte apenas contém uma determinação negativa, a da delimitação, e de outra parte, o [aspecto] positivo, a lei universal ou a assim chamada lei da razão, a concordância do arbítrio de um com o arbítrio do outro, o que vem a ser a conhecida identidade formal ou a tese da contradição. A definição mencionada do direito contém o parecer principalmente difundido desde Rousseau, segundo o qual o que deve ser o fundamento substancial e o primeiro não é a vontade enquanto vontade sendo em si e para si, enquanto vontade racional, o espírito não é enquanto espírito verdadeiro, mas como indivíduo particular, enquanto vontade do indivíduo singular em seu arbítrio próprio (HEGEL, 2010, § 29).

O movimento de reconhecer-se enquanto consciências de si, ou seja, como garantia epistemológica da norma e da liberdade individual, é pensado no mundo e não mais sob formulações epistemológicas kantianas. Agora, é necessário considerar o movimento dessa supressão no qual os indivíduos estabelecem os critérios e normas, mesmo permanecendo membros da família e da sociedade civil burguesa, sendo elevados no âmbito do Estado enquanto ideia de normatividade universal. Isto é, o bem é concebido como aquele espaço normativo que orienta a ação humana e determina seu valor. Hegel afirma:

§137- A consciência moral verdadeira é a disposição de espírito de querer o que é bom em si e para si; ela tem, por isso, princípios estáveis; e, no caso, são para ela as determinações e as obrigações objetivas para si. Diferente desse seu conteúdo, da verdade, ela é apenas o aspecto formal da atividade da vontade, que, enquanto essa vontade, não tem nenhum conteúdo próprio (HEGEL 2010, p. 148).

As razões para considerar essa perspectiva do intuicionismo ético como um fundamento da moralidade como uma forma de pensar a ética de que obrigação deverá ser obedecida pela obrigação. Para Hegel essa forma não garante unidade do bem e a consciência moral.

§135 - Mas essas determinações não estão contidas na determinação da própria obrigação, porém, como são ambas condicionadas e delimitadas, ocasionam nisso mesmo a passagem para a esfera superior do incondicionado, da obrigação. Na medida em que a obrigação mesma é o essencial ou o universal da autoconsciência moral, tal como é no interior de si, apenas em vinculação consigo, apenas lhe resta assim a universalidade abstrata e tem por sua determinação a identidade sem conteúdo ou o positivo abstrato, a ausência de determinação (HEGEL 2010, p. 146-147).

Há uma universalidade abstrata que limita fins e deveres ao incondicionável. Esse modo de pensar intuicionista restringe o movimento das consciências em sua luta pelo reconhecimento da dimensão normativa em direção à sua efetivação. Desse modo, a determinação de um espaço social real justo, com um fim último ético, se apresenta indisponível.

Deste modo, Hegel desenvolve uma crítica tanto do modelo fundacionalista de intuicionismo ético quanto do construtivismo kantiano. Pode parecer estranho que o mesmo texto seja lido como uma crítica de posições opostas; na realidade, isso constitui - como tentaremos mostrar - um aspecto do discurso hegeliano, a saber, sua capacidade de evidenciar os limites do pressuposto comum a partir do qual tanto o intuicionismo quanto o construtivismo se articulam. Hegel apresenta a necessidade de pensar o indivíduo moral movendo-se por um fim e não por meio de intenções subjetivas, como um fim último absoluto, como Hegel afirma no §129 da Filosofia do Direito.

§129-O Bem é a ideia enquanto unidade do conceito da vontade e da vontade particular, - [unidade] na qual o direito abstrato, assim como o bem-estar e a subjetividade do saber e a contingência do ser-aí exterior são suprassumidos enquanto autônomos para si, mas com isso são contidos e conservados segundo sua essência, - [é] a liberdade realizada, o fim último absoluto do mundo (HEGEL 2010, p. 143).

Hegel enfatiza que o bem não é a propriedade particular de um indivíduo, nem está na forma do sentimento ou de algum outro conhecimento singular. As normas morais, portanto, não constituem simples agregados de crenças, mas determinações pensadas e universais, na forma de leis e princípios universais. As normas morais são expressões da razão prática, que transcendem o subjetivismo. Para Hegel, o bem só pode ser alcançado através da adequação do indivíduo à vontade universal, expressa nas normas morais. Essas normas são construídas a partir de uma compreensão racional dos princípios éticos e devem ser seguidas de forma universal. O bem, portanto, não é uma questão de preferência individual, mas sim uma busca pela harmonia com o todo e a realização da liberdade ética.

A dimensão moral precisa ser compreendida, segundo Hegel, na relação antinômica entre o reconhecimento das consciências e as condições objetivas externas para a realização do bem. Hegel afirma que:

§ 109 Esse aspecto formal, segundo sua determinação universal, contém, em primeiro lugar, a contraposição da subjetividade e da objetividade e a atividade que se refere a essa oposição (§ 8), - cujos momentos, mais precisamente, são os seguintes: ser-aí e determinidade são idênticos no conceito (cf. § 104) e a vontade, enquanto subjetiva, ela mesma é esse conceito, - ambos, no caso, se diferenciam para si e põem-se como idênticos (HEGEL, 2010, p. 131).

A teoria hegeliana da justificação moral, portanto, será em essência a compreensão da esfera moral como um sistema objetivo desses princípios e obrigações universais e a metacategoria *aufhebung* é essencial para compreender esse movimento. Kant havia apresentado como um princípio oposto a essa realidade sempre que uma esfera de ética se estabelece a vida que ele considera indispensável para a reprodução da sociedade.

O cerceamento do Amor-próprio exigido faz parte da realidade cotidiana em si e não requer a busca de fontes motivacionais especiais. Para Hegel, o modelo padrão da eficácia social da moralidade é a apropriação coletiva de normas éticas, cuja validade é atribuída ao fato de que os membros de um grupo concedem mutuamente a autoridade para avaliar a aplicação dessas normas. No entanto, Hegel reconhece que sua solução não captura todas as implicações que Kant ambicionava em sua ideia de autonomia moral ao aplicar o imperativo categórico.

Em Kant, a autonomia moral é entendida como uma lei moral a priori, como uma faculdade da razão pura. O imperativo categórico é a regra que deve ser respeitada, uma vez que se impõe aos indivíduos como uma lei que vincula tanto as vontades singulares dos indivíduos quanto os interesses universais representados no Estado, afetando a formação dos direitos naturais no direito.

Axel Honneth interpreta Hegel como um filósofo que dá continuidade à ideia de garantir a autonomia individual, uma vez que Hegel valorizava a realização do indivíduo no contexto social e político. Honneth argumenta que, para Hegel, a liberdade e a autonomia não são alcançadas apenas através da separação do indivíduo da sociedade, mas sim por meio da participação ativa e consciente na vida social. Hegel via a sociedade como um meio no qual os indivíduos se desenvolvem e alcançam a autoconsciência, sendo a interação social fundamental para a formação da identidade e da autonomia. Para ele, a liberdade não é um estado isolado, mas é alcançada através da superação das

limitações e contradições presentes na interação com outros indivíduos e instituições sociais.

Hegel concebeu como princípio fundamental de sua Filosofia do direito a ideia da "vontade livre universal"; com isso, e em acordo com Rousseau, Kant e Fichte, parte da premissa - de que, sob as condições do Esclarecimento moderno, todas as determinações morais ou jurídicas só podem ser corretamente consideradas na medida em que exprimem a autonomia individual ou a autodeterminação dos homens (HONNETH, 2007, p. 56).

Honneth, ao adotar essa interpretação, destaca a importância do reconhecimento mútuo na teoria hegeliana. Para ele, o reconhecimento é central para a construção da identidade e da autonomia dos indivíduos. A partir dessa perspectiva, a sociedade é vista como um espaço onde os indivíduos buscam o reconhecimento de suas capacidades e contribuições, promovendo assim o desenvolvimento e a realização plena de suas potencialidades. Mas, em relação a todos, e assim garantir que o respeito que de cada um respeite da maneira que a moralidade requer, sendo assim uma preocupação de moralidade universal. A resposta da Hegel a este desafio é a Filosofia da História cuja tarefa é demonstrar que esse processo histórico como um todo pode ser entendido como uma autorrealização progressiva do espírito objetivo que em seus estágios finais da moralidade que se faz com uma certa equivalência ética com a moral kantiana. Portanto, a compreensão de Hegel por parte de Honneth enfatiza a dimensão social da autonomia individual, em que o reconhecimento e a participação ativa na vida em sociedade desempenham papéis fundamentais na realização da liberdade e da autonomia dos indivíduos

4.5 REATUALIZAÇÃO CRÍTICA DO CONCEITO DE ETICIDADE DE HEGEL

A ideia de efetividade do bem comum em Hegel será a realização concreta da liberdade no Estado Ético, tal como ele expõe no §260 da Filosofia do Direito: "O Estado é a efetividade da liberdade concreta". O entendimento hegeliano do conceito lógico de efetividade é central para a interpretação da seção do Estado

na Filosofia do Direito. Ele é expresso no §257 e segue nos parágrafos 258, 259, 260 e 261. Honneth parece examinar com frequência como Hegel relaciona o conceito de "Efetividade", conforme aparece no §142 da Enciclopédia das Ciências Filosóficas, na gramática da Essência, em contraposição ao "Ser-aí", conforme aparece no §89 como a forma do conhecer. Esse é o fio condutor de Honneth para constituir a base para uma indireta reatualização crítica da eticidade hegeliana.

Compreender a realidade efetiva (*wirklichkeit*) da ideia ética é a parte mais elevada da teoria ética de Hegel. A efetividade, segundo Hegel, está inserida em um contexto lógico original, no qual não é uma mera realidade. Pois não basta que ela seja descrita, há uma necessidade de compreensão lógica, de uma razão de ser para que seja desse modo e não de outro. A realidade efetiva para Hegel é aquela que contém de forma imanente a sua razão de ser e não apenas o ser. Não é suficiente apenas descrever o que ele é, mas sim por que ele é.

Na obra *Sufrimento de indeterminação*, a influência hegeliana se manifesta com muita força, no entanto, de outro modo. Honneth ao propor uma reatualização da Filosofia do Direito de Hegel, principalmente por compreender que neste empreendimento a possibilidade de construir a sua teoria da justiça que enfrente as dicotomias do debate contemporâneo sobre a justiça (HONNETH, 2007).

Este debate coloca em questão a fundamentação de uma teoria da justiça política e social que seja moralmente justificável, e o conceito de efetividade hegeliano fundamenta as perspectivas de Honneth no seu diagnóstico de época para sua formulação de uma teoria de reconhecimento. Honneth encontra-se polarizado entre "liberais", cujas normas moralmente justificadas são transcendentais ao contexto, e "comunitaristas", cujas normas consideradas justas são imanentes ao contexto. Honneth procura reutilizar e reformular a concepção de eticidade hegeliana, aprofundando a análise das atuais condições da intersubjetividade na contemporaneidade e sua relação com o reconhecimento de como a liberdade se efetiva.

A abordagem honnethiana articular uma ética que, em vez de prescrever padrões específicos de "boa vida", se mantém aberta e adaptável a diferentes contextos socioculturais. Esta flexibilidade evita a imposição de uma única norma ou valor universal, permitindo que variações se manifestem de acordo com as

singularidades de cada contexto. No entanto, esta abertura não significa uma falta de substância ou direção. Ao contrário, Honneth é cauteloso para não descambar para um formalismo vazio. Em vez disso, ele fortalece sua teoria incorporando elementos concretos encontrados nas interações humanas, onde o reconhecimento desempenha um papel vital. Esta síntese de abertura e concretude é evidenciada quando se observa que;

"Honneth, assim, tenta evitar formas particulares de boa vida limitadas a contextos singulares: por um lado, propõe-se uma concepção de ética que é colocada de forma aberta, dando espaço a uma configuração variável particular de acordo com características espaço-temporais; Por outro lado, Honneth tenta não cair num formalismo abstrato, fortalecendo este modelo com aquele conteúdo verificado nas esferas de reconhecimento." (CAMPELLO, 2012, p.107, Tradução nossa)

No contexto da tradição de teoria crítica, Honneth apresenta o potencial teórico-conceitual do reconhecimento como estrutura intersubjetiva que proporciona a análise das condições da integração social e da lógica dos conflitos e transformações sociais. Ele irá propor novos padrões de normatividade próprios da interação social. Ele propõe o reconhecimento como ferramenta de compreensão da realidade social e apresenta na obra "Sofrimento de indeterminação: uma reatualização da Filosofia do Direito de Hegel". Axel Honneth amplia o horizonte de crítica de análise da filosofia social de Hegel.

É neste contexto que ele procura recuperar elementos filosóficos essenciais do pensamento ético hegeliano. Seguindo a tradição crítica de Hegel, Honneth propõe uma nova noção de reconhecimento muito mais ampla, no contexto do debate, sob um ângulo bem mais abrangente do que os debates sobre a integração pós-metafísica da moral kantiana e a concepção ético-política aristotélica feitas por Hegel no engendramento de sua teoria ética.

Honneth refuta o modo normativo de Hegel que compreende as normas como sendo aquelas que são efetivadas no Estado como um poder superior, universal e, ao mesmo tempo, com um fim imanente dos interesses singulares e particulares, tal como é apresentado no §261 da Filosofia do Direito.

O Estado é, de uma parte, uma necessidade exterior e seu poder superior, cuja natureza de suas leis, assim como seus interesses estão subordinados e são dependentes dela; mas, de outra parte, ele é o seu fim imanente e possui seu vigor na unidade de seu fim último universal e do interesse particular dos em que eles têm obrigações, para com

ele, na medida em que eles têm, ao mesmo tempo, direitos (§155) (HEGEL, 2010, p. 236).

A liberdade, portanto, se realiza em três níveis e por meio de direitos e de obrigações em uma relação de contrapartida entre os níveis. O Estado é o espaço da representação universal da política em que a liberdade individual é garantida na medida em que opera sob a distinção entre direitos e deveres dos indivíduos que desnaturalizam o mundo enquanto na condição de realidade *“realität”*.

A liberdade, para Hegel, é a universalidade que está vinculada à consciência de si, presente imediatamente à consciência de si, e que agora passará à dimensão da ação sociopolítica. O filósofo apresenta, no §582 da Fenomenologia do Espírito, a liberdade como absoluta:

É o mesmo que antes já apareceria: que o ser-para-si não se mostrava como substância dos demais momentos, de modo que o útil não fosse imediatamente outra coisa que o Si da consciência, e que ela assim estivesse em sua posse. No entanto, já aconteceu em si essa revogação da forma da objetividade do útil; e dessa revolução interior surge [agora] a revolução efetiva na efetividade - a nova figura da consciência, a liberdade absoluta (HEGEL, 2002, p. 401).

As consciências de si formam-se na compreensão da complementaridade entre a noção de direitos e deveres. Há um interesse mútuo entre direitos e obrigações nos múltiplos fatores que efetivam a normatividade e a liberdade como expressão do Estado Ético.

Existe uma tridimensionalidade singular, particular e universal que faz com que as consciências de si percorram o caminho do seu reconhecimento e se efetivem como sendo livres no Estado. Esses aspectos são normativos, pois possibilitam a própria liberdade, e são ontológicos, pois devem buscar aquilo que é necessário para tornar a liberdade possível. Essa leitura é inegavelmente institucionalista, afirmando que um conjunto complexo de instituições políticas, suas estruturas, normas e práticas da sociedade civil burguesa, bem como a esfera familiar do político no Estado, são o fundamento da vida ética.

O que o homem precisa fazer, quais as obrigações que tem de cumprir para ser virtuoso, é fácil de dizer em uma comunidade ética, - não tem que fazer outra coisa senão o que para ele está indicado, enunciado e conhecido nas suas relações (HEGEL, 2010, p. 170 § 150).

A teoria da normatividade em Hegel torna-se uma questão de determinar o lugar apropriado para poder afirmar se está verdadeiramente fora das estruturas do próprio sistema de direito. Essa é a questão da crítica social, pois a prática ético-moral utiliza padrões normativos para examinar e avaliar a validade de afirmações. Diversas instituições e práticas existentes estão inseridas em um determinado sistema de crenças morais, o que nos leva a revisar nossa "confiança" na realidade e nas cognições pressupostas:

Crença e confiança pertencem à reflexão iniciante e pressupõem uma representação e uma diferença [...]. Aquela relação, ou antes aquela identidade sem relação, na qual o ético é a vitalidade efetiva da autoconsciência, pode, contudo, passar [...] a uma relação mediatizada por uma reflexão ulterior, a um discernimento através de razões que podem também começar por quaisquer fins, interesses e considerações particulares, por temor ou esperança, ou por pressuposições históricas (HEGEL, 2010, p. 234, § 147).

Os processos de justificação não se determinam em abstrato, mas requerem um fundamento, por mais incerto e móvel que seja. Os conceitos lógicos hegelianos são centrais para a interpretação e o entendimento da sua teoria de Estado. O conceito de realidade efetiva permite a compreensão do Estado como uma realidade moldada pelo conceito. Não restringindo o conceito de Estado ao estatuto de normatividade ou de ser uma realidade imediata. Honneth aponta que:

Ser-reconhecido abstrato, onde os processos de formação individual de todos os membros da sociedade acabam coincidindo por fim, permanece em aberto de certo modo em que aspecto e em que medida eles têm de se conhecer reciprocamente como pessoas de direito. Por essa razão, Hegel reconstitui no segundo capítulo de sua "Filosofia do espírito" a construção da realidade social como um processo de formação através do qual a relação abstrata de reconhecimento jurídico se amplia pouco a pouco, abarcando conteúdos materiais; a sociedade civil é considerada por ele uma estrutura institucional que procede da acumulação de formas sempre novas de concretização da relação jurídica (HONNETH, 2003, p. 96).

A análise da liberdade individual, quando concreta e efetivamente realizada, demonstra a interligação da doutrina do espírito subjetivo e o papel indissociável da relação moral entre o indivíduo pensante e a prática moral, segundo Hegel. Desse modo, a liberdade individual alcança sua plenitude

quando o sujeito reconhece a interdependência entre seus pensamentos e suas ações morais. Para Hegel, a liberdade não é uma mera abstração, mas sim um processo concreto de integração entre o indivíduo e a ética. Através desse encadeamento, o espírito subjetivo se desenvolve e se manifesta na prática moral, estabelecendo uma relação intrínseca e inseparável. Nessa visão, a liberdade pessoal não se restringe à autonomia individual, mas encontra sua realização plena na esfera ética e na reconciliação com os valores morais.

Hegel enfatiza que a sociedade civil é uma estrutura institucional resultante da acumulação constante de novas formas de concretização da relação jurídica. Isso implica que, ao longo do tempo, os processos de formação individual dos membros da sociedade acabam coincidindo e se ampliando, o que contribui para a expansão do escopo do reconhecimento jurídico para além de uma abstração.

A análise da liberdade individual, enquanto concreta e efetivada, demonstra o encadeamento da doutrina do espírito subjetivo e o papel indissociável da relação moral do indivíduo que pensa com a prática moral para Hegel. O ser deseja e age por meio de sua vontade livre e se realiza de modo concreto nas sucessivas instâncias apresentadas por Hegel: Direito abstrato, Moralidade e Eticidade.

A liberdade individual, enquanto concreta, é dependente do desenvolvimento das consciências de si. Por meio da interpretação totalizante e sistêmica presente no §582 da Fenomenologia do Espírito, Hegel apresenta que, para efetivar a liberdade absoluta, é necessário que as consciências de si se reconheçam na relação entre direitos e obrigações (HEGEL, 2002). Essa relação de reconhecimento mútuo é essencial para o desenvolvimento e aperfeiçoamento da consciência de si, em que cada indivíduo compreende sua própria liberdade em conjunto com a liberdade dos outros.

O desenvolvimento da consciência de si no seio da vida universal nos mostrará, em seguida, como a verdade, ou a razão universal, tem por condição tal certeza de si que a consciência humana alcança e que, para ela, se torna uma verdade. Quando essa certeza (subjetiva) tomar a forma de uma verdade (objetiva), e quando essa verdade (objetiva) torna-se certeza de si, somente então se poderá falar de razão ou consciência de si universal. (HYPPOLITE, 1999, p.161)

Através dessa interação dialética, as consciências de si superam a dualidade entre senhor e o escravo, alcançando uma síntese que culmina no reconhecimento recíproco. O processo dialético de Hegel revela a natureza fundamentalmente social da liberdade, onde a realização plena de si só é alcançada por meio da comunidade ética e do reconhecimento mútuo entre seus membros.

Consequentemente, a Ciência do Direito deve ser julgada unicamente em termos de sua citação filosófica como uma prova científica na forma especulativa que sabe em geral. O projeto da teoria de normatividade hegeliana se apresenta como uma defesa sistemática do fundamento de doutrinas e formas de argumentação sobre as quais Hegel chama de um sistema filosófico do direito, como sendo a ciência do direito em si.

Esta interpretação busca demonstrar a distinção do que é social e político na crítica da filosofia social de Honneth, ao compreender a ideia de efetividade e vontade apresentadas em Hegel como uma reatualização de uma forma sistemática de conhecimento ético em que seus conceitos se afirmam em doutrinas. Sua crítica ao sistema da vida ética de Hegel transcende, pois considera que, ao formular e usar os conceitos com espírito subjetivo e objetivo, e ao descrever como as consciências se desenvolvem no movimento de subjetivo em direção a sua forma objetiva de reconhecimento, Hegel sedimentou o caminho para apresentar sua ideia das dimensões do reconhecimento.

Hegel pagou o ganho teórico de sua virada para a filosofia da consciência com a renúncia a um intersubjetivíssimo forte. É verdade que ele obtém pela primeira vez, mediante a mudança conceitual introduzida com o projeto sistemático de 1803-04, a possibilidade teórica de distinguir entre os diversos estágios da formação da consciência individual com maior precisão conceitual; assim aparece para ele também a possibilidade de empreender aquela diferenciação de vários conceitos de pessoas que havia faltado até então a sua abordagem (HONNETH, 2003, p. 66).

Honneth reconhece que Hegel enfrentou com sucesso novos desafios éticos ao afirmar a ideia de uma consciência que se conhece ao conhecer o mundo. Essa transformação teórica hegeliana não é apenas reconhecida por Honneth, mas está intrinsecamente e sistematicamente presente em sua formulação de uma ciência do direito como uma teoria ética capaz de cumprir

seu objetivo declarado de compreensão. Essa abordagem busca atualizar o conceito de normatividade como uma nova teoria de reconhecimento que garanta a liberdade dos indivíduos como expressão plena de sua subjetividade na contemporaneidade.

A ideia de reatualização da eticidade em Honneth objetiva garantir práticas de interação que permitam a autorealização. Trata-se de uma teoria voltada para a ação. Práticas de reconhecimento mútuo e práticas de formação de conhecimento mútuo são essenciais na contemporaneidade para alcançar a confiança em si mesmo, o respeito próprio e a plena realização da autoestima de forma livre. Essas condições, que se condicionam mutuamente, constituem a base da doutrina da eticidade de Honneth. A experiência de indeterminação, portanto, se torna uma teoria que explica a sociedade contemporânea, na qual os elementos da sociedade são explicados pelas condições da esfera de ação social, revelando critérios normativos. Honneth descreve, dessa forma, o propósito de Hegel como uma reconstrução normativa.

A transição da moralidade para a ética na Filosofia do Direito de Hegel não é vista como uma teoria da validade, cuja tarefa seria avaliar em que medida as reivindicações normativas da moralidade são subordinadas às da ética, mas como uma teoria da justificação moral. Essa transição tem significado para a Filosofia Contemporânea. Portanto, a proposta é recorrer à reflexão de Hegel para certas limitações da discussão atual em epistemologia moral e, em seguida, apresentar uma possível alternativa.

A problemática da orientação da normatividade e, em particular, o problema da fonte da qual a normatividade flui adequadamente em nossas vidas, apenas para se fundir com a normatividade que existe, envolve imensos processos em meio a uma riqueza de práticas e instituições, muitas das quais afirmam possuir autoridade para nos colocar sob sua obrigação e cumprir seus requisitos de normatividade em nossas condutas e comportamentos éticos e sociais.

A ideia hegeliana de normatividade está relacionada às características das instituições, princípios e práticas que existem no mundo e nos fornecem razões para cumprir as exigências do meio social. O normativo, para Hegel, reside na força vinculativa do direito a todos, especificando a moral, os deveres legais e políticos. Essa autoridade é externa e será justificada pelo poder que a

subordina. Esse é o problema da normatividade, ou mais precisamente, o problema do fundamento ou da fonte da normatividade, que é imanente na forma de uma antinomia que, segundo Hegel, será resolvida como resultado de uma suprassunção "*aufhebung*".

A teoria de Hegel sobre o Estado ético e a normatividade abrange a relação entre o interesse particular e o interesse comum na sociedade moderna. Segundo Hegel, a subjetividade individual deve ser compreendida e incorporada nas novas relações sociais e políticas para que a liberdade se efetive no Estado como fim último. No contexto da teoria ética de Hegel, o homem privado é organizado na sociedade civil burguesa e deve sacrificar e subordinar sua subjetividade e interesses em prol do interesse público, das tarefas públicas institucionalizadas e representadas pelo Estado ético.

Hegel descreve o Estado como uma "necessidade externa" que "subordina" a sociedade civil burguesa e a família, nas quais eles internamente "dependem". Isso se refere à natureza interna da sociedade civil, à interiorização da racionalidade e do direito, que, segundo Hegel, têm sua gênese no próprio Estado moderno. O Estado é concebido como a essência da representação de uma sociedade unívoca, sendo a base que permite a elevação da sociedade civil burguesa acima de seus interesses particulares e sua inserção na esfera do interesse universal.

A teoria de Estado ético de Hegel é uma síntese da apropriação das noções de interesse comum, vontade identidade e fim último de filósofos como Aristóteles e Rousseau. Essa síntese é o resultado do movimento dialético das categorias filosóficas de Hegel, envolvendo as consciências de si e para si na luta por seu reconhecimento, conforme apresentado na Fenomenologia do Espírito. As consciências livres buscam a efetiva liberdade, que se manifesta em essência e aparência, e se reconhecem de forma implícita e explícita, suprassumindo a aparente contradição. A suprassunção das consciências alcança seu fim último na liberdade concreta no Estado ético.

No entanto, é na Filosofia do Direito que Hegel demonstra como esse processo de desenvolvimento das consciências ocorre dentro da como identidade dos interesses da família, da sociedade civil burguesa e do Estado ético. A teoria do Estado de Hegel é, portanto, o resultado do desenvolvimento do Espírito no mundo, sendo o Estado a síntese da expressão da razão. As

consciências evoluem de um estado de "em si" para se tornarem "para si", tornando-se efetivas e reais como a expressão máxima da liberdade concreta do indivíduo no Estado.

Para Hegel, somente o Estado é capaz de expressar em sua natureza imanente toda a complexidade subjetiva da sociedade moderna, garantindo a normatividade hegeliana por meio da dependência e subordinação ao Estado ético. O Estado, na visão de Hegel, é a instância que representa a síntese dos interesses individuais e coletivos na sociedade moderna. Ele surge como a expressão concreta da racionalidade ética, estabelecendo a ordem social e garantindo a coerência e a estabilidade necessárias. Para Hegel, a noção de autonomia individual é intrinsecamente ligada à dependência em relação ao Estado, onde se encontra a realização plena do indivíduo como membro ativo da comunidade. O Estado ético, então, emerge como o ápice da liberdade e da subjetividade na sociedade moderna, fundindo o particular e o universal em uma harmonia dialética.

A teoria normativa de Hegel considera os níveis de singularidade e universalidade em sua formulação no Estado, estabelecendo uma correspondência direta por meio da norma moral entre o indivíduo (singular) e o Estado (universal). Esse é um dos principais argumentos de Hegel em sua crítica aos contratualistas, por exemplo.

Portanto, a compreensão da refutação do contratualismo por parte de Hegel pressupõe a necessidade de compreender metodologicamente o sistema filosófico hegeliano. Nesse sentido, a apresentação das categorias lógicas e *aufhebung* não são apenas instrumentalizações metodológicas formais da interpretação da obra ética de Hegel, mas são conteúdos lógicos sob a forma metodológica que estão expostos tanto na Enciclopédia das Ciências Filosóficas quanto na Ciência da Lógica. Esses conceitos lógicos estão associados ao conceito de realidade efetiva, de substância ética e Ideia que constituem a teoria ético política hegeliana. A liberdade é fundamento da eticidade que se realiza no mundo no Estado.

Essa breve digressão ajuda a compreender, de maneira mais acurada, o que pode vir a significar a descrição do estado como eticidade decorrente de uma teoria ética normativa. Se apresentará as características do progredir do

aufhebung e a noção de contradição, pois são as condições que tornam possível entender como as vontades livres se realizam enquanto universal no Estado.

Será pelo espírito que se tornará todo o seu conteúdo outro, e o indivíduo conhecedor, ao intuir e experimentar, é que o espírito atualiza-se em um todo, em seu ser e no outro. Cessa de reter algo para si como lhe pertencendo em particular; ele se desfaz de tudo aquilo que poderia ser sua alteridade. Ele intui cada uma de suas determinidades como algo fora de si, e por isso, nesta perda de si mesmo, nada lhe resta a não ser a sua negatividade ou a universalidade.

Nesta linha, o espírito agora está livre de tudo; portanto, absoluto. E, por estarem postas como fora dele suas próprias singularidades, elas mesmas são livres e universais, pertencendo tanto a cada um quanto ao próprio indivíduo. Elas são para si, mas também como norma moral universal. Este ser para si das mesmas ou em sua universalidade é, no entanto, aquilo que as consome, é sua infinitude, na qual elas são apenas em relação umas com as outras, que se diz, em muitos sentidos da linguagem e mais do que só para si. O para si é tão-somente o ser para si, mas agora no universal, enquanto absoluto. Enquanto conhecimento que conhece este pôr a si mesmo fora de si como o que é em si normativo.

A epistemologia moral hegeliana, enquanto alvo de análise, é uma teoria filosófica que lança luz sistêmica holística sobre as condições de possibilidade, as fontes e a natureza de nossas crenças, e cria relação acerca das questões de valores e deveres. Hegel desenha sua noção de normatividade entre representação e formas sistemáticas de conhecimento. As formas de representação são resumidas e interconectadas no conhecimento e designam qualquer forma de conhecimento que leva a validade à solidez de seu método de investigação do objeto. A forma de representação é uma maneira de expressar o conhecimento. Ela pode assumir várias formas e está ligada à validade do método de investigação baseado na experiência. Essas formas de representação não exigem demonstração para afirmar a solidez do conhecimento.

A validade normativa se torna única e ao mesmo tempo vulnerável aos clássicos ataques céticos de hipótese, que é a arbitrária regressão infinita ou circularidade viciosa. O compromisso distinto e radical de Hegel é com a absoluta ausência de pressuposições, não levar nada que seja método ou objeto de nada

como sendo o todo, ou que venha a ser, é o que garante a verdade e a justificação das normas no meio social. Neste sentido, Hegel se mostrou como uma das peças fundamentais para a dissolução dos nossos problemas em geral.

Jean-François Kervégan (2008) afirma sobre Hegel: “Sua obra é, em todo caso, dessas que desenharam a paisagem do pensamento contemporâneo” (KERVÉGAN, 2008, p.15). Hegel deixa de lado, ao se desligar de todas as concepções herdadas, todas as formas de tomar uma posição em relação a nós no mundo, ou seja, enquanto uma norma moral que se atualiza e se efetiva no Estado.

O que significa pensar que certas práticas, princípios e instituições de Estados, de coisas possuem estados vinculativos? Possuem validade e autoridade obrigatória sobre o próprio indivíduo e sobre os outros. Portanto, sob a obrigação de cumprir as regras e os deveres que eles prescrevem, na medida em que permanecem legitimamente dentro do escopo dessa autoridade imanente de Estado. As fundações da validade de sua conta de normatividade residem na estrutura sistemática e nas doutrinas metafísicas de seu sistema geral de filosofia.

Essas são questões que estão relacionadas à reatualização teórica de Honneth, ao recuperarmos as categorias do sistema hegeliano e conduzirmos nossa argumentação pelo resgate de conceitos éticos que Hegel desenvolveu na FD.

Ao correlacionar a ideia do Amor como um conceito normativo, é possível explorar como o Amor pode influenciar e moldar as normas e valores dentro de uma sociedade. O Amor, como uma expressão de cuidado, compaixão e conexão emocional entre indivíduos, pode servir como um fundamento ético para as relações sociais. Quando as pessoas agem com Amor e consideração pelos outros, isso pode levar ao estabelecimento de normas de respeito, reciprocidade e igualdade. Em uma sociedade em que o amor é valorizado como um princípio orientador, as relações interpessoais podem ser moldadas por sua presença. As normas e expectativas sociais podem incorporar valores amorosos, como empatia, solidariedade e compreensão, promovendo laços de cooperação e harmonia entre os membros. Além disso, o amor também pode desafiar normas prejudiciais e opressivas, incentivando a luta por justiça e igualdade.

No entanto, é importante reconhecer que a relação entre Amor e normas sociais não é simples. As percepções e manifestações do Amor podem variar culturalmente e pessoalmente, resultando em diferentes entendimentos de quais normas são justificadas ou inaceitáveis. Além disso, o Amor, assim como qualquer outro possível conceito normativo, pode ser utilizado de maneiras problemáticas e manipuladoras. Portanto, uma análise crítica é necessária para compreender plenamente como a ideia do Amor pode correlacionar como um conceito normativo e como suas manifestações podem moldar as relações sociais. Deste modo, a análise do conceito de Amor em Honneth proporciona uma abordagem para compreendermos a relação entre a ideia de liberdade e a luta por reconhecimento, no contexto de um conceito normativo. Essa questão é de extrema complexidade na contemporaneidade, uma vez que envolve a compreensão da natureza e do papel do Estado e como garantir a diversidade das liberdades individuais no contexto do capitalismo no século XXI.

5 AMOR: AUTOCONFIANÇA E A LIBERDADE INDIVIDUAL

Neste capítulo, pretendemos mostrar como Honneth desenvolve a ideia do amor sendo a primeira dimensão do reconhecimento. Ele desenvolve sua teoria do reconhecimento ao apresentar que o padrão afetivo impacta na formação da autoconfiança, sendo, portanto, uma condição política para compreender a existência de novas lógicas de manipulação de afetos. Essas novas manipulações são configuradas em relações políticas na forma do ódio, da truculência, da intolerância de toda ordem de preconceitos, como expressão de dominação na contemporaneidade.

A partir dessa análise, o Amor é considerado um elemento essencial para a formação da autoconfiança, possibilitando uma futura participação digna e solidária na esfera pública. Essa participação é capaz tanto de apresentar novos desafios sociais quanto de manter as garantias e direitos conquistados na luta por reconhecimento da autonomia na comunidade em geral.

Para compreender a relação da dimensão do Amor e a questão do reconhecimento, é necessário primeiro observar em que sentido o atributo do Amor aparece com recorte teórico a ser desenvolvido por Honneth para

compreendermos a ideia de Amor possível. Honneth reconstrói historicamente o conceito a partir da ideia de Hegeliana na Modernidade.

O conceito romântico de "Amor", sua teoria, como a de Hegel, desemboca também na distinção de três formas de reconhecimento recíproco: da dedicação emotiva, como a conhecemos das relações amorosas e das amizades, são diferenciados o reconhecimento jurídico e o assentimento solidário como modos separados de reconhecimento (HONNETH, 2003, p.157).

A ideia de Amor marcada pelo romantismo é refutada por Honneth, pois essas interconexões amorosas baseiam-se no sentimentalismo ou em experiências afetivas vivenciadas nos relacionamentos de natureza sexual, entre homem e mulher. A virtude do Amor romântico reside em sua capacidade de suscitar a dedicação emotiva entre os amantes e amigos, que podem se reconhecer mutuamente. No entanto, além dessa dimensão afetiva, o reconhecimento jurídico e o assentimento solidário também surgem como formas distintas de reconhecimento. Esses modos independentes de reconhecimento, como argumenta Hegel e corroborado por Honneth (2003, p.157), enriquecem nosso entendimento sobre as diversas manifestações do amor e sua relevância em diferentes esferas da vida humana. Essas distintas formas de reconhecimento sustentam e fortalecem os vínculos sociais e interpessoais, oferecendo uma base sólida para a construção de relacionamentos saudáveis e empáticos.

O reconhecimento jurídico é estabelecido por meio de leis e regulamentos legais, que conferem direitos e deveres aos indivíduos. Por outro lado, o assentimento solidário é uma expressão de solidariedade e apoio mútuo entre as pessoas, independente de qualquer vínculo legal. Ao considerar essas diferentes formas de reconhecimento no contexto do amor romântico, percebemos que ele vai além das emoções intensas e dos vínculos afetivos. O reconhecimento jurídico e o assentimento solidário acrescentam camadas adicionais de valor e significado ao amor, permitindo sua expressão em várias esferas da vida e contribuindo para a construção de uma sociedade mais coesa e justa. É um Amor retratado como ideais utópicos de desejos escapistas, presentes nos dramas das tragédias amorosas. Esse modo de pensar a estrutura do Amor está muito distante da ideia fundamental de reconhecimento. O

sofrimento é a essência do Amor romântico. Honneth está pensando em um Amor que não é necessariamente caracterizado pelos desejos carnis, mas pelo desejo do que falta.

Em Platão, na obra "Banquete" (385 a.C. e 380 a.C.), encontramos uma compreensão dessa noção para além do ideal do desejo, como uma fonte de sabedoria que reside no Amor/Eros.

Quais então, Diotima- perguntei-lhe-os que filosofam, se não são nem os sábios nem os ignorantes? É o que é evidente desde já-respondeu-me-até a uma criança: são os que estão entre esses dois extremos, e um deles seria o Amor. Com efeito, uma das coisas mais belas é a sabedoria, e o Amor é amor pelo belo, de modo que é forçoso o Amor ser filósofo e, sendo filósofo, estar entre o sábio e o ignorante. E a causa dessa sua condição é a sua origem: pois é filho de um pai sábio e rico e de uma mãe que não é sábia, e pobre. É essa então, ó Sócrates, a natureza desse gênio; quanto ao que pensaste ser o Amor, não é nada de espantar o que tiveste (PLATÃO, 1972, p. 42).

O Amor em Honneth é entendido como um meio para o reconhecimento legal da comunidade, visando estabelecer o autorrespeito e a solidariedade. Portanto, é necessário se desvincular do extremo representado pelo Amor romântico. O Amor segundo Honneth é visto como uma forma de obter o reconhecimento jurídico da comunidade, visando estabelecer o respeito próprio e a solidariedade. Portanto, é preciso distanciar-se do extremo representado pelo amor romântico. Dessa forma, pode-se argumentar que o verdadeiro Amor, de acordo com Honneth, transcende a esfera do romance individual e se concentra na coletividade e na construção de uma sociedade justa e igualitária. O Amor autêntico é aquele que promove a inclusão e o respeito mútuo entre os membros da comunidade, em vez de reforçar estereótipos de gênero ou normas românticas ultrapassadas. Ao buscar uma compreensão mais ampla do Amor, podemos avançar em direção a uma cultura de reconhecimento e aceitação para todos.

Tanto Hegel como Honneth ampliam o entendimento das relações amorosas, que costuma se restringir apenas à dinâmica entre homens e mulheres. Em Hegel, a ideia de Amor abrange mais do que apenas um relacionamento sexual entre homem e mulher. Na interpretação de Honneth, Hegel desenvolveu o conceito de Amor também em relação aos laços afetivos entre pais e filhos, no contexto da intensidade familiar.

Hegel, o Amor representa a primeira etapa de reconhecimento recíproco, porque em sua efetivação os sujeitos se confirmam mutuamente na natureza concreta de suas carências, reconhecendo-se assim como seres carentes: na experiência recíproca da dedicação amorosa, tais sujeitos se sabem unidos no fato de serem dependentes, em seu estado carência, do respectivo outro (HONNETH, 2003, p. 160).

Nessa passagem de Honneth é abordada a ideia de Hegel sobre o Amor como a primeira etapa do reconhecimento recíproco. Nessa etapa, os sujeitos se confirmam mutuamente nas suas necessidades concretas, reconhecendo-se como seres carentes. Através da vivência amorosa, os indivíduos reconhecem que estão unidos pela dependência mútua, na qual cada um se encontra em estado de carência em relação ao outro que nos escritos de Hegel estejam marcados pela caracterização do Amor romântico das ligações afetivas, Honneth mostrará que Hegel desenvolve o conceito de relacionamento afetivo (Amor), por exemplo, entre pais e filhos no interior da família. Em Hegel, o Amor representa a primeira etapa do reconhecimento recíproco, estabelecido também pelo Amor, pois a efetivação dos sujeitos se confirma reciprocamente na natureza concreta de suas carências, como aponta Honneth.

Além disso, visto que carências e afetos só podem de certo modo receber "confirmação" porque são diretamente satisfeitos ou correspondidos, o próprio reconhecimento deve possuir aqui o caráter de assentimento e encorajamento afetivo; nesse sentido, essa relação de reconhecimento está também ligada de maneira necessária a existência corporal dos outros concretos, os quais demonstram entre si sentimentos de estima especial. A chave para transferir esse tema a um contexto de pesquisa determinado pelas ciências particulares é representada então por aquela formulação de Hegel segundo a qual o Amor tem de ser concebido como um "ser-si-mesmo em um outro; pois, com isso, é dito das relações primárias afetivas que elas dependem de um equilíbrio precário entre autonomia e ligação, o qual constitui o interesse diretivo pela determinação das causas de desvios patológicos na teoria psicanalítica das relações de objeto. Com a guinada da psicanálise em direção ao curso interativo da primeira infância, a ligação afetiva com outras pessoas passa a ser investigada como um processo cujo êxito depende da preservação recíproca de uma tensão entre o autoabandono simbiótico e a autoafirmação individual (HONNETH, 2003, p. 160).

Nesta passagem, Honneth destaca que o reconhecimento tem um caráter afetivo e é, de certa forma, confirmado quando nossas carências e aspirações são satisfeitas ou correspondidas. O reconhecimento está ligado à existência corporal dos outros indivíduos, que expressam sentimentos de estima especial entre si. Ele faz referência à formulação de Hegel de que o amor é um "ser-si-mesmo em um outro", enfatizando a relação entre autonomia e conexão nas relações afetivas. Honneth também menciona a importância da preservação de uma tensão entre o autoabandono simbiótico e a autoafirmação individual nas relações afetivas, abordando a influência desses elementos no desenvolvimento infantil. Honneth tem uma clara influência da teoria hegeliana em seu conceito de Amor, ele reconstruirá o conceito sob uma perspectiva psicanalítica ao analisar a primeira infância. Sua formação teórica psicanalítica enfatiza a ligação afetiva como um processo no qual o sucesso depende da preservação da reciprocidade dos conflitos e da tensão dos vínculos entre autoconfiança individual e falta de respeito. "É essencialmente dessa dimensão futura do Amor que resultam muitos dos papéis de obrigação complementares que hoje regulam a prática" (HONNETH, 2015, p. 265). Honneth explora a ideia de que a dimensão futura do Amor é fundamental para a formação e manutenção dos papéis de obrigação que regulam a prática atual. Essa dimensão futura do Amor implica em um compromisso de cuidado, respeito e responsabilidade entre os indivíduos.

No contexto das relações interpessoais, o Amor é uma força motivadora que impulsiona o desenvolvimento de uma série de obrigações mútuas. Essas obrigações podem incluir cuidar um do outro, apoiar-se mutuamente, zelar pelo bem-estar emocional e físico, entre outras formas de suporte. O Amor futuro desempenha um papel crucial na determinação dessas obrigações, uma vez que envolve a perspectiva de crescimento e transformação conjunta ao longo do tempo. É uma manifestação da vontade de se comprometer com o vínculo a longo prazo, mesmo diante de desafios e adversidades. Dessa forma, a dimensão futura do Amor vai além do presente imediato, visando à construção de relacionamentos sólidos e duradouros. Ela influencia a maneira como as pessoas assumem seus papéis e responsabilidades uns com os outros, criando uma base para a confiança e a colaboração mútua. No entanto, é importante ressaltar que as obrigações complementares resultantes dessa dimensão futura do amor não são fixas ou rígidas, mas sim moldadas pela dinâmica e

necessidades específicas de cada relacionamento. Esses papéis de obrigação podem variar de acordo com a cultura, contexto e valores individuais. Em suma, Honneth destaca a importância da dimensão futura do amor na formação de obrigações complementares que regulam a prática atual. Reconhecer e sustentar esse compromisso de cuidado mútuo é essencial para o crescimento e a manutenção de relacionamentos saudáveis e significativos.

A Psicanálise entra na teoria do reconhecimento de Honneth sob uma perspectiva que demonstra como a estruturação da primeira infância estabelece as condições para a coletividade social, o que traz um novo olhar para a ideia de solidariedade política na sociedade.

Nesse sentido, a "capacidade de estar só" é a expressão prática de uma forma de autorelação individual, como a que Erikson resumiu sob a rubrica "autoconfiança" a criança pequena, por se tornar segura do Amor materno, alcança uma confiança em si mesma que lhe possibilita estar a sós despreocupadamente (HONNETH, 2003, p. 174).

A ideia da "capacidade de estar só" como um aspecto importante do desenvolvimento humano. Segundo a citação, essa habilidade é uma manifestação concreta de um tipo de relação consigo mesmo, denominada por Erikson como "autoconfiança". Erikson sugere que quando uma criança pequena se sente segura no amor materno, ela adquire uma confiança interna que permite que ela fique sozinha sem preocupações. A passagem enfatiza a importância da segurança emocional e do desenvolvimento da confiança em si mesmo para a capacidade de desfrutar da solidão de forma despreocupada. A ideia de autoconfiança em Honneth está sustentada pelo exame da psicanálise dos relacionamentos gerados por patologias sociais, as relações que interferem diretamente nas condições que se conduziram na vida adulta, nas relações na comunidade, mas também refletem as formas constituídas como ligações afetivas entre os indivíduos na luta por reconhecimento desde sua infância.

Da análise terapêutica dos relacionamentos patológicos, a teoria das relações de objeto infere as condições que podem conduzir a uma forma bem-sucedida de ligação afetiva com outras pessoas. No entanto, antes de se poder chegar, no interior da psicanálise, a essa concentração nos aspectos interpessoais do agir humano, precisou-se de uma série de estímulos teóricos que colocaram em questão a representação ortodoxa do desenvolvimento da vida pulsional infantil.

Para Freud e seus sucessores, os parceiros de interação da criança só tiveram importância de início na medida em que se apresentavam como objetos de investimentos libidinosos que resultavam do conflito intrapsíquico de demandas pulsionais inconscientes e de controle do ego gradualmente emergente (HONNETH, 2003, p. 160).

Honneth discute a influência da teoria das relações de objeto na análise da psicologia clínica. Ela menciona que, antes de a psicanálise se concentrar nos aspectos interpessoais das ações humanas, foram necessários estímulos teóricos que questionaram a visão ortodoxa do desenvolvimento pulsional infantil. Para Freud e seus seguidores, os parceiros de interação da criança eram importantes inicialmente como objetos de investimento libidinal, resultantes de conflitos inconscientes das demandas pulsionais e do controle gradual do ego. A perspectiva psicológica do desenvolvimento infantil desempenha um papel fundamental na teoria do reconhecimento de Honneth, pois ele busca explicar as relações e o desenvolvimento das lutas sociais por meio de aspirações normativas que estão inicialmente presentes nas interações afetivas entre indivíduos. Essas interações de reconhecimento direto das relações afetivas são indissociáveis da necessidade de reconhecimento recíproco social.

No entanto, a teoria do reconhecimento de Honneth não se limita a oferecer apenas um padrão para os processos de evolução social. Ele busca entender e traçar um caminho crítico comunicativo-social da normatividade como parâmetro para avaliar a gravidade dos conflitos sociais. Nesse sentido, o reconhecimento emerge como um critério fundamental para a coesão social, permitindo superar as desigualdades e injustiças. Através do reconhecimento mútuo, as pessoas podem estabelecer relações de respeito e valorização, construindo uma sociedade mais justa e solidária. Honneth destaca que a falta de reconhecimento gera feridas no âmbito da autoestima e da identidade dos indivíduos, o que contribui para a reprodução de relações opressivas. Assim, a análise crítica do reconhecimento revela-se como uma ferramenta essencial para compreender e transformar as estruturas sociais dominantes. Uma análise mais aprofundada da teoria do reconhecimento de Honneth revela a sua importância na compreensão e transformação das estruturas sociais. Ao examinar a falta de reconhecimento como uma fonte de feridas para a autoestima e identidade dos indivíduos, Honneth destaca a necessidade de

superar relações opressivas por meio do estabelecimento de relações baseadas no respeito mútuo e valorização. Ao promover a coesão social e combater as desigualdades e injustiças, o reconhecimento emerge como um fator crucial na construção de uma sociedade mais justa e solidária. Essencialmente, a análise crítica do reconhecimento oferece uma ferramenta poderosa para a mudança nas estruturas sociais dominantes.

O não respeito é um processo histórico que afeta principalmente as camadas populares, classes e setores sociais marginalizados moralmente. Isso resulta em uma invisibilidade subjetiva e social na contemporaneidade. Essa realidade efêmera e fugaz desconstitui o eu e padroniza a subjetividade em comportamentos normativos objetivos. Essa é uma realidade humana estigmatizada que se manifesta em forma de patologias sociais e lutas sociais pela garantia de direitos democráticos.

A formulação de Honneth da luta por reconhecimento, ao atualizar o conceito de Amor, representa uma revolução silenciosa com um impacto significativo na esfera social. A formulação de Honneth da luta por reconhecimento envolve a redefinição do conceito de Amor, que é tradicionalmente associado a um sentimento pessoal e emocional. Honneth propõe uma compreensão mais filosófica do Amor, relacionando-o à busca por reconhecimento dentro do contexto social. Essa redefinição representa uma revolução silenciosa, pois desafia as visões convencionais do Amor e destaca sua importância na esfera social.

Honneth ao relacionar o Amor ao reconhecimento, destaca que os relacionamentos interpessoais são essenciais para o desenvolvimento da identidade e da autonomia individual. Ele argumenta que, ao sermos amados e reconhecidos pelos outros, somos capacitados a reconhecer e valorizar a nossa própria dignidade. O Amor, nesse sentido, se torna uma força transformadora que pode promover a coesão social e possibilitar a realização pessoal. Essa visão ampliada do Amor tem um impacto significativo na esfera social, pois coloca o relacionamento interpessoal como um elemento fundamental para a justiça e a igualdade. Honneth argumenta que a falta de reconhecimento dentro das relações sociais pode levar a um sentimento de humilhação e indignidade, gerando conflitos e desigualdades. Ao reconhecer o Amor como uma forma de reconhecimento, Honneth desconstrói a dicotomia entre amor pessoal e amor

social, mostrando que ambos estão intrinsecamente interligados. Isso implica que a construção de uma sociedade mais justa e solidária requer não apenas a busca por igualdade política e econômica, mas também o cultivo de relações amorosas baseadas no reconhecimento mútuo. Em última análise, a formulação de Honneth da luta por reconhecimento, com a atualização do conceito de Amor, desafia as noções tradicionais e individualistas do Amor. Ele destaca a importância do Amor na esfera social e defende que o reconhecimento mútuo e o cultivo de relacionamentos amorosos são fundamentais para a justiça social e a realização pessoal. Essa revolução silenciosa no entendimento do Amor tem um impacto transformador na forma como concebemos e vivemos nossas relações sociais.

O reconhecimento pela ideia do Amor em Honneth é a perspectiva de compreender a plena liberdade, reconhecendo o outro não de forma agressiva, mas destrutiva ou submissa que comprometa a liberdade do outro. Observa-se que essa formulação está intrinsecamente ligada à efetivação da realização intersubjetiva no cotidiano das sociedades contemporâneas, podendo ser considerada como uma garantia da realização da liberdade.

Ao aplicar a noção de amor de Honneth à interculturalidade discutida por Salas, pode-se argumentar que a interculturalidade promove um espaço onde as diferenças culturais são reconhecidas e valorizadas. Isso permite um tipo de "Amor" ou respeito mútuo entre culturas e identidades diversas, promovendo uma coexistência harmoniosa onde as pessoas podem ser vistas como iguais, mesmo sendo diferentes. A interculturalidade, ao promover o reconhecimento mútuo e a valorização das diversas formas de identidade e expressão cultural, apoia a construção de um mundo mais humano e ético, como o que é buscado através das teorias de reconhecimento de Honneth.

O Amor, ou o reconhecimento emocional e pessoal que ocorre em relações íntimas, torna-se uma dimensão onde a interculturalidade⁸ pode

⁸ O conceito de "interculturalidade", conforme explorado por Ricardo Salas Astraín, um proeminente pensador chileno, em "Ética Intercultural. Ensayos de una ética discursiva para contextos culturales conflictivos. (Re) Lecturas del pensamiento latinoamericano", envolve uma abordagem ética focada na promoção do diálogo, respeito e compreensão mútua entre variadas culturas, particularmente em cenários marcados por conflitos culturais e assimetrias. Salas Astraín enfatiza a imperatividade de uma ética discursiva que possa cultivar o reconhecimento e apreciação de uma multiplicidade de identidades e valores culturais, encorajando, assim, uma coexistência que seja simultaneamente equitativa e harmoniosa entre diversos grupos culturais. Este conceito é intrinsecamente ligado às discursões e reflexões do pensamento latino-

florescer, promovendo a aceitação, apreço e valorização das variadas expressões de humanidade. É uma maneira de conectar o si mesmo com o outro, nativos com estrangeiros, e o particular com o universal, construindo assim um entendimento mais rico e multifacetado da identidade e da dignidade humana. O conceito de interculturalidade formulada por Ricardo Salas contribui para pensar a dimensão de Amor como uma forma ética inserida em contextos sociais culturais intersubjetivos complexos;

Nesse sentido, a noção de interculturalidade implicaria em uma nova forma ética, capaz de tomar em consideração as relações entre as valorações substanciais, que estão na base da própria identidade, e dos tipos de normas que cabe reconstruir intersubjetivamente, para conseguir o maior reconhecimento. No segundo capítulo, estudar-se-á que ela é uma categoria que dá conta da discussão do pensamento latino-americano, modelado na compreensão das eticidades e das assimetrias culturais. De modo especial, essa categoria permite esclarecer a relação renovada entre identidade e diferença, entre o si mesmo e o outro, entre nativos e estrangeiros, entre contextualidade e universalidade em um marco ético que aspira construir um mundo humano, no qual todos possam conviver, ao mesmo tempo diferentes e iguais. (SALAS, 2021, p.64)

A citação acima trata da noção de interculturalidade como uma abordagem ética que busca reconhecer e valorizar as diferentes valorações substanciais que formam a base da identidade de um indivíduo ou grupo. A interculturalidade, segundo Salas, envolve uma reconstrução intersubjetiva de normas, assegurando maior reconhecimento e consideração das relações entre diferentes culturas e identidades. Ele também enfatiza a importância desta noção no contexto do pensamento latino-americano, considerando as diversidades e assimetrias culturais existentes

Relacionando isso com a teoria do reconhecimento de Axel Honneth, que enfatiza a luta por reconhecimento como uma dimensão fundamental da justiça social, podemos ver paralelos interessantes. Honneth argumenta que o Amor, ou relações íntimas, é uma das esferas onde o reconhecimento é crucial. A ideia de e Amor, neste contexto está de modo indissociável não apenas na compreensão, mas na composição da interculturalidade. Portanto, o Amor é uma atitude política que pode ser visto como um meio de validação interpessoal e de

americano, propondo-se como uma alternativa aos modelos dominantes e explorando maneiras de engendrar uma sociedade que seja mais inclusiva e justa através do estímulo ao diálogo intercultural.

reconhecimento emocional, essencial para a formação da identidade individual como sendo capaz de afirmar o reconhecimento e o entendimento da afirmação sócio-intercultural.

O desafio de interpretar a reatualização da Filosofia social de Hegel e desenvolver uma teoria do reconhecimento de Honneth que não se baseie em diagnosticar problemas sociais, mas em repensar o sistema dialético de Hegel e a ideia de reconhecimento como uma nova perspectiva teórica. Por isso, que interculturalidade nos ajuda a refletir sobre em que condições é possível lutar por reconhecimento. Pois, Honneth não apresenta o "olhar" do sujeito como um observador em detrimento de uma posição de agente participativo. Nessa posição, é possível compreender que a noção de Amor não é formada por ideias explicativas ou normativas para o interesse do reconhecimento.

A interação humana e o intercâmbio cultural são fundamentais para o desenvolvimento da identidade de um indivíduo. As relações interpessoais, especialmente as que envolvem trocas culturais, proporcionam uma oportunidade única para o autoconhecimento e para a compreensão do outro. Esse processo dinâmico de dar e receber, de assimilar e compartilhar aspectos culturais e identitários, é essencial para a formação do eu. No contexto da teoria de reconhecimento de Honneth, a dimensão do amor é intrínseca ao desejo humano de ser reconhecido e valorizado em suas relações íntimas. Assim, quando as pessoas interagem e se entrelaçam cultural e emocionalmente, elas buscam reconhecimento e validação mútuos. Conforme Jovino Pizzi destaca:

Em outras palavras, posso deixar um pouco de mim no outro, assim como poderei trazer um pouco do outro para a constituição da minha identidade. Essa mudança ocasionada pelo contato com o estranho é que instiga as lutas por reconhecimento, percebendo que o conflito e o reconhecimento se condicionam um ao outro, impulsionando às mudanças sociais que os indivíduos tanto almejam. (PIZZI, 2023, p.90)

A perspectiva dos agentes sociais não pode ser entendida de forma segmentada ou isolada do contexto moral e cultural em que estão inseridos. O modo de vida é um contexto implícito de dominação na forma de alienação do indivíduo livre. Essa realidade está presente nas práticas de interações sociais e políticas na sociedade contemporânea como uma forma de dominação implícita nos discursos que representam as disputas de narrativas de ampla influência ideológica sobre a subjetividade.

Para Honneth, a constituição da identidade humana deve estar em consonância com o próprio reconhecimento do indivíduo na interpretação dos contextos comunicativos dessas disputas de narrativas, pois é por meio desse contexto comunicativo dialógico, ou seja, cultural, que a autoconfiança surge e se realiza como uma dimensão não apenas do Amor, mas também como uma expressão solidária. Consiste, portanto, em abordar os pressupostos teóricos que constituem a atualização da teoria do reconhecimento em Honneth, para melhor apresentar os pontos essenciais da reconstrução histórica e normativa das mudanças afetivas na estrutura política da sociedade. O reconhecimento na esfera do Amor transforma a intimidade da relação em uma dimensão social.

O Amor, para Honneth, é compreendido como uma noção ampliada de reconstrução normativa que tem um caráter emancipatório. Isso não se limita ao diagnóstico honnethiano das patologias sociais causadas pelo sofrimento da indeterminação, mas também à perspectiva de que os indivíduos podem construir uma reciprocidade reflexiva na qual lutam por reconhecimento contra as distorções patológicas da política contemporânea. Isso envolve a articulação e interconexões dos conflitos e do desrespeito social decorrentes do sofrimento individualmente experimentado.

O problema da dominação é um aspecto da ideia de Amor. A abstração em Hegel, como discutido nos capítulos anteriores, é uma condição essencial para compreender os problemas teóricos do desenvolvimento da consciência, como vimos na passagem do senhor e do escravo. Honneth nos mostra que, a partir da dimensão do Amor, podemos analisar o problema da dependência e da dominação como uma interação real das perspectivas do observador e do agente, que envolve uma análise filosófica, psicanalítica e sociológica dos problemas da dominação.

Sorel foi capaz de patentear, como aspecto afetivo do processo de luta que Hegel colocara em vista, os sentimentos coletivos do desrespeito sofrido, dos quais só raramente as teorias acadêmicas tomam conhecimento; e Sartre, finalmente, com seu conceito de "neurose objetiva", pode preparar o caminho para uma perspectiva na qual parece possível penetrar as estruturas sociais da dominação, considerando-as uma patologia das relações de reconhecimento (HONNETH, 2003, p. 251).

A posição de Sorel⁹ destaca os sentimentos coletivos de desrespeito na luta, que muitas vezes são ignorados pelas teorias acadêmicas. Ele enfatiza a importância desses sentimentos na análise das dinâmicas sociais. Em contraste, Sartre introduz o conceito de "neurose objetiva" para compreender as estruturas sociais de dominação como uma patologia das relações de reconhecimento. E, Honneth propõe uma teoria do reconhecimento que se concentra nas relações interpessoais e sociais como base para a formação da identidade individual e coletiva. Será da conceitualização teórica de Hegel sobre o reconhecimento das consciências, que Honneth partirá o desenvolvimento da ideia de Amor como um processo de autoconfiança como uma fonte para analisar o problema da dominação social e da alienação. Essa compreensão teórica de Hegel sobre o reconhecimento das consciências é central para a análise de Honneth sobre a dinâmica social e a alienação. Amor, de acordo com Honneth, é uma forma de autoconfiança que pode desafiar as estruturas de dominação e oferecer um caminho para superar a alienação. Ao fundamentar sua teoria no pensamento de Hegel, Honneth busca destacar a importância das relações interpessoais e da valorização mútua para a construção de uma sociedade mais justa e livre. Através do Amor, Honneth argumenta que podemos alcançar uma verdadeira autoconfiança, empoderando-nos para desafiar as opressões sociais e a alienação. Inspirado na teoria de Hegel sobre o reconhecimento mútuo, Honneth destaca a importância das relações interpessoais e da valorização mútua. O Amor não apenas fortalece a autoestima individual, mas também dissipa as estruturas de dominação que permeiam a sociedade capitalista atual. Ao fomentar um senso de confiança mútua baseado no reconhecimento, o Amor se torna uma força poderosa na construção de um mundo mais justo e libertador, ao promover um senso de confiança mútua baseado no reconhecimento.

Honneth argumenta que ao considerarmos esse conceito abstrato de homem, podemos separar a teoria ética de Hegel da busca pela superação da alienação no mundo real. Isso ocorre porque o homem efetivo proposto por Hegel é uma distorção abstrata dos interesses particulares da sociedade civil burguesa. Essa distorção surge da ideia de que a identidade e a autorrealização estão intrinsecamente ligadas ao reconhecimento dos outros. Contudo, a

⁹ **Georges Eugène Sorel** Teórico francês do sindicalismo revolucionário, do final séc. XIX e início do séc. XX, muito popular em seu país, assim como na Itália e nos Estados Unidos.

perspectiva de Honneth não se limita à análise da alienação na esfera econômica, mas também se estende às esferas jurídica e afetiva. Ele argumenta que a superação da alienação demanda o reconhecimento intersubjetivo, através de relações igualitárias e justas. Ao considerar o conceito abstrato de homem de Hegel, Honneth propõe uma leitura transformadora que visa tornar a empatia e a solidariedade as principais bases de uma sociedade livre de alienação. Essa perspectiva implica uma reestruturação das relações sociais, pois, segundo Honneth, é por meio dessa reconstrução que a autonomia e a autorrealização de cada indivíduo podem ser alcançadas. O reconhecimento mútuo e a valorização dos interesses e necessidades de todos são elementos fundamentais desse processo. Portanto, a transformação proposta por Honneth não se limita apenas à esfera individual, mas busca alterar as estruturas sociais que perpetuam a alienação.

Assim, a questão da alienação crítica de Honneth o aproxima da objeção de Marx¹⁰ sobre a inversão da relação do racional e do real. Na Fenomenologia do Espírito, Hegel parece não estar interessado no fim efetivo da alienação, sim em transformá-la como medida teórica de um que mundo alienado, já que esses homens estavam alienados de conhecer o mundo (MARX, 2010).

A passagem de Marx indica que Hegel, em sua obra "Fenomenologia do Espírito", não estava necessariamente preocupado com a eliminação concreta da alienação, mas sim em transformá-la em uma medida teórica da racionalidade para entender um mundo alienado. Marx argumenta que os seres humanos estavam alienados do conhecimento do mundo. A relação dessa passagem com a ideia de fim da alienação de Honneth, na luta pelo reconhecimento, pode estar na ênfase em transformar a alienação em uma medida teórica. Honneth, em sua teoria do reconhecimento, argumenta que a superação da alienação ocorre por meio das relações sociais e do reconhecimento mútuo entre os indivíduos. O reconhecimento, segundo Honneth, permite a construção de identidade e

¹⁰ A realidade empírica é, portanto, tomada tal como é; ela é, também, enunciada como racional; porém, ela não é racional devido à sua própria razão, mas sim porque o fato empírico, em sua existência empírica, possui um outro significado diferente dele mesmo. O fato, saído da existência empírica, não é apreendido como tal, mas como resultado místico. O real torna-se fenômeno; porém, a Ideia não tem outro conteúdo a não ser esse fenômeno. Também não possui a Ideia outra finalidade a não ser a finalidade lógica: "ser espírito real para si infinito". Nesse parágrafo, encontra-se resumido todo o mistério da filosofia do direito e da filosofia hegeliana em geral (MARX, 2010).

autonomia, superando assim a alienação. Portanto, enquanto Hegel enfoca a transformação teórica da alienação, a perspectiva de Honneth tem como referência a superação prática da alienação por meio do reconhecimento mútuo. Ambas as abordagens compartilham um interesse em lidar com a alienação, mas diferem em sua ênfase na transformação teórica versus uma transformação prática baseada no reconhecimento. É nesse sentido que a ruptura epistemológica apresenta a simples contradição entre sujeito e objeto como expressão da alienação de consciências que lutam por conhecerem e se reconhecerem a si mesmas, como vimos no capítulo em que tratamos da ruptura de Hegel com a tradição filosófica moderna. O que nos interessa para compreender a crítica então, na análise de Honneth, Hegel argumentou que a alienação ocorre quando os indivíduos se tornam distantes ou estranhos em relação a aspectos essenciais de si mesmos ou da realidade, muitas vezes por meio de processos sociais e linguísticos. E compreendermos não a essência objetiva da alienação, mas a objetividade ou não como alienação.

Essa superação do objeto da consciência não se deve tomar como algo unilateral, em que o objeto se mostrasse como retornado ao Si; mas, de modo mais determinado, em que o objeto como tal se mostrasse ao Si como evanescente. Melhor ainda, [toma-se de modo] que é a extrusão da consciência-de-si que põe a coisidade, e que essa extrusão não tem só a significação negativa, mas a positiva; não só para nós ou em si, mas para ela mesma (HEGEL, 2002, p. 530).

Hegel discute a superação do objeto da consciência. Ele afirma que essa superação não deve ser compreendida como um retorno do objeto à própria consciência, mas sim como o objeto se revelando como fugaz ou efêmero para a consciência. A extrusão da autoconsciência cria a "coisidade" (ou objetividade) e essa extrusão não apenas tem um significado negativo, mas também positivo. Isso é válido não só para nós ou em si mesmo, mas também para a própria autoconsciência. Essa extrusão da autoconsciência que cria "coisidade" possui um significado positivo para a própria autoconsciência. Essa superação do objeto não representa um retorno do objeto à própria consciência, mas sim a revelação do objeto como fugaz ou efêmero para a consciência. Isso é válido não apenas para nós ou em si mesmo, mas também para a própria autoconsciência. Hegel destaca que a extrusão da autoconsciência implica tanto

em uma significação negativa quanto positiva, pois é através desse processo que a objetividade se manifesta. Como percebemos a consciência de si pensa a sua forma objetiva externa de modo que forma outra de si mesma. Ela se coloca como objeto dela mesma no outro. Há uma suprassunção da consciência objetiva da representação do mundo. Hegel representa assim simultaneamente a consciência apropriando-se do mundo e de si, porém apenas em pensamentos. A alienação é compreendida por Hegel como ela mesma e não como sendo objetiva, independe do movimento das consciências. Logo, a importância do pensamento hegeliano, no que se refere a conceitualização da “consciência de si” desvela-se pelo “saber do Outro como o saber de si” (HYPPOLITE, 1999, p.160).

A suprassunção na FE aparece como uma metacategoria do pensamento, pois nesse caso a realidade não é alterada, pois a alienação estaria ao mesmo tempo, de forma acrítica e crítica sob a forma fenomenológica da vida social. Honneth considera que essa noção de desenvolvimento das consciências de Hegel leva uma compreensão de o Estado, em sua essência racional, em sua efetividade não, seria algo alienado do homem, embora pareça ser.

A efetividade se apresenta na realização na liberdade individual no Estado ético hegeliano, que se fundamenta em uma representação racional, resultando numa mistificação da ideia de Estado como uma necessidade externa. No entanto, a mera representação racional não é suficiente para garantir a liberdade individual plena. É necessário que o Estado ético proposto por Hegel seja capaz de conciliar essa racionalidade com a autonomia dos indivíduos, de modo a evitar a submissão de suas vontades à vontade estatal. A ideia hegeliana de efetividade do Estado ético está intrinsecamente lrealcionada à capacidade de garantir a participação ativa e a coexistência harmoniosa dos cidadãos, de modo que suas liberdades sejam respeitadas e que eles possam contribuir para a formação das políticas e decisões estatais. Essa é a verdadeira realização da liberdade individual no Estado ético hegeliano.

O conceito de Estado ético é derivado do conceito de reconhecimento e foi utilizado por Hegel em seus primeiros escritos para contestar a ideia de estado natural de Hobbes. Segundo Hobbes, as pessoas procuram apenas preservar a si mesmas e vivem em um estado de guerra generalizada. As tensões sociais assumem várias formas na sociedade atual, incluindo lutas por

inclusão econômica, de gênero, raça, etnia e outras. O reconhecimento mútuo é fundamental para a construção de um Estado ético. Em contraposição à visão hobbesiana do estado natural, no qual prevalece a guerra de todos contra todos, Hegel argumenta que os seres humanos buscam reconhecimento e interação social. Nas sociedades contemporâneas, as tensões sociais se manifestam em diversas lutas por inclusão econômica, de gênero, raça, etnia, entre outras formas de emancipação. Nesse contexto, o Estado ético surge como uma instância reguladora capaz de promover o reconhecimento recíproco e a harmonia social.

A ideia de correspondência afetiva de amar e ser amado deve considerar o contexto político e histórico atual, no qual ocorre uma verdadeira diferenciação no desenvolvimento da consciência. Existe um paradoxo nesse relacionamento, pois o momento de independência do indivíduo em que ele se compreende como um Eu, é também o momento em que o outro se torna mais necessário. Esse paradoxo reflete o equilíbrio delicado entre a liberdade individual e a necessidade de conexão humana. À medida que nos tornamos conscientes de nossa própria existência como um "Eu", também percebemos a importância de estabelecer laços afetivos com os outros. No contexto político e histórico atual, em que muitas vezes prevalecem valores individualistas, é crucial lembrar que o Amor e a reciprocidade não são meramente emoções pessoais, mas também têm implicações sociais e políticas. O sentimento de amar e ser amado deve ser cultivado em um ambiente que encoraje a solidariedade e promova relações autênticas, alinhadas com a empatia e a compaixão. É nesse contexto que a correspondência afetiva pode florescer.

Por exemplo, na relação entre mãe e filho, o Eu só se reconhece como Eu na medida em que é reconhecido pelo outro. É por meio do reconhecimento do outro que o Eu, que é um outro distinto, se reconhece como diferente do outro. Ao mesmo tempo, Eu e o outro se reconhecem como iguais para que Eu e o outro possam se reconhecer no outro como diferentes.

No quadro deste modelo, que se baseia em presunções da teoria da relação objetal, são supostamente a causa de todas as formas posteriores de ansiedade, situações iniciais de intersubjetividade ameaçados, como os que ocorrem exemplarmente no processo de separação da mãe ou da pessoa de referência primária; e por isso todas as nossas ansiedades neuróticas devem estar ancoradas de

alguma forma em nossa incapacidade de superar essas experiências primeiro, afetivo, no qual tivemos que reconhecer a independência do outro concreto (HONNETH 2009, p. 161, tradução nossa).

Essa passagem discute um modelo baseado na teoria da relação objetal, que sugere que as primeiras situações de intersubjetividade ameaçadas, como a separação da mãe ou da figura de referência primária, são a causa de todas as formas posteriores de ansiedade. Essa base inicial é vista como crucial para nossa capacidade de superar experiências afetivas e reconhecer a independência do outro concreto.

Quando a mãe desenvolve com a criança, de forma satisfatória, esse momento de separação, está contribuindo para o desenvolvimento da sua autoconfiança, o que poderá influenciar positivamente na relação de autonomia que ela poderá estabelecer mais tarde. Isso é de fundamental importância para, no futuro, essa criança obter êxito nos projetos de auto-realização pessoal, bem como conservar ou conquistar a sua identidade. É essa autoconfiança que possibilitará ao ser humano ter maior autonomia para participar ativamente na vida pública. (PIZZI, 2023, p.92-93)

Esta passagem enfatiza a conexão intrínseca entre as primeiras experiências de separação de uma criança e seu eventual desenvolvimento como um indivíduo autoconfiante e autônomo. A maneira como essas primeiras separações são gerenciadas pode ter repercussões duradouras, afetando não apenas o bem-estar individual da criança, mas também sua capacidade de contribuir positivamente para a sociedade.

O autor, Pizzi, destaca que uma separação bem gerenciada e apoiada pode influenciar positivamente a construção da autonomia da criança em estágios posteriores da vida. A autoconfiança adquirida durante esse período é fundamental para que a criança se sinta segura e capaz de perseguir seus próprios projetos de auto-realização no futuro. Esta auto-realização é vista não apenas em termos de metas pessoais, mas também na capacidade de conservar ou estabelecer sua própria identidade em um mundo em constante mudança.

No contexto da relação objetal e da teoria psicológica, a dimensão do Amor desempenha um papel fundamental no reconhecimento social e pode ser considerada um instrumento político de desalienação. A teoria argumenta que nossas primeiras experiências de intimidade e conexão afetiva, em particular

com nossas figuras de referência primárias, são essenciais para a construção de um senso de identidade e relações saudáveis com os outros.

Na dimensão do Amor da esfera pessoal e toca na participação ativa na vida pública. A autoconfiança adquirida durante os primeiros estágios da infância não beneficia apenas a pessoa em nível individual, mas também a comunidade em geral. Um indivíduo autoconfiante é mais propenso a se envolver, participar e contribuir de forma significativa para a sociedade, desempenhando um papel ativo na vida pública.

Através do reconhecimento social, que é a validação e aceitação dos outros como seres humanos igualmente valiosos, um indivíduo pode se libertar da alienação e se conectar com o mundo ao seu redor de maneira autêntica e significativa. O Amor, nesse contexto, desempenha um papel crucial na promoção desse reconhecimento social. Quando vivenciamos o Amor genuíno e incondicional, somos capazes de desenvolver uma autoestima saudável e segurança emocional. Essas bases sólidas nos permitem reconhecer a independência e autonomia do outro, superando a ansiedade e a desconfiança que podem surgir em relacionamentos afetivos. Ao aplicarmos esse entendimento à esfera política, podemos ver o Amor como um instrumento de transformação e desalienação social. Uma política fundamentada na dimensão do amor busca promover a justiça social, a igualdade e a empatia, reconhecendo a interdependência dos seres humanos e a importância de satisfazer suas necessidades afetivas e emocionais. Essa abordagem baseada no amor busca superar a alienação muitas vezes causada pela desigualdade, discriminação e marginalização social. Ela oferece uma perspectiva que valoriza a dignidade e o bem-estar de cada indivíduo, construindo comunidades mais inclusivas e coesas.

Ao adotar o amor como uma dimensão fundamental para o reconhecimento social, podemos criar um instrumento político poderoso que busca desalienar as pessoas, promover a justiça e a equidade, e criar uma sociedade mais harmoniosa e empática. O momento de independência do Eu também implica em uma dependência do outro. Esse modo paradoxal de reconhecimento, proposto por Honneth sob a perspectiva das relações afetivas, não se resume apenas a uma reatualização dos limites da teoria hegeliana. Pelo contrário, representa uma nova abordagem da Filosofia social para pensar os conflitos intersubjetivos, reatualizando a ideia de Amor que foi utilizada como um

instrumento subjetivista romântico pela burguesia pós-revoluções burguesas.9 kogeve)

Honneth recuperar o Amor como um operador social nas relações políticas, entendendo-o como uma condição para a estruturação da autoconfiança, do autorrespeito e como fonte de reconhecimento e de solidariedade nas sociedades contemporâneas. Ao contrário da noção de Amor em Hegel, que é abordada principalmente em termos de uma síntese dialética no desenvolvimento do espírito humano, Axel Honneth diferencia essa perspectiva e enfoca o amor como um operador social dentro das relações políticas. Para Honneth, o Amor é uma condição fundamental para a construção da autoconfiança e do autorrespeito. Ele destaca o papel do Amor como fonte de reconhecimento e solidariedade nas sociedades contemporâneas. Em vez de ser apenas um elemento no processo de evolução do espírito, o Amor, para Honneth, desempenha um papel vital na estruturação das relações sociais e na formação de identidades individuais e coletivas.

Dessa forma, Honneth propõe que o amor na família desempenha um papel fundamental no estabelecimento de relações primárias de reconhecimento. Ele argumenta que, por meio da experiência do amor na infância, a criança desenvolve um sentimento de autoconfiança que é essencial para sua posterior participação em outras esferas sociais. O Amor, nessa perspectiva, não é apenas uma emoção ou um vínculo pessoal, mas sim um elemento crucial para a formação social e emocional dos indivíduos, contribuindo para sua capacidade de se relacionar e participar de forma saudável na sociedade.

O processo de subjetivação na "luta por reconhecimento" ocorre tanto no âmbito dos constantes conflitos que são resultados das patologias sociais, quanto nas relações sociais. O que está implícito nesse desenvolvimento do reconhecimento das consciências é a sua formação indissociável e constante na luta por reconhecimento. Portanto, os laços afetivos na dimensão do Amor são constituídos pela dependência da relação de reconhecimento do outro, que se mantém mesmo diante da possibilidade de destruição ou negação. Honneth desenvolve sua argumentação da crítica ao conceito de Amor por meio da análise e apropriando-se de categorias dialéticas como: abstração, negação, contradição e alienação.

O método dialético é desenvolvido tanto na apropriação das categorias na sua gênese em Hegel, quanto em uma nova estrutura epistemológica interna própria, como tratamos anteriormente, enquanto um método de análise do mundo em movimento na direção de apresentar uma nova forma pensar o conhecimento como sendo capaz de não apenas diagnosticar, o mundo contemporâneo, como conseguindo superar as patologias sociais e transformar as relações sociais pela luta por reconhecimento dos indivíduos pela sua liberdade. A dialética, portanto, não se limita a mera descrição e compreensão do mundo, mas busca transcender as contradições e conflitos existentes para alcançar uma síntese superior. Por meio desse método, é possível identificar as contradições do mundo contemporâneo e buscar soluções que promovam a liberdade e a transformação das relações sociais. A luta por reconhecimento dos indivíduos desempenha um papel essencial nesse processo, permitindo a superação das patologias sociais e a construção de uma sociedade mais justa e igualitária.

A consequência desse modo de construção argumentativa de Honneth resulta no entendimento crítico da maneira dele pensar a teoria de Hegel como uma reatualização. E a parte que consideramos significativa dessa reatualização é resgatar a reformulação do Amor como sendo composto pela desconstrução de si e pelo reconhecimento do outro.

A desconstrução do EU e o reconhecimento do outro são elementos essenciais da teoria de Hegel que Honneth reintegra de forma crítica. Essa reatualização enfatiza a reformulação do amor como componente central dessa dinâmica, onde a reconstrução da identidade pessoal ocorre por meio do reconhecimento do outro e da compreensão de suas necessidades e desejos. Nesse sentido, a autoconsciência é alcançada não apenas pela reflexão sobre si mesmo, mas também pela interação dialética com o mundo externo. Essa visão crítica de Honneth ressalta a importância do amor e do reconhecimento mútuo no processo de formação e desenvolvimento individual.

Embora para Hegel, o mundo objetivo real não esteja dispensado da contradição. Isso é apresentado na obra *Ciência da Lógica*. Na doutrina do ser, e que ele afirma que “isto é ternura demais para com o mundo: afastar dele a contradição, pelo contrário, transferi-la ao espírito, à razão, deixá-la subsistir,

não dissolvida” (HEGEL, 2016, p. 254). Para Hegel, há contradições reais, e a tal perda de ternura é a defesa de uma natureza real da contradição.

Honneth considera o mundo como algo em constante movimento imanente, no qual a contradição desempenha um papel fundamental. A negação da contradição é entendida como a atualização da realidade, na qual a totalidade dissolve a identidade das partes.

No entanto, essa dissolução das partes resulta em uma nova totalização, uma vez que o todo produz propriedades que as partes isoladas não possuem. A realidade tem a capacidade de ir além de si mesma e negar a sua negação, possibilitando assim o surgimento de novas formas de ser e de reconhecimento.

5.1 A DIMENSÃO DO AMOR ENQUANTO ESSÊNCIA PARA A LIBERDADE

Nesse sentido, o Amor em Honneth é compreendido como um ato de aceitação no qual o indivíduo se desvincula do outro na forma negada do ser em si. Ao compreender o Amor como um ato de conhecer a si mesmo, ocorre a desconstituição das contradições enquanto condições impostas pelo outro. É por meio desse processo que a autoconfiança e o autorrespeito se estabelecem como um ato de reconhecimento da exterioridade. O reconhecimento do outro desempenha um papel fundamental nesse processo de formação do indivíduo.

Existe um debate muito interessante sobre os desdobramentos psíquicos da noção de Amor no reconhecimento. Honneth recupera as ideias de Freud na obra *Patologías de la razón: historia y actualidad de la Teoría Crítica*, diz que:

Ora, já a linguagem que Freud usa nessas passagens mostra que ele não pretende apresentar o comprometimento do livre arbítrio como algo que constitui um fato irreversível da natureza humana; dizer que esses distúrbios constituem uma "limitação funcional do ego" significa fazer com que o desenvolvimento normal do ego, sua capacidade de funcionamento, depende da superação de todos estes tipos de deficiências. Na terminologia freudiana e sua psicologia, Freud parece ter uma perspectiva normativa em que o bem-estar do ser humano está vinculado ao orçamento de eliminar aquelas perturbações da vontade que vêm das necessidades inarticuladas desde a infância; porque o ser humano só pode desfrutar plenamente de sua verdadeira natureza, da faculdade de livre arbítrio, se nenhuma limitação tiver sido imposta à sua operação (HONNETH, 2009, p. 151, tradução nossa).

Essa citação discute a linguagem utilizada por Freud para descrever a limitação do livre arbítrio. Segundo Honneth, Freud não considera essa limitação como algo permanente na natureza humana. Ele argumenta que ao afirmar que os distúrbios constituem uma "limitação funcional do ego", Freud enfatiza a necessidade de superar essas deficiências para alcançar um desenvolvimento normal do ego e sua capacidade de funcionamento. Honneth sugere que Freud adota uma perspectiva normativa, associada à psicologia nacionalista, na qual o bem-estar humano está vinculado à eliminação das perturbações da vontade decorrentes das necessidades inarticuladas desde a infância. Para Freud, o pleno desfrute da verdadeira natureza humana e da faculdade do livre arbítrio só é possível se não houver limitações impostas à sua operação. O desejo e a fantasia do inconsciente estão presentes na formação desse sujeito diante dos conflitos econômicos, sociais, políticos e multiculturais da sociedade contemporânea. Esses elementos parecem ser uma das causas fundamentais para que Honneth construa uma perspectiva de reatualização, mostrando o quê e como a ideia de reconhecimento e Amor devem ser entendidas em toda sua extensão, nas relações subjetivas que formam o ambiente político de luta por reconhecimento.

Hegel parece invocar tal experiência cotidiana ao afirmar, na nota ao § 7 de sua Filosofia do direito, que a "amizade" e o "Amor" fornecem um exemplo para a liberdade na esfera externa do social: "Aqui não se é unilateral dentro de si, mas se de bom grado se limita na relação com um outro, porém, nessa restrição, sabe-se como si mesmo. O homem não deve se sentir determinado na determinação, mas uma vez que se considera o outro como outro, tem-se o sentimento de si mesmo". Por mais que agradasse a Hegel saber dessas exposições limitadas ao plano da mera "sensação", a chave de sua concepção de liberdade social está contida na formulação do "estar consigo mesmo no outro", utilizada para esse fim; ela se baseia numa ideia de instituições sociais que, assim sendo, permite aos sujeitos se relacionarem uns com os outros, já que eles poderiam compreender sua contraparte como outro de si mesmos (HONNETH 2015, p. 85).

Nesta interpretação de Honneth, ele destaca a concepção de liberdade social de Hegel, que é exemplificada pela amizade e o Amor nas relações sociais. Segundo Hegel, nessas relações, os indivíduos não são unilaterais dentro de si mesmos, mas se restringem voluntariamente em relação ao outro, reconhecendo-se como si mesmos nessa restrição. A chave para a compreensão da liberdade social de Hegel está na ideia de "estar consigo

mesmo no outro"¹¹, o que implica uma interação baseada no reconhecimento mútuo. Essa concepção permite que os sujeitos se relacionem uns com os outros e compreendam o outro como uma extensão de si mesmos.

O Amor é mais do que um complexo processo unidimensional de reconhecimento na compreensão da intersubjetividade. Honneth propõe que a complexidade de pensar o Amor está inserida em um movimento paradoxal em que o sujeito se afirma como independente por meio da dependência do reconhecimento do outro de forma coletiva. Rodapé quem como quando? A teoria crítica de Honneth apresenta a reflexão sobre o Amor, o problema da dominação e do modo de reconhecer a si mesmo no outro.

Para isso, é necessário analisar empiricamente como a dimensão do Amor constitui as transformações da estrutura do reconhecimento e quais são os efeitos do não reconhecimento. Além disso, investiga-se por que um reconhecimento precário e limitado da dimensão do Amor tem como consequência patologias sociais, tais como sociedades repressoras.

Honneth propõe desenvolver a ideia de Amor em Hegel como uma nova maneira de compreender o reconhecimento, a fim de afastar a concepção de uma sociedade marcada pelo sofrimento e pela indeterminação. Esse desenvolvimento ocorreria por meio da construção de relações sociais baseadas em laços afetivos, solidariedade e reciprocidade. Para Honneth, o Amor seria uma força capaz de superar as estruturas alienantes e repressivas da sociedade contemporâneas, permitindo que os indivíduos se reconheçam mutuamente como seres humanos dignos de valor. Essa perspectiva busca estabelecer uma ética relacional que valoriza a conexão emocional entre os seres humanos,

¹¹Esse 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”. (KERVÉGAN, 1992, p. 248)

promovendo a igualdade, a liberdade e a possibilidade realização de uma "felicidade" coletiva.

Ao se negar e reconhecer no outro um ser consciente de si, com direitos e desejos, o indivíduo se reconhece como um ser humano e conhece o mundo por meio dessa essência humana constituída por afetividades. O reconhecimento de si mesmo ocorre como um reflexo no outro e no mundo, uma vez que a constituição do eu ocorre por meio das relações intersubjetivas.

Segue-se daí primeiramente, com o olhar voltado para as distinções efetuadas, que o Amor, como forma mais elementar do reconhecimento, não contém experiências morais que possam levar por si só a formações de conflitos sociais: é verdade que em toda relação amorosa está inserida uma dimensão existencial de luta, na medida em que o equilíbrio intersubjetivo entre fusão e delimitação do ego pode ser mantido apenas pela via de uma superação das resistências recíprocas; os objetivos e os desejos ligados a isso, porém, não se deixam generalizar para além do círculo traçado pela relação primária, de modo que pudessem tornar-se alguma vez interesses públicos (HONNETH, 2003, p. 256).

O Amor, como a forma mais básica de reconhecimento, não contém em si experiências morais que possam levar a conflitos sociais. Embora as relações amorosas possam envolver lutas existenciais e superação de resistências mútuas, os objetivos e desejos associados a elas não se generalizam para além do contexto da relação primária, de modo a se tornarem interesses públicos. (Jovino) O primeiro momento de reconhecimento na gramática moral de Honneth, Amor, é responsável não apenas pela formação da autoconfiança, mas por apresentar um padrão de reconhecimento que estabelece as condições para uma futura atuação política dos indivíduos na esfera pública, tanto para as garantias e a manutenção dos seus direitos, a saber, das conquistas coletivas do autorrespeito, quanto na ação emancipatória dos direitos adquiridos, porém que necessitam de luta para a consolidação solidária para efetivação real, honnethiana tratada no capítulo anterior como vimos, da sua autoestima na sociedade em geral. Esse padrão de reconhecimento, sustentado pelo Amor, também desempenha um papel crucial na formação da identidade individual. Ao receber Amor e afeto de outras pessoas, os indivíduos desenvolvem uma percepção positiva de si mesmos, fortalecendo sua autoestima e confiança. Isso permite que eles se engajem ativamente na esfera pública, defendendo seus

direitos e contribuindo para a emancipação coletiva. No entanto, a consolidação plena desses direitos requer esforços contínuos e solidários, a fim de alcançar uma autêntica realização e valorização da autoestima dentro da sociedade.

Da análise terapêutica dos relacionamentos patológicos, a teoria das relações de objeto infere as condições que podem conduzir a uma forma bem-sucedida de ligação afetiva com outras pessoas. No entanto, antes de se poder chegar, no interior da psicanálise, a essa concentração nos aspectos interpessoais do agir humano, precisou-se de uma série de estímulos teóricos que colocaram em questão a representação ortodoxa do desenvolvimento da vida pulsional infantil (HONNETH, 2003, p. 161).

Honneth indica que a teoria das relações de objeto, por meio da análise terapêutica dos relacionamentos patológicos, busca compreender as condições que contribuem para o estabelecimento de vínculos afetivos saudáveis com outras pessoas. A psicanálise precisou ser influenciada por uma série de estímulos teóricos que questionaram a visão tradicional do desenvolvimento infantil da vida pulsional. Essa afirmação de Honneth, apresenta a análise sobre o vínculo primário da mãe e seu filho, em sua teoria do reconhecimento de que a dimensão do Amor não pode estar restrita na forma de Amor apenas do meio maternal ou do desejo sexual. Hegel aborda essa questão na FD; “Mas, em segundo lugar, a unidade dos sexos naturais, o qual é apenas no interior ou sendo em si, e precisamente com isso apenas exterior em sua existência, é, na autoconsciência, transformada numa unidade espiritual, no Amor autoconsciente” (HEGEL, 2010, p.175, §161).

Honneth não está tratando da noção do Amor romântico mediado pela sexualidade. No centro da análise dele estão as relações interpessoais primárias fundamentadas pelos laços afetivos. Nas quais as ligações emotivas correspondem às relações entre poucos indivíduos de modo muito consistente, porém não restritas aos comportamentos eróticos, os de amizade, ou entre pais e filhos.

Claro que no movimento romântico as relações não são diferentes; no romantismo, a “amizade”, ao lado do Amor, ascende como forma ideal de vínculo social; também aqui as propriedades características não derivam simplesmente da literatura clássica, mas podem ser extraídas de práticas sociais, que se plasmaram já de forma preliminar na vida cotidiana (HONNETH, 2015, p. 245).

Honneth está interessado em compreender a possível passagem dos múltiplos modos de relações afetivas não restringindo a ideia de Amor romântico. Assim como também limitar a ideia de Amor a uma análise psicanalítica da primeira infância. Uma vez que, ele entende como fundamental o resgate do movimento das consciências de si tal com Hegel apresenta na FE;

§510 - [Die beiden Extreme] Os dois extremos - o poder do Estado e a consciência nobre - são dissociados por essa última: o poder-do-Estado divide-se no universal abstrato, ao qual se obedece, e na vontade para-si-essente, que aliás ainda não se ajusta ao universal. A consciência nobre se divide na obediência do ser-aí suprasumido, ou seja, no ser-em-si do amor-próprio e da honra – e no puro ser-para-si ainda não suprasumido, na vontade que ainda permanece à espreita, [sem renunciar à sua independência]. Os dois momentos, em que os dois lados chegaram à pureza, sendo por isso os momentos da linguagem, são o universal abstrato que se chama bem-maior comum, e o puro Si que no serviço renuncia à sua consciência submersa no múltiplo ser-aí. No conceito, os dois são o mesmo; já que o puro Si é precisamente o universal abstrato, e, portanto, é sua unidade posta como meio-termo. Mas o Si só é efetivo no extremo da consciência, enquanto o Em-si só o é no extremo do poder-do-Estado. Falta à consciência isto: que o poder- do Estado tenha passado para ela não apenas como honra, mas efetivamente; e falta ao poder-do-Estado que se lhe obedeça não só como ao chamado bem-maior comum, mas como a [uma] vontade; por outra, que ele seja o Si que-decide (HEGEL, 2002, p. 352).

A passagem menciona várias categorias fundamentais, como abstração, efetividade, suprasunção, vontade, consciência de si e Amor, e sintetiza as relações entre Honneth e Hegel, apresentando uma reatualização da eticidade. Pois, o Amor se apresenta na fenomenologia das relações na luta por reconhecimento, juntamente com as dimensões do direito e da solidariedade. Nessa passagem, Hegel discute a relação entre o poder do Estado e a consciência nobre. Segundo ele, esses dois extremos estão dissociados: o poder do Estado se divide entre a obediência ao universal abstrato e a vontade para-si-essente, enquanto a consciência nobre se divide entre a obediência ao ser-aí suprasumido e a vontade independente. Os momentos em que esses extremos atingem a pureza são o "bem-maior comum" e o "puro Si". No entanto, falta à consciência que o poder do Estado seja efetivo e falta ao poder do Estado que seja obedecido como uma vontade decisiva.

Sendo assim, Honneth expõe as formas de não respeito que se manifestam em cada dimensão do reconhecimento, conforme sua teoria articulada com a fenomenologia de Hegel. Na Filosofia do Direito, Hegel abordou a solidariedade como uma comunicação sem identificação com as novas formas subjetivas das relações afetivas. No entanto, segundo Honneth, Hegel teria se referido a essas experiências de eticidade restritas apenas ao Amor e ao direito, ignorando a dimensão da solidariedade. A eticidade hegeliana ficou limitada às relações entre indivíduos e o Estado ético, sem considerar as relações intersubjetivas entre os sujeitos.

Hegel considera a vontade, nas primeiras partes de sua obra, como uma condição que se manifesta na Moralidade e no Direito Abstrato, como uma realização incompleta e insuficiente da liberdade individual. No entanto, Hegel argumenta que a vontade se realiza concretamente no mundo por meio da efetividade na tridimensionalidade das esferas da Eticidade (família, sociedade civil e Estado), que é supressumida enquanto a realização da vontade substancial ocorre na Eticidade. Essa realização da liberdade concreta é representada na esfera do Estado ético, mas Hegel afirma que o Estado não garante a plena realização da liberdade, sendo uma expressão que mistifica o real e busca justificar a necessidade do Estado por meio de uma mediação arbitrária.

Essa ilusão de que o Estado poderia garantir a liberdade concreta dos seres humanos é criticada por Honneth, pois transforma as relações sociais e os conflitos das esferas da eticidade por meio de uma mediação que não é capaz de assegurar a plena realização da liberdade individual. Honneth argumenta que o Estado não pode garantir a liberdade concreta dos indivíduos, pois sua mediação não é suficiente para alcançar a plena realização da liberdade individual. O autor critica essa ilusão, argumentando que as relações sociais e os conflitos nas esferas éticas são transformados de uma forma que não proporciona a realização plena da liberdade individual.

Segundo Honneth, a liberdade individual é prejudicada quando há uma ilusão de que o Estado pode garantir tal liberdade. Ele argumenta que a mediação do Estado não é suficiente para alcançar a plena realização dessa liberdade. O motivo é que as relações sociais e os conflitos nas esferas éticas são transformados de uma forma que não promove a realização plena da

liberdade individual. Portanto, a ideia de que o Estado pode assegurar a liberdade concreta dos seres humanos é criticada por Honneth.

Por outro lado, na teoria de Honneth, a intersubjetividade na dimensão do Amor é reatualizada como uma fenomenologia dos padrões de reconhecimento dos conflitos sociais, evidenciando o não respeito como uma experiência negativa central na luta pelo reconhecimento. A teoria de Honneth apresenta uma abordagem interessante em relação à intersubjetividade na dimensão do Amor, recontextualizando-a como uma fenomenologia que explora os padrões de reconhecimento dos conflitos sociais.

É a intersubjetividade que direciona para o reconhecimento. Desse modo, os movimentos sociais e os desafios que se apresentam na sociedade atual, ao serem levados em consideração, podem contribuir para a formação, pois tais questões fazem parte do cotidiano dos indivíduos... (PIZZI, 2023, p.101)

Nesta perspectiva, o não respeito surge como uma experiência negativa fundamental na luta pelo reconhecimento. Na análise de Honneth, o Amor é compreendido como um domínio em que as relações interpessoais são fundamentais para a constituição da identidade e da autoestima. Entretanto, a teoria destaca que essas relações podem ser afetadas por conflitos e formas de desrespeito. Ao enfatizar a importância do reconhecimento mútuo, Honneth ressalta que a negação deste reconhecimento gera uma experiência ainda mais nociva nas relações sociais. A partir dessa perspectiva, a fenomenologia dos padrões de reconhecimento dos conflitos sociais de Honneth oferece uma nova visão sobre a intersubjetividade. A falta de respeito é posta como um elemento-chave que precisa ser superado para se alcançar uma sociedade mais justa e igualitária. Nesse sentido, a busca pelo reconhecimento se torna uma luta que visa não apenas à valorização das próprias identidades, mas também à superação de conflitos e à promoção da igualdade no campo das relações sociais.

Em suma, o conceito de interculturalidade de Ricardo Salas Astraín nos permite interpretar a perspectiva de Honneth sobre a intersubjetividade na dimensão do Amor de um modo mais complexo. Honneth ao contextualizar e propor o Amor como uma relação social, como uma fenomenologia dos padrões de reconhecimento dos conflitos sociais, destacando o não respeito como uma

experiência negativa central na luta pelo reconhecimento. A interculturalidade não é um diagnóstico das patologias sociais, mas um modo ético e político de pensar novas relações interpessoais. E sob essa ótica, que a teoria da luta por reconhecimento de Honneth pode ser um caminho para a construção de sociedades mais justas e igualitárias, em que o respeito e a valorização mútua sejam fundamentais.

O sofrimento da indeterminação moral e as relações afetivas dos indivíduos como agentes sociais são apresentados na teoria de Honneth como motivações morais nas tensões sociais. A teoria de Honneth propõe a compreensão da articulação indireta das expectativas normativas enraizadas nos afetos, as quais dominam as subjetividades nas sociedades contemporâneas. Os consensos morais que estabelecem a unidade e integração do que é moralmente aceito são os processos cuja realização depende da capacidade de preservar ou tensionar os conflitos entre o não respeito e a autoconfiança individual como formas de dominação política.

A alienação e a emancipação são fundamentais na formulação de Honneth como causa e consequência da afirmação do porquê. A formulação honnethiana da eticidade pós-hegeliana consiste em uma forma política democrática das formas de reconhecimento, a saber, Amor, direito e solidariedade. Essas formas compõem os instrumentos da formulação teórica das conexões de autodefesa intersubjetivas que visam a garantir as condições para a realização plena da liberdade individual (externa e interna) nas quais os indivíduos estão inseridos e dependem do desenvolvimento das interações sociais comunicativas dos modos de vida nas sociedades atuais.

Nesse sentido, é importante destacar o exame da categoria da alienação, que nos permite retornar à ontologia da relação entre ser e pensamento. A ideia de alienação faz parte do resgate e do que estamos chamando de "reatualização" dialética do pensamento hegeliano, uma vez que esse problema aparece com a atenção devida nos escritos de Hegel quando ele argumenta sobre o desenvolvimento das figuras da consciência, na Fenomenologia do Espírito (HEGEL, 2002).

Em Hegel, a ideia de Amor aparece primeiramente na Fenomenologia do Espírito como uma manifestação objetiva da consciência no espírito subjetivo, como consciência de si que se estabelece por meio da suprassunção de uma

consciência para si que se reconheceu pelo movimento do ser em si do Amor. O movimento do Amor-próprio e da honra é o que Hegel apresenta como consciência de um reconhecimento político representado no Estado ético hegeliano. O Estado é concebido como a abstração do reconhecimento da consciência de si, mas também se torna efetivo ao conceber-se como consciência das relações de poder político. No entanto, é na Filosofia do Direito, que Hegel demonstra como o reconhecimento dessas consciências se efetiva na eticidade como o fim último da liberdade individual.

É importante ressaltar que, para Honneth, nem todo o sistema hegeliano é apropriado por ele e reatualizado em sua teoria do reconhecimento. Ele destaca que a dimensão teleológica da obra de Hegel é problemática para sua abordagem. Em vez disso, Honneth enfatiza a importância da teoria do reconhecimento como uma estrutura normativa que promove a justiça social e a realização individual. Ele argumenta que o reconhecimento mútuo e igualitário é fundamental para superar as injustiças e opressões sociais. Dessa forma, Honneth reinterpreta e adapta elementos da filosofia hegeliana para construir sua própria teoria do reconhecimento como base ética e política. A teoria do reconhecimento de Honneth entende que a dimensão teleológica da obra de Hegel apresenta problemas para sua abordagem. Honneth enfatiza, em vez disso, a importância de sua teoria como uma estrutura normativa que busca alcançar justiça social e realização individual. Para ele, o reconhecimento mútuo e igualitário desempenha um papel fundamental na superação das injustiças e opressões sociais. Assim, Honneth reconstrói e adapta elementos da filosofia hegeliana a fim de estabelecer sua própria teoria do reconhecimento como base ética e política.

O reconhecimento afetivo transcende a dimensão do direito ou a formalidade institucional. O não respeito gera o sofrimento de um não reconhecimento sob a forma de patologia social. Essa patologia não será resolvida por ações normativas do campo jurídico. Portanto, na teoria de Honneth, a esfera do Amor se torna essencial para a compreensão dos indivíduos.

Os modelos de conflito que começam pelos interesses coletivos são aqueles que atribuem o surgimento e o curso das lutas sociais à tentativa de grupos sociais de conservar ou aumentar seu poder de

dispor de determinadas possibilidades de reprodução; por isso, hoje se encontram na mesma linha todas as abordagens que querem ampliar o espectro dessas lutas dirigidas por interesses, incluindo bens culturais e simbólicos na definição das possibilidades de reprodução específicas dos grupos. Pelo contrário, um modelo de conflito que começa pelos sentimentos coletivos de injustiça é aquele que atribui o surgimento e o curso das lutas sociais as experiências morais que os grupos sociais fazem perante a denegação do reconhecimento jurídico ou social. Ali se trata da análise de uma concorrência por bens escassos, aqui, porém, da análise de uma luta pelas condições intersubjetivas da integridade pessoal. (HONNETH, 2003, p. 261).

Axel Honneth utiliza o termo "denegação do reconhecimento jurídico ou social" para se referir à negação ou privação de direitos e status sociais a determinados indivíduos ou grupos da sociedade. Essa negação pode ocorrer por meio de discriminação, marginalização ou exclusão social, resultando na ausência de igualdade, justiça e dignidade, e afetando a capacidade das pessoas de se desenvolverem plenamente. Honneth argumenta que o reconhecimento jurídico e social é essencial para a realização pessoal e para a construção de uma sociedade mais justa e igualitária. Existem dois modelos de conflito: um baseado nos interesses coletivos e outro baseado nos sentimentos coletivos de injustiça. O modelo baseado nos interesses coletivos enfoca a conservação ou aumento do poder de certos grupos sociais para controlar recursos de reprodução, inclusive bens culturais e simbólicos. Por outro lado, o modelo baseado nos sentimentos coletivos de injustiça analisa as lutas sociais a partir das experiências morais dos grupos diante da negação de reconhecimento jurídico ou social. Enquanto o primeiro modelo trata da competição por recursos escassos, o segundo modelo trata da luta por condições intersubjetivas de integridade pessoal. problema, da teoria de reconhecimento de Honneth seria o de compreender Amor apenas pela perspectiva psicológica, pois assim apenas legitimaria o discurso cultural e moral dominante colocando a autonomia do indivíduo se sobrepondo a luta por reconhecimento.

O reconhecimento em Honneth é um processo contínuo de confiança e autoafirmação da valorização dos indivíduos nas múltiplas dimensões das ações sociais.

Ao contrário, sentimentos de desrespeito formam o cerne de experiências morais, inseridas na estrutura das interações sociais porque os sujeitos humanos se deparam com expectativas e reconhecimento as quais se ligam as condições de sua integridade psíquica; esses sentimentos de injustiça podem levar a ações coletivas, na medida em que são experienciadas por um círculo inteiro de sujeitos como típicos da própria situação social (HONNETH, 2003, p. 260).

O reconhecimento na esfera do Amor torna-se essencial na constituição dos valores sociais dos indivíduos. Há uma linha tênue nessa condição essencial, pois, simultaneamente, a dimensão do Amor pode passar da condição de determinação do autorrespeito, enquanto reconhecimento dos indivíduos e de seus próprios valores, em direção à liberdade individual. O risco está nas relações que podem se tornar um sintoma patológico de um alto grau de individualismo. O filósofo Axel Honneth argumenta que o risco do individualismo extremo é a possibilidade de ele levar a sistemas totalitários. Quando o valor da autonomia individual é elevado ao extremo, as relações sociais e o reconhecimento mútuo podem ser enfraquecidos. Isso pode levar à fragmentação social, à falta de solidariedade e à perda de vínculos comunitários essenciais. Para Honneth, é importante buscar um equilíbrio entre o Amor próprio e a necessidade de relacionamentos interpessoais saudáveis. A autonomia é fundamental para preservar a individualidade, evitar a alienação e promover a liberdade pessoal. No entanto, é igualmente importante reconhecer e valorizar as interdependências que sustentam a coesão social. O verdadeiro reconhecimento na esfera do Amor acontece quando compreendemos que somos seres sociais, que necessitamos de amor, conexão e interações significativas com os outros. Portanto, a ênfase no individualismo exagerado pode comprometer a construção de uma sociedade justa e harmoniosa, abrindo espaço para a ascensão de sistemas totalitários que apagam as diferenças individuais e diminuem a importância das relações humanas.

Enquanto a diferenciação dos padrões de reconhecimento remonta a lutas sociais que podem ter a ver com as exigências de reconhecimento apenas no sentido muito amplo de uma deslimitação dos potenciais da subjetividade, com seu resultado é alcançado um nível sociocultural em que podem tornar-se efetivas as estruturas intrínsecas respectivas: assim que o amor as pessoas é separado, ao menos em princípio, do reconhecimento jurídico e da estima social delas, surgem as três formas de reconhecimento recíproco, no interior

das quais estão inscritos, junto com os potenciais evolutivos específicos, os diversos gêneros de luta. Só agora estão embutidas na relação jurídica, com as possibilidades de universalização e materialização, e na comunidade de valores, com as possibilidades de individualização e igualização, estruturas normativas que podem tornar-se acessíveis através da experiência emocionalmente carregada do desrespeito e ser reclamadas nas lutas daí resultantes; o húmus dessas formas coletivas de resistência é preparado por semânticas subculturais em que se encontra para os sentimentos de injustiça uma linguagem comum, remetendo, por mais indiretamente que seja, as possibilidades de uma ampliação das relações de reconhecimento. (HONNETH, 2003, p. 267).

Essas considerações têm como objetivo examinar a natureza do objeto sem uma projeção teórica. Honneth está interessado na coisa em si. A preocupação compartilhada é entender as convergências sociais e as transformações nas relações íntimas, indicando que a ideia de intersubjetividade adquire um papel essencial na identidade, autocompreensão e imagem do que significa ser humano.

A sociedade futura é uma antecipação da projeção do nosso futuro. A projeção do Eu passa pela compreensão do papel do Amor como regulador das relações sociais. Essa ideia de projeção do Eu é um elemento do modo de pensar os conflitos sociais, fundamentada na luta pelo reconhecimento mútuo como uma necessidade histórica de refletir sobre a vida em sociedade. Honneth apresenta o reconhecimento como um processo de mudanças paulatinas nos comportamentos e nos modos de vida em face das patologias sociais, que ressignificam a ideia de subjetividade.

É possível derivar dessa análise que, por meio da dimensão do Amor em Honneth, ocorre a passagem entre as diversas formas das tensões sociais decorrentes do sofrimento de indeterminação dos indivíduos em direção à solidariedade. Compreender que esse movimento intersubjetivo da indeterminação patológica em direção à determinação, ou seja, ao reconhecimento, ocorre simultaneamente. É por meio do Amor de si como autoconfiança, pela relação do Amor do outro e da confiança do outro, que se forma a base da experiência afetiva concreta inicial. No entanto, essa autoconfiança se expressa na infância como o futuro de nós mesmos, uma vez que se reproduz na vida social na maturidade desse indivíduo estruturado para lutar por uma sociedade solidária.

A dimensão do Amor em Honneth é um pressuposto da reatualização da teoria da eticidade de Hegel. Honneth procura mostrar que as relações de reconhecimento mútuo presentes nas dimensões sociais possibilitam que a liberdade individual seja pensada como autodeterminação. As incertezas sociais são patologias em uma sociedade que limita a realização da intersubjetividade, dificultando a autorrealização das liberdades individuais nas relações sociais. É necessário reconstruir as condições intersubjetivas para a liberdade individual sob um novo quadro normativo, que repense o conceito de liberdade, o espaço político e as lutas sociais no atual estado democrático de direitos. Nesse sentido, Honneth propõe uma reavaliação das estruturas sociais, visando à superação das patologias resultantes das incertezas sociais. A reconstrução das condições intersubjetivas requer repensar o conceito de liberdade dentro de um quadro normativo renovado. Dessa forma, é possível revitalizar o espaço político e fortalecer as lutas sociais no contexto atual do estado democrático de direitos. A dimensão do Amor em Honneth desempenha um papel fundamental nessa reatualização da teoria da eticidade de Hegel, permitindo que a liberdade individual seja alcançada por meio da autodeterminação.

Deste modo, Honneth afirma em sua obra "O Direito da liberdade": "Relações pessoais são, assim como quer a sociedade moderna, relações sociais em meio ao anonimato e ao desenraizamento, nas quais a natureza interior do homem se encontra mediante a confirmação recíproca de sua liberdade" (HONNETH, 2015, p. 238). A questão das relações pessoais e sociais na sociedade moderna é destacada por ele que, conforme a sociedade atual, as relações pessoais são vivenciadas em um contexto de anonimato e falta de conexão com as raízes. Nessas relações, a essência interior do ser humano é encontrada por meio da confirmação mútua da sua liberdade. As experiências afetivas foram institucionalizadas ao longo da história, constituindo-se como estrutura política estável de confiança e expectativas de comportamento recíproco para a manutenção do Estado democrático liberal. No entanto, essas relações vêm sofrendo transformações significativas em suas determinações sociais e no protagonismo das formas intersubjetivas na forma política. Segundo Axel Honneth, essas transformações sociais estão ligadas à maneira como as relações intersubjetivas têm se desenvolvido. Ele enfatiza que as formas de reconhecimento desempenham um papel crucial na estruturação da sociedade

e na construção da identidade individual. No entanto, as transformações contemporâneas têm desafiado as formas tradicionais de reconhecimento, gerando novos desafios políticos. A importância se repensar a institucionalidade da esfera pública, onde ocorre o debate político e a deliberação democrática, como uma arena fundamental para o desenvolvimento das relações intersubjetivas. No entanto, é preciso observar que essas dinâmicas da esfera pública têm sido influenciadas por mudanças na esfera privada, como a crescente individualização e a fragmentação dos vínculos sociais como as novas formas de relações por meio das redes sociais.

Essas transformações têm levado a necessidade de analisar e pensar uma redefinição dos parâmetros de reconhecimento social. Honneth argumenta que a luta por reconhecimento tanto na esfera pública quanto nas relações interpessoais é crucial para a realização individual e para a coesão social. Portanto, há um desafio em observar as mudanças nos padrões de comportamento social e como esses novos comportamentos influenciam as estruturas políticas e sociais contemporâneas têm dificultado o estabelecimento de relações de reconhecimento genuínas.

Honneth destaca a importância do reconhecimento no âmbito político. Pois, é no âmbito político que ele se refere à criação de interações e vínculos sociais autênticos e verdadeiros, nos quais os indivíduos são reconhecidos como seres humanos igualmente valorizados e dignos de respeito. Honneth argumenta que o reconhecimento genuíno é fundamental para o desenvolvimento saudável e a realização plena das pessoas em sociedade. Essas relações envolvem uma troca recíproca de reconhecimento e afirmam a identidade e autonomia dos indivíduos envolvidos. A política deve estar fundamentada em princípios de igualdade e justiça, que são essenciais para o reconhecimento mútuo e para a inclusão de todos os membros da sociedade. No entanto, as transformações sociais desafiaram esses princípios, aumentando a desigualdade e a exclusão em muitas sociedades. As transformações sociais têm impactado as relações intersubjetivas e a forma como a política é concebida. Honneth está interessado em compreender essas transformações do momento em que está vivendo, mas faz uma reflexão filosófica que é atemporal sobre as possíveis formas de superação dos desafios atuais, promovendo uma sociedade mais justa e

solidária, em que o reconhecimento e a valorização das experiências individuais sejam fundamentais como Filosofia ética.

Segundo Honneth, o liberalismo político é a forma normativa estrutural das sociedades democráticas contemporâneas, que foi reservada a família uma função marginal diante das relações sociais e políticas. Dessa forma, a ideia de família foi reduzida a pensar apenas a vida privada como uma instituição socialmente imutável, retratada como congelada dos comportamentos burgueses. Para Honneth, essa forma impediu que a família contribuísse para a formação de sociedades democráticas.

Nesse sentido, a família, como um espaço político relevante nas práticas de socialização, representa "formas de interações consentidas, democráticas e cooperativas" (HONNETH, 2015, p. 321). A família desempenha um papel político significativo na socialização, caracterizado por interações de cooperação e consentimento. No entanto, é importante reconhecer que nem todas as famílias operam dessa maneira idealizada. Muitas famílias enfrentam desafios e conflitos que dificultam a harmonia e a cooperação. Essas dinâmicas disfuncionais podem resultar em socializações problemáticas, prejudicando o desenvolvimento saudável dos indivíduos condição esta para efetivação da dimensão do Amor na luta pelo reconhecimento. Além disso, não devemos ignorar os aspectos de poder que permeiam a família. Relações hierárquicas, desigualdades de gênero e abusos podem se manifestar nesse contexto. Portanto, compreender a família como um espaço político requer uma análise crítica das estruturas de poder, e institucionalidade e do modo comportamental que as sociedades contemporâneas assumem. A dimensão do Amor na luta por reconhecimento irá requerer novas ações subjetivas que são necessárias para promover uma socialização mais inclusiva e equitativa. Para que a dimensão do Amor de Honneth se efetive é preciso reconhecer que as famílias estão em transformações culturais e sociais que afetam a subjetividade que nem sempre operam de forma idealizada é importante, mesmo compreendendo que não há modelos pré estabelecidos. As famílias na contemporaneidade enfrentam desafios e conflitos históricos que dificultam a harmonia e a cooperação. Portanto a dimensão do Amor, conforme proposta por Honneth, seja efetiva, é necessário superar as dinâmicas disfuncionais históricas, culturais e comportamentais próprias das relações sociais para buscar uma socialização

saudável dos indivíduos. Além disso é necessária uma análise crítica das estruturas da sociedade contemporânea de poder na família com adoção de ações que visem promover uma socialização mais inclusiva e equitativa. Logo, o Amor é essencial na luta pelo reconhecimento na sociedade contemporânea, mas para isso é necessário repensar e resignificar a formação da intersubjetividade na ideia de família. A dimensão do Amor irá refletir os valores desse espaço que convivência, a família, assim como os interesses e os conflitos das relações econômicas e institucionais, que podem ou não promover hábitos e valores democráticos e o início do reconhecimento da liberdade humana.

Honneth propõe não apenas um modo de definir e de caracterizar a liberdade, pois não tratou desse conceito de um ponto de vista individual, subjetivo, mas o determinou a partir de suas raízes filosóficas, estando presente como pauta da luta por reconhecimento nas relações sociais da sociedade civil contemporânea. Além disso, ele apresenta uma fundamentação expressada em seus diversos textos. Portanto, liberdade e Amor estão diretamente e indissociavelmente relacionados na luta por reconhecimento em Honneth. O Amor é o elemento central dessa análise sobre a teoria de reconhecimento de Honneth, pois não apenas não esvaneceu, como também se desenvolveu. Honneth explora a riqueza da ideia do Amor e suas conexões com a liberdade em seus textos contemporâneos, que buscam explicar, por meio de um diagnóstico crítico, o sentimento de estranhamento do ser humano em relação ao mundo.

6 CONCLUSÃO

Ao final dessa pesquisa, é possível expor elementos teóricos importantes que foram desenvolvidos ao longo do texto sobre as relações afetivas e o papel essencial do Amor na luta pelo reconhecimento, além de seu uso como instrumento contra a manipulação dos afetos no contexto do ódio. O significado desse trabalho foi de apresentar a dimensão do Amor como uma fonte reatualizada da eticidade hegeliana por Honneth. Honneth apresenta o Amor como uma base central de sua filosofia social, identificando redes sociais e

políticas que reconstroem a teoria do reconhecimento, demonstrando concepções presentes tanto nas obras de Hegel quanto nas suas próprias.

Honneth apresenta os fundamentos de que por meio do Amor, é possível promover o reconhecimento mútuo e superar as dinâmicas de poder e dominação presentes em nossas interações atuais. Honneth argumenta que as redes sociais e políticas podem ser transformadas a partir de uma base amorosa, permitindo a construção de uma sociedade mais justa e igualitária. Portanto, o Amor não deve ser subestimado como um mero sentimento, ou uma projeção romântica, mas compreendido como um recurso poderoso na luta social e política pela emancipação e transformação das relações intersubjetivas. A ideia de manipulação dos afetos deve ser identificada como uma perspectiva que busca caracterizar a estrutura essencial do funcionamento do pensamento de reconhecimento e como essa forma estrutura um modo de dominação ideológica na atualidade. Como fonte de análise, destaca-se a apropriação do sistema hegeliano por Honneth e sua posterior reatualização da teoria do reconhecimento. Observa-se que a base teórica hegeliana foi um instrumento essencial para a edificação e para a legitimação do pensamento sobre a eticidade na contemporaneidade.

Honneth apresenta as ações individuais e coletivas em prol da emancipação dos sujeitos na sociedade diante da dimensão do Amor, fundamentando-as na estrutura básica da relação de reconhecimento por meio da busca de relações afetivas como forma primária de desenvolvimento do pensamento e superação das patologias sociais na sociedade contemporânea.

Nesse sentido, a relevância de seu pensamento para as discussões dos temas centrais da filosofia política contemporânea possui um significado especial na busca por uma reatualização normativa que garanta as liberdades individuais e as sociedades democráticas contemporâneas. O Amor, na teoria de reconhecimento de Honneth deve ser entendido como a busca por relações afetivas genuínas. A dimensão do Amor torna-se o alicerce para a superação das patologias sociais que afligem nossa sociedade atual. Ao priorizarmos as relações interpessoais baseadas no Amor, somos capazes de promover o desenvolvimento do pensamento crítico e fortalecer os laços sociais que poderiam sustentar novas formas políticas nas sociedades democráticas contemporâneas.

A reatualização normativa concebe, de forma positiva, as pretensões normativas das instituições relacionadas aos sofrimentos de indeterminação nas relações dos indivíduos com o Estado. Dessa forma, é apresentado como um déficit social sistêmico na luta pelo reconhecimento, e é em "O Direito da Liberdade" que Honneth tenta solucionar essa questão.

Ele busca entender as dimensões sociológicas do reconhecimento, ou a falta dele, em contextos sociais e políticos. Ao referir-se ao "déficit sociológico" em Hegel, Honneth argumenta que, embora a dialética hegeliana forneça uma estrutura robusta para entender o desenvolvimento do espírito e da consciência, ela pode não abordar adequadamente as dimensões sociológicas da vida moderna, especialmente em relação ao reconhecimento. Neste contexto, a crítica de Honneth a Hegel pode ser vista da seguinte forma;

Para Honneth, a luta por reconhecimento é fundamental para a formação da identidade individual e coletiva. Enquanto Hegel abordou o reconhecimento principalmente em termos de um processo dialético entre senhor e escravo, Honneth amplia essa noção para incluir lutas contemporâneas, como as de grupos marginalizados e minorias.

O amor verdadeiro pressupõe o reconhecimento da autenticidade do outro; somente assim ele pode contar com confiabilidade mútua. A segunda etapa expõe um tipo de reconhecimento refletido, porém ainda deficitário. Na relação entre senhor e escravo, no famoso capítulo de sua Fenomenologia do Espírito, Hegel mostra-nos uma relação social que, ao primeiro olhar, dá a impressão de tratar-se de uma unilateralidade do poder, imposto por parte do senhor. Vista mais de perto, a relação revela uma interdependência surpreendente entre os parceiros, ainda que possa ser compreendida somente de fora. O ideal do reconhecimento como relação social – a terceira etapa – revelar-se-ia apenas no caso em que cada um se dispusesse a perdoar o outro também pelos seus feitos ofensivos, aceitando-o assim como sujeito pleno. (FLICKENGER, 2011, p.10)

A passagem destaca a importância e a complexidade do reconhecimento nas relações humanas, seja no contexto de um relacionamento pessoal ou no âmbito das grandes instituições da sociedade moderna. A interação entre autenticidade, poder e reconhecimento é intrincada, e as instituições desempenham um papel crucial em moldar e definir essas dinâmicas.

A escravidão, simbolizando a antítese da liberdade, atua paradoxalmente como catalisador para a afirmação da mesma. Isso porque, através dela, as partes envolvidas em uma dinâmica de poder percebem a insustentabilidade de

tais relações, reconhecendo a impossibilidade de almejam genuinamente tal modalidade de interação. Com relação ao papel crucial da escravidão na manifestação da verdadeira liberdade, Hegel articula, no parágrafo 433 da ECF, o seguinte:

A luta do reconhecimento, e a submissão a um senhor, é o fenômeno do qual surgiu a vida em comum dos homens, como um começo dos Estados. A violência, que é fundamento nesse fenômeno, não é por isso fundamento do direito, embora seja o momento necessário e legítimo na passagem do estado da consciência-de-si submersa no desejo e na singularidade ao estado da consciência-de-si universal. É o começo exterior, ou o começo fenomênico dos Estados, não seu princípio substancial. (HEGEL, 1995, p.204)

Instituições modernas, sejam elas legais, políticas ou sociais, têm o poder de validar ou negar a autenticidade de um indivíduo ou grupo. Ao fazer isso, elas desempenham um papel crucial na determinação de quem é digno de reconhecimento e quem não é. A autenticidade, nesse contexto, não é apenas uma questão de verdade pessoal, mas também de validação social.

Relação de poder e interdependência, assim como a relação entre senhor e escravo descrita por Hegel não é simplesmente uma relação unidirecional de poder, as relações institucionais também não são. Embora as instituições possam parecer dominantes e unilaterais, elas também dependem do reconhecimento e da legitimação por parte daqueles a quem servem. Esta é uma interdependência muitas vezes esquecida.

Há uma concepção de que a violência desempenha um papel instrumental na emergência de estruturas estatais.¹² Hegel identifica essa violência com a escravidão, representando a subordinação de um ser e a subsequente erosão de sua autonomia. Nesse contexto, a violência e, conseqüentemente, a escravidão são delineadas como etapas cruciais e legítimas na transição de uma noção de autonomia individual para uma compreensão de liberdade que se concretiza coletivamente. Hegel enfatiza que, embora os estados possam ter se originado na escravidão, isso não os qualifica a adotá-la como preceito central.

¹² “A célebre — demasiadamente célebre — dialética do senhor e do escravo da Fenomenologia do espírito, à qual se quis reduzir com demasiada frequência todo o hegelianismo, estabelece apenas uma coisa: o “arbitrário” do homem, sua necessidade, não se satisfaz apenas com a aquisição de seu objeto. Ele impõe esse objeto como objeto de sua satisfação. Exige uma ordem, uma legitimação: e o faz reconhecer, mesmo que seja pela violência! Seu desejo se constrói como vontade: a prova disso é que ele está disposto a morrer — isto é, a anular a fonte de todo desejo — para realizá-la.”(CHÂTELET, 1995, p.125)

A escravidão é marcada por uma dualidade na qual a liberdade de uma entidade é alcançada à custa da opressão de outra. O estado aspira a materializar o ideal de liberdade, todavia, sua implementação não deve espelhar-se nas práticas observadas no estado de natureza. A menção ao estado de natureza serve para elucidar a gênese do estado, e não para estabelecer seu ethos. O "princípio substancial" do estado, a essência que o orienta, não se deriva dessa origem fenomênica, mas sim do reconhecimento pleno da liberdade individual. Incorporando a dimensão do Amor na teoria do reconhecimento de Honneth, é imperativo entender que para uma realização genuína do estado, é necessário que a liberdade individual seja reconhecida e reforçada por laços afetivos e relações interpessoais, promovendo uma coesão social.

A ideia de que o reconhecimento pleno só é possível quando cada parte está disposta a perdoar ofensas passadas tem implicações significativas para as instituições modernas. Significa que, para que haja um reconhecimento verdadeiro e genuíno, as instituições devem não apenas validar a autenticidade dos indivíduos, mas também estar dispostas a reconhecer e corrigir suas próprias falhas e transgressões históricas.

Dimensões institucionais do reconhecimento, Honneth argumenta que as instituições modernas desempenham um papel crucial na concessão ou negação de reconhecimento. Ele vê uma lacuna na obra de Hegel, que pode não ter dado atenção suficiente às instituições e às maneiras pelas quais elas moldam as relações de reconhecimento. Em vez de ver a dialética apenas em termos filosóficos, Honneth sugere que ela também pode ser compreendida sociologicamente, examinando as tensões e contradições nas sociedades modernas, especialmente em relação à questão do reconhecimento.

Em resumo, ao recuperar a essência da ideia de ruptura epistemológica hegeliana, a pesquisa pode oferecer uma lente através da qual se pode examinar a influência duradoura da dialética hegeliana na filosofia e na teoria política. Ao mesmo tempo, a crítica de Honneth ao "déficit sociológico" em Hegel realça a necessidade de considerar as dimensões sociológicas do reconhecimento na análise das dinâmicas contemporâneas da vida social e política.

A busca por aprender uma nova gramática moral normativa está implícita na formação subjetiva da concepção de mundo atual. Sobretudo, é uma forma de compreender que, do ponto de vista do Amor, que se manifesta de maneira

explícita nas relações afetivas primárias na família, mesmo que necessite ser ressignificado, o Amor também se revela como uma força capaz de promover a solidariedade na luta dos indivíduos pelo reconhecimento social. O Amor é capaz de criar novas e diversas condições dos afetos em oposição à manipulação intersubjetiva desses afetos, que direcionam os modos de pensar, agir e consumir como formas de dominação ideológica e política.

O Amor, neste contexto, não deve ser interpretado meramente em termos românticos ou passionais, mas como uma forma profunda de reconhecimento mútuo, compreensão e validação.

No âmago da dialética hegeliana do senhor e do escravo, há uma luta pelo reconhecimento. O escravo busca reconhecimento e validação do senhor, enquanto o senhor, por sua vez, busca a submissão e a validação do escravo. Ambos estão enredados em uma relação de dependência mútua, mas desigual. No entanto, quando pensamos na teoria Honneth e se introduz a dimensão do Amor, essa dialética toma uma nova direção.

A luta por reconhecimento, Honneth, propõe uma alternativa à luta violenta e à submissão. Ele sugere que, em vez de dominar ou ser dominado, os indivíduos podem buscar reconhecimento mútuo através de uma relação de igualdade, cuidado e respeito. Isso requer uma ruptura com o ciclo tradicional de dominação e submissão, substituindo-o por uma dinâmica de cooperação e compreensão mútua.

Ao contextualizar o Amor na luta por reconhecimento, é possível conceber uma estratégia contra a violência. Em vez de recorrer à subjugação como meio de obtenção de poder e reconhecimento, os indivíduos podem buscar a afirmação através de laços sociais baseados no respeito mútuo, confiança e cuidado. Essa perspectiva reconhece o valor intrínseco de cada indivíduo, não com base em sua capacidade de dominar ou ser dominado, mas em sua capacidade de amar e ser amado.

Por fim, a introdução da dimensão do Amor na dialética do senhor e do escravo propõe uma redefinição radical da natureza do reconhecimento. Sugere que o verdadeiro reconhecimento não é obtido através da dominação ou da submissão, mas através da construção de relações interpessoais profundas, significativas e igualitárias, ancoradas na empatia e no respeito mútuo.

O caminho de reconstrução normativa em Honneth apresenta que as relações afetivas devem visar à transformação das experiências afetivas como um elemento central na produção dos valores necessários para a busca da realização da autoconfiança, sob o horizonte do autorrespeito na dimensão do direito. Os indivíduos, na luta pelo autorrespeito, enfrentam um intenso confronto entre as antigas formas sociais e as novas formas de produção de uma energia emocional capaz de diagnosticar as velhas e as novas patologias sociais e de resistir à manipulação e à naturalização dos afetos na forma do ódio. Honneth parece constatar que o Amor pode ser tanto fonte de empoderamento quanto fonte de transformação dos indivíduos por meio da renúncia de seus desejos em um processo coletivo de transformação solidária.

O reconhecimento, como uma reatualização da ideia de eticidade hegeliana, na qual a autonomia que se transforma em renúncia dos desejos, logo, em ausência de liberdade, caracterizava a indeterminação do sujeito, é um ideal deturpador de autonomia, como vimos. As contradições paradoxais do ideal de reconhecimento na dimensão das experiências afetivas nos apresentam uma nova maneira de pensar profundamente os processos de transformações do Amor nas relações sociais vigentes.

Uma observação feita por Honneth é que as condições intersubjetivas da dimensão do Amor estão intrinsecamente ligadas ao contexto histórico. No entanto, a concepção em análise enfrenta uma dificuldade, pois dois dos três padrões de reconhecimento introduzidos possuem potencial para um desenvolvimento normativo mais amplo.

Tanto a relação jurídica quanto a comunidade de valores passam por transformações em busca de maior universalidade e igualdade. Esse potencial interno de desenvolvimento impõe limites às pretensões da concepção formal de eticidade, pois o que é considerado uma condição intersubjetiva para uma vida bem-sucedida varia historicamente, dependendo dos padrões de reconhecimento atuais.

A dimensão do Amor abordada nessa análise está relacionada tanto ao Amor romântico em ação quanto ao Amor em potência, que precisa ser compreendido e ressignificado em sua plenitude psicanalítica, cultural e social, como expressão da solidariedade humana na luta pelo autorrespeito na dimensão do direito e na sociedade. O Amor em potência é uma chama latente

que precisa ser incitada, cultivada e transformada em algo maior. É um convite à autorreflexão para compreendermos nossas emoções mais profundas e buscarmos a solidariedade como força motriz na construção de uma sociedade mais justa e empática. O Amor em ato em sua dimensão completa transcende o indivíduo e engloba o coletivo num abraço afetivo, enquanto afirmamos nossa essência e nossos direitos. É através da dimensão do Amor que encontramos a sabedoria para abraçar a diversidade humana e lutar por uma sociedade inclusiva. Ao exercermos o Amor romântico em ação, revelamos nossa capacidade de nutrir relacionamentos profundos e genuínos. Mas é no Amor em potência que reside a possibilidade de transformação. Ao explorarmos nosso interior, despertamos nossa consciência e nos tornamos agentes de mudança. Assim, unidos pela solidariedade, podemos construir um mundo onde o respeito e a compreensão sejam os alicerces da convivência coletiva. Nessa jornada, o Amor se torna a força que transcende o indivíduo e nos guia rumo a um futuro mais humano e equitativo.

Até o momento, trata-se das condições intersubjetivas para a interação dos indivíduos por meio das relações afetivas (Amor), conforme a teoria do reconhecimento de Honneth. Procurou-se por universais normativos que possibilitassem uma vida bem-sucedida. Por meio do Amor, Honneth nos apresenta a possibilidade de formação de identidades em meio a intensos processos subjetivos de luta pelos laços de reconhecimento diante da falta de respeito social.

Conforme a abordagem adotada, buscou-se mostrar o quão profícuo é o conceito de identidades, principalmente considerando a necessidade de compreender a existência de novas lógicas de manipulação de afetos que levam as relações políticas ao campo da truculência, ódio e preconceito. Essas manifestações subjacentes se configuram como dinâmicas implícitas nos conflitos decorrentes das patologias sociais nos diferentes momentos sociais e culturas, como forma contemporânea de dominação.

Portanto, a teoria de Honneth capacita a pensar e abordar o conceito de reconhecimento por meio do Amor como um paradoxo político em prol do projeto filosófico social emancipatório. Amar a si mesmo como uma negação de si. O Amor como crítica social nos permite diagnosticar as graves distorções do modo

de vida, ou seja, suas patologias sociais, e cria condições para a efetivação da liberdade individual na luta pelo reconhecimento social.

Sendo assim, o sofrimento da indeterminação social não resulta apenas de uma má formação institucional das relações sociais na dimensão do direito, mas também de uma manipulação subjetiva do funcionamento dessas normas em meio a uma disputa de narrativas no campo comunicativo, que causa um grande impacto no processo civilizatório atual.

A autorrealização se concretiza na concepção individual centralizada em todos. O autorrespeito é alcançado por meio de uma justiça igualitária exercida com base nas conquistas individuais nas relações corporativas. O Amor se torna uma condição não apenas para satisfazer as carências desses indivíduos, mas como uma forma política de reformular as relações afetivas, reconstituindo e sedimentando uma sociedade emocionalmente bem estruturada, com padrões normativos solidários e democráticos que enfrentam, resistem e combatem a manipulação das relações afetivas intersubjetivas baseadas no ódio, que é fonte de uma sociedade patologicamente autoritária.

A manipulação das subjetividades em todas as escalas, por haver algo subjacente a tudo isso, está relacionada ao controle do pensamento político da sociedade. A manipulação dos afetos na dimensão do ódio se expressa com grande virulência no campo da internet, por exemplo, onde ocorre um fenômeno de naturalização do absurdo. É na disposição política do ódio que a intersubjetividade se reconhece sem que ninguém perceba, justificando discursos autoritários.

O Estado neoliberal se apropria da guerra da informação, possivelmente a mais difícil das guerras enfrentadas até então. Anteriormente, vivíamos uma guerra pelo domínio de territórios, agora virtuais, que se referem ao controle do pensamento, dos afetos e das subjetividades. Ter consciência disso e identificar as táticas e os grupos subjacentes a determinados discursos é um marco importante de resistência.

Honneth identifica os perigos da colonização não apenas na esfera das experiências afetivas, mas também na reorganização do mercado de trabalho. Essa análise não indica os primeiros indícios de uma reintegração do Amor no contexto da reprodução social, mas os sintomas de uma erosão das capacidades

individuais de conexão, à medida que todas as relações pessoais são constantemente avaliadas com base no progresso profissional.

Conclui-se que é quase impossível abordar toda a extensão do tema e que a questão do Amor em Honneth é certamente um dos temas mais instigantes da Filosofia política atual. A reatualização do conceito de Amor é de grande importância filosófica. Na atualidade, nossa pesquisa encontra limites profundos na compreensão e, conseqüentemente, no alcance explicativo sobre o tema. Este é um tema muito atual, as manipulações afetivas na perspectiva de uma teoria do reconhecimento não são apenas um desafio teórico de uma filosofia social crítica, mas também uma dimensão política e civilizatória que precisa ser compreendida para a efetivação das liberdades individuais na contemporaneidade.

Portanto, transformar o Amor de potência de solidariedade em ato como forma de contrapor os discursos de ódio que visam restringir as liberdades sob a forma de Estado totalitários.

REFERÊNCIAS

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Brasília: Editora UnB, 1999.

CAMPELLO, Filipe. **Axel Honneth y la Renovacion de la Teoría Crítica**, Diálogos de pensamiento crítico/edición de Xabier Insausti y Jorge Vergara - IGD (Santiago de Chile): Universidad del País Vasco, San Sebastián, España Red Internacional de Pensamiento Crítico y Universidad de Chile, Santiago, Chile, 2012.

CHÂTELET, François. **Hegel**. Tradução: Alda Porto. Revisão técnica: Geraldo Frutuoso. Jorge Zahar Editor. Rio de Janeiro. 1995.

FLICKINGER, Hans-Georg. Artigo, **Autonomia e reconhecimento: dois conceitos-chave na formação. Educação**, Porto Alegre, v. 34, n. 1, p. 7-12, Jan./Abr. 2011.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. (1830) **Enciclopédia das Ciências Filosóficas em compêndio**: Vol. I, II e III – A Ciência da Lógica. Tradução: Paulo Meneses. São Paulo: Edições Loyola, 1995.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito**: III Parte: A Eticidade, III seção: O Estado. Tradução: Marcos Lutz Müller. Campinas: Unicamp, 1998.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. (1807). **Fenomenologia do Espírito**. 2. Ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2002.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito ou Direito Natural e Ciência do Estado em Compêndio**. São Paulo: Loyola; São Leopoldo: UNISINOS, 2010.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. (1812). **Ciência da Lógica**: 1. A Doutrina do Ser. Petrópolis: Editora Vozes, 2016.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. (1812). **Ciência da Lógica**: 2. A Doutrina da Essência. Tradução: Cristian G. Iber, Marloren L. Miranda e Frederico Orsini. Coordenação: Agemir Bavaresco. Petrópolis: Editora Vozes, 2016.

HYPOLLITE, J. **Gênese e Estrutura da Fenomenologia do Espírito**. Tradução de Sílvio Rosa Filho. São Paulo: Discurso Editorial, 1999.

HONNETH, Axel. **Luta por reconhecimento**: a gramática moral dos conflitos sociais. São Paulo: Ed. 34, 2003.

HONNETH, Axel. **Sufrimento de indeterminação**: uma reatualização da Filosofia do Direito de Hegel. São Paulo: Editora Singular, Esfera Pública, 2007.

HONNETH, Axel. **Patologías de la razón**: história y actualidad de la Teoría Crítica. (G. Mársico, trad.). Buenos Aires: Katz Editores, 2009.

HONNETH, Axel. **O Direito da Liberdade**. Tradução: Saulo Krieger, São Paulo: Martins Fontes, 2015.

KERVÉGAN, J.F. **Hegel e o Hegelianismo**. Tradução de Mariana Paolozzi Sérvulo da Cunha: São Paulo: Loyola, 2008.

KERVÉGAN, J.F. **Hegel, Carl Schmitt: le politique entre spéculation et positivité**. Presses Universitaires de France, PUF, 1992.

MADUREIRA, Miriam M. S. **El arte antes del “fin del arte”: lugar y función del arte en el joven Hegel**. In: MENDOZA, Carlos Oliva (comp.). **Figuras: estética y fenomenología en Hegel**. México, D. F.: Cátedras; Facultad de Filosofía y Letras, Programa de Maestría y Doctorado en Filosofía, Universidad Nacional Autónoma de México, 2009. p. 41-63.

MADUREIRA, Miriam, **Reconocimiento y crítica: apuntes sobre la obra reciente de Axel Honneth** / Miguel Giusti, editor. 1ª ed. Lima : Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial: Lima, 2017

MARX, Karl. **Crítica da Filosofia do Direito de Hegel**. 2. ed. revista, São Paulo: Boitempo, 2010.

MÜLLER, Marcos Lutz. Estudo Introdutório. In: HEGEL, George W. Friedrich. **Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito ou Direito Natural e Ciência do Estado em Compêndio: Primeira Parte - O Direito Abstrato**. Tradução e notas: Marcos Lutz Müller. Campinas: IFCH/ UNICAMP, 2003.

PLATÃO, (380 a.C) **Coleção Os Pensadores O Banquete - Fédon - Sofista – Político**. Traduções de: José Cavalcante de Souza (O Banquete Jorge Paleikat e João Cruz Costa (Fédon, Sofista, Político), São Paulo: Abril Cultural, 1972.

PERTILLE, José Pinheiro. Aufhebung, metacategoria da lógica hegeliana. **Revista Eletrônica Estudos Hegelianos**, v.1, ano 8, n. 15, p. 58-66, dez. 2008. Disponível em: <https://ojs.hegelbrasil.org/index.php/reh/article/view/57>. Acesso em: 23 mar. 2023.

PIZZI, Jovino. Artigo **Contribuições da Teoria do Reconhecimento para além dos muros da instituição**, LOGEION: Filosofia da informação, Rio de Janeiro, v. 9, Edição Especial, p. 89-103, 2023.

RAMOS, Flamarion Caldeira; MELO, Rurion; FRATESCHI, Yara (Coord.). **Manual de filosofia política: para os cursos de teoria do estado e ciência política, filosofia e ciências sociais**. 2. ed. São Paulo: Saraiva, 2015.

ROSENFELD, Denis Lerrer. **Política e Liberdade em Hegel**. São Paulo: Brasiliense, 1983.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **O contrato social ou princípio do Direito Público**. Tradução: Maria Constança Perez Pissarra. 2. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 1999.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens**. Tradução: Paulo Neves. Porto Alegre: Editora LPM, 2017.

SALAS ASTRAIN, Ricardo **Ética intercultural: (re) leituras do pensamento latino-americano** [E-book] / Ricardo Salas Astrain; Tradução e revisão: Dilnéia Tavares do Coutro e Jovino Pizzi. – 2. ed. – São Leopoldo: Oikos, 2021.

WEBER, Thadeu. Hegel – **Liberdade, Estado e História**. Petrópolis: Vozes, 1993.

WERLE, Denilson; MELO, Rúrion Soares. **Teoria Crítica, teorias da justiça e “reatualização” de Hegel**. In: HONNET, Axel. **Sufrimento de indeterminação: Uma reatualização da filosofia do direito de Hegel**. São Paulo: Esfera Pública, 2007.

ZINGANO, Marco. Eudaimonia, Razão e Contemplação na Ética Aristotélica. **Revista de Filosofia Analytica**, vol 21, nº 1, 2017. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/analytica/article/view/16228>. Acesso em: 23 mar. 2023.