



RECONSTRUÇÃO NORMATIVA E SOCIALIDADE DA RAZÃO: NOTAS SOBRE A DISCUSSÃO CONTEMPORÂNEA EM TORNO DA NOÇÃO HEGELIANA DE RECONHECIMENTO *

Normative Reconstruction and the Sociality of Reason: notes on the contemporary discussion surrounding the Hegelian concept of recognition

Erick Lima *

Resumo: No esforço a seguir, gostaria de apresentar as direções mais gerais pelas quais se dá a discussão na filosofia contemporânea da noção hegeliana de reconhecimento. Depois de recordar a origem desse conceito, recupero um contexto epistemológico de discussão no qual a noção de intersubjetividade agregada à noção de reconhecimento se faz presente (1). Em seguida, procuro coordenar, a partir da recente discussão travada por Robert Pippin e Axel Honneth, a relação entre o programa de “reconstrução normativa” e a tese de que estaria em jogo, na filosofia hegeliana, uma “socialidade da razão” (2). Finalmente, a partir dessa rápida retomada, aprofundo a questão de pertinência da noção de reconhecimento no âmbito da filosofia prática, da filosofia social e da teoria crítica (3).

Palavras-chave: G.W.F Hegel. Reconhecimento. Teoria. Prática. Crítica Social.

Abstract: The paper aims at presenting the main features of the contemporary debate on Hegel’s concept of recognition. To begin with, we attempt to recover the epistemological context in which the comprehension of intersubjectivity,

* Texto revisto de conferência pronunciada no Colóquio Ética e Reconhecimento, promovido pelo programa de pós-graduação em Filosofia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE/BH) nos dias 29-30/10/2016 e aprovado para publicação no dia 15/04/2016.

** Professor efetivo do Departamento de Filosofia na Universidade de Brasília (UnB); professor do Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade de Brasília (PPGFIL-UnB).

linked to the notion of recognition, seems to have great influence (1). Secondly, based on the discussion between Robert Pippin and Axel Honneth about neo-Hegelianism in practical philosophy, we investigate the relation between “normative reconstruction” and “sociality of reason” (2). Finally, the paper focuses on the importance of recognition in philosophical branches such as practical philosophy and critical theory.

Keywords: G.W.F. Hegel. Recognition. Theory. Praxis. Social Critique.

Introdução – Reconhecimento: da teoria à prática, e de volta

A noção de reconhecimento (*Anerkennung*) de Hegel, forjada por ele desde sua apropriação crítica de Fichte, tem hoje impacto em discussões na epistemologia, na filosofia social, na filosofia política e na teoria das ciências humanas. É possível mostrar que ainda em Hegel a noção de reconhecimento tinha implicações epistemológicas, práticas e sócio-políticas. Todas essas decorrências provêm do fato de que Hegel vincula a noção de reconhecimento ao seu principal conceito, a liberdade enquanto autodeterminação.

Em muitas passagens, Hegel sugere que o reconhecimento, enquanto dimensão intersubjetiva constitutiva dos conceitos, é o recurso capaz de neutralizar a não-liberdade do empirismo e, com isso, também do idealismo transcendental, na medida em que esse permanece atrelado ao subjetivismo. Na fase mais amadurecida de seu pensamento, Hegel critica em conjunto Kant e Hume na “segunda posição do pensamento a respeito da objetividade” (HEGEL, 1970, 8, p. 105), por sua limitação à diferença intransponível entre forma e conteúdo (HEGEL, 1970, 8, p. 110), ao *Unterschied der Elemente*. Hegel dá a entender muitas vezes que a permanência de Kant nesse ponto de vista constitui tanto a limitação de sua filosofia crítica quanto, por isso mesmo, sua dívida inaceitável com relação ao empirismo clássico. A conclusão da crítica de Hegel ao empirismo é particularmente interessante para a conexão entre normatividade conceitual e liberdade, construída com base na noção de reconhecimento. “[E]nquanto esse sensível é – e permanece – um dado (*ein Gegebenes*) para o empirismo, temos uma doutrina da não-liberdade, porque a liberdade consiste justamente em que eu não tenha diante de mim nada absolutamente outro, mas dependa de um conteúdo que sou eu mesmo.” (HEGEL, 1970, p. 110) Esse tema – a relação entre cognição, liberdade e reconhecimento recíproco – tem sido explorado atualmente principalmente por McDowell e Brandom, os quais defendem, sobretudo a partir da dimensão intersubjetiva dos conceitos que estruturam a experiência, a compatibilidade do idealismo hegeliano com um empirismo mínimo, bem como sua refutação

drástica do “mito do dado”. “Para Hegel, assim como para Kant, *todas* as normas são normas *conceituais*: falar de normas e falar de conceitos são duas maneiras de caracterizar um fenômeno comum fundamental. A primeira coisa a perceber é que Hegel entende conceitos, o conteúdo das normas, como essencialmente articulado inferencialmente.” (BRANDOM, 2002, p. 223) Tudo se passa, portanto, como se Hegel, lançando mão de um conceito de reconhecimento que estrutura seu próprio conceito de liberdade, tivesse logrado superar as aporias impostas pela tese empirista da realidade como previamente dada – e isso num sentido em que não se despede totalmente do “empirismo mínimo” associado ao realismo epistemológico –, de maneira a desenvolver um conceito inferencial, normativo, intersubjetivo e comunicacional de cognição, o qual é por isso mesmo não extrinsecamente limitado, já que proveniente da superação da diferença entre forma e conteúdo.

Brandom resume numa brilhante colocação a transição feita por Hegel através da noção de reconhecimento entre a dimensão epistemológico-linguística e prático-social da normatividade calcada na autodeterminação. “A ideia mestra, que anima e estrutura a lógica e a metafísica de Hegel, é sua maneira de desenvolver, de acordo com o modelo de autoridade recíproca e responsabilidade cujo paradigma é o reconhecimento recíproco, o insight de Kant-Rousseau acerca do tipo fundamental de normatividade baseada na autonomia.” (BRANDOM, *op. cit.*, p. 234) A questão que me parece essencial é perceber que para Hegel a unilateralidade e o subjetivismo, constitutivos não só da epistemologia, mas também da autocompreensão da modernidade (HABERMAS, 1988, p. 38 e seg), da percepção que a filosofia moderna tem de seu paradigma de justificação, não se pronunciam por isso apenas do ponto de visto epistemológico e ontológico, mas também se deixam perseguir no rastro de seus efeitos e tendências inscritos na realidade social (HONNETH, 2008, p. 393), nas práticas compartilhadas, “reconhecidas”, incorporadas em instituições, compreendidas aqui em sentido bastante amplo. E a base dessa complexa e improvável transição é apoiada pela estruturação recognoscente da liberdade prática. Para Hegel, a consciência universal, na qual os singulares reaparecem numa união amalgamada pelo conhecimento afirmativo e recíproco de si no outro, constitui “a forma da consciência da substância de toda espiritualidade essencial (*die Form des Bewusstseins der Substanz jeder wesentlichen Geistigkeit*)” (HEGEL 1995, §436). O resultado do processo de reconhecimento recíproco é este “aparecer do substancial” (*Erscheinen des Substantiellen*), o “vir a ser fenômeno” do elemento “espiritual” no seu ser-aí. Na fórmula que designa o “verdadeiro conceito de consciência-de-si”, “o eu que é um nós, e o nós que é eu”, o qual marca o surgimento fenomenológico do espírito e da liberdade positiva a partir do reconhecimento recíproco, trata-se do “âmbito do normativo, enquanto produzido pelos processos de reconhecimento mútuo.” (BRANDOM, 2002, p. 222) Ao conceber a liberdade

positiva enquanto concretizada pelo ser-reconhecido, e não simplesmente como autodeterminação da vontade individual, Hegel está, na verdade, honrando uma intuição de juventude – “a mais elevada comunidade é a mais elevada liberdade, tanto segundo o poder, quanto segundo a execução.” (HEGEL, 1970, 2, p. 82) – e, ao mesmo tempo, introduzindo a forma da base institucional, ou seja, o modo consciente, reflexivo, potencialmente moderno que tem de servir como sua mediação adequada: “A liberdade, configurada em efetividade de um mundo, recebe a forma da necessidade, cuja conexão substancial é o sistema das determinações da liberdade, e cuja conexão fenomênica é como poder (*Macht*), o ser-reconhecido, isto é, seu vigorar na consciência” (HEGEL, 1970, 8, p. 302). Tal resultado é da mais alta importância, principalmente se tivermos em vista o alcance da crítica hegeliana às concepções limitadas da liberdade individual através do conceito de vontade livre em-si-e-para-si. Portanto, o esforço de Hegel se deixa apreender, do ponto de vista da filosofia prática, como tentativa de retomar o conceito kantiano-rousseauista de liberdade como autodeterminação, compreendendo-o no quadro geral do problema aristotélico das condições societárias de autoefetivação.

Por conseguinte, não soa de maneira nenhuma inesperado que a crítica imanente que Hegel faz à concepção tipicamente moderna de liberdade como livre-arbítrio tenha fortes conexões com a crítica à moderna teoria do conhecimento. Em vista da tese de Hegel de que o “conceito concreto de liberdade” (HEGEL, 1970, 7, p. 55), aquele em que se faz jus à dinâmica da autodeterminação sem “reificar” a vontade (HEGEL, 1970, 7, p. 54-55), é o fundamento dos momentos abstratos e unilaterais, entende-se melhor como a filosofia prática tradicional possa ter privilegiado a concepção da liberdade da vontade como arbítrio (HEGEL, 1970, 7, p. 64). Hegel entende o arbítrio como contradição porque nele se acirra e radicaliza a oposição estanque entre os momentos na verdade constitutivos da liberdade da vontade, a infinitude formal da capacidade indeterminada de escolher (HEGEL, 1970, 7, p. 64), que se encontra acima dos diversos impulsos, bem como dos tipos singulares de sua satisfação e efetivação, um conteúdo apenas finito da autodeterminação. A situação da liberdade da vontade como arbítrio é uma de pretensa exterioridade dos conteúdos em relação ao eu (HEGEL, 1970, 7, p. 64) e, por conseguinte, uma de paradoxal contingência, uma vez que tanto se pretende indeterminado por conteúdos singulares quanto tem o conteúdo extrínseco como necessário. “O arbítrio ... é a vontade como contradição” (HEGEL, 1970, 7, p. 65), o paradoxo de um conteúdo contingente, mas necessário.

Eis por que, em vista da separação estanque entre forma e conteúdo, subjetividade e objetividade, indeterminação e determinação, Hegel associa o arbítrio a uma posição dogmática, centrada numa autodeterminação puramente subjetiva (HEGEL, 1970, 7, p. 65), que sucumbe com rara facilidade às investidas do determinismo (HEGEL, 1970, 7, p. 65), bem como

também com o dogmatismo empirista¹, que compreende o conteúdo como “algo previamente encontrado” (HEGEL, 1970, 7, p. 65). Mas, a partir dessa associação, seria lícito entender tais insuficiências teóricas como expressões epistemológicas de posturas práticas unilaterais, ou seja, manifestações, ao nível da teoria do conhecimento, do ideário desenvolvido em torno da “autoatividade formal” (HEGEL, 1970, 7, p. 66). O arbítrio (*Willkür*), que implica na “indeterminidade do eu e na determinidade de um conteúdo” (HEGEL, 1970, 7, p. 66), não apenas é a compreensão “mais usual que se tem a respeito da liberdade” (HEGEL, 1970, 7, p. 65), mas, por isso mesmo, a liberdade da vontade em sua inverdade², “na qual não se encontra nenhum pressentimento do que seja vontade livre em si e para si, o direito e a eticidade” (HEGEL, 1970, 7, p. 65). Isso ocorre, sugere Hegel, porque, “se eu quero o que é racional, não ajo enquanto indivíduo particular, mas, sim, segundo os conceitos de uma eticidade em geral: numa ação ética faço valer não a mim mesmo, mas a Coisa ... O racional é a estrada principal, na qual cada um anda, na qual ninguém se distingue.” (HEGEL, 1970, 7, p. 66) Por não ser capaz de penetrar nas minúcias de uma autodeterminação imanente sempre em jogo na eticidade em geral, em mundos da vida concretos (PIPPIN, 2008, 262), a liberdade da vontade como arbítrio condensa, em termos de conceitos práticos, a má infinitude (HEGEL, 1970, 7, p. 67), eternamente insatisfeita com a simples finitude da determinação, com seu caráter por princípio inapropriado à pureza da forma, má infinitude esta que desencadeia, mormente numa modernidade induzida aos processos de autocertificação e autojustificação, a alternância tediosa das adesões conteudísticas, um processo no qual, por afetar estruturalmente o sentido ético, institucional e compartilhado das ações, bem que poderia ser interpretado como uma das facetas do “sofrimento de indeterminação”³.

¹ Aproveitando a aproximação proposta por Hegel entre sua radicalização não-representacionalista da crítica kantiana ao empirismo e o conceito de liberdade, lembramos que, numa célebre sentença no *Naturrechtsaufsatz*, Hegel sustenta que “uma liberdade para a qual houvesse algo realmente exterior e estranho, não é nenhuma liberdade: a essência dela e sua definição formal é, justamente, que nada há de absolutamente exterior.” (HEGEL, 1970, 2, p. 476) A solução hegeliana para a cisão representacionalista entre forma e conteúdo é a visualização *dialética* de sua originária coabitação.

² “Se na consideração [da liberdade] se fica no arbítrio, no fato de que o homem possa fazer isto ou aquilo, isso é, sem dúvida, a sua liberdade; porém, se tomamos firmemente em consideração que o conteúdo é dado, então o homem será por ele determinado e, nessa perspectiva, precisamente, não é mais livre.” (HEGEL, 1970, 7, p. 67)

³ Entendo por essa expressão aquela perspectiva através da qual Honneth procura ver, na *Filosofia do Direito* de Hegel, uma conexão entre teoria da justiça e teoria crítica da sociedade. Trata-se de pensar uma teoria da justiça cujo programa esteja centrado na proteção daqueles tecidos sociais, potencialmente incorporados nas práticas intersubjetivamente mediadas, imprescindíveis à plena efetivação da liberdade do indivíduo. Por conseguinte, o “sofrimento de indeterminação” é a patologia estrutural que acomete os agentes modernos graças ao fato de que os sistemas deficientes de ação e racionalidade que tem de cotidianamente acionar tendem a desconectá-los dos contextos concretos de motivação (HONNETH, 2007, p. 77 e seg).

Intersubjetividade, Razão Teórica e Linguagem

A principal conexão do conceito de reconhecimento com as discussões epistemológicas pode ser delineado como correspondendo à dimensão de uma *mediação intersubjetiva da validade objetiva*, um tipo de alternativa que, parece-me, fora tangenciada por Sellars, Austin e Wittgenstein nos anos 1950. Sellars pretende, em suma, um resgate de Hegel com o intuito de resolver as aporias da filosofia analítica com respeito ao que chama, recuperando Russell, de “mito do dado” (REDDING, 2007, p. 29) (SELLARS, 1997, 13 e seg). Continuadores deste filósofo tomaram a *mediação intersubjetiva da validade* como ainda mais central (REDDING, 2007, capítulo 6), a qual, apesar do risco contextualista de uma assimilação da objetividade da experiência à intersubjetividade da comunicação (RORTY, 2003), ou seja, de uma eventual projeção do realismo conceitual do “mundo da vida” sobre o mundo objetivo (HABERMAS, 2004, p. 170 e p. 174), conecta-se muito intimamente com as discussões desencadeadas pelo último Wittgenstein⁴ com respeito a uma articulação mais intrínseca das dimensões representacional e comunicacional da linguagem (BERNSTEIN, 2010, p. 125 e seg). Finalmente, com Robert Brandom, a *mediação intersubjetiva da validade* se converte numa tese ampla e consistente acerca da articulação inferencial e linguística da cognição, amparada no holismo semântico e na teoria inferencial do conteúdo, constituindo-se, assim, uma proposta em filosofia analítica refratária ao construtivismo linguístico, ao mentalismo e ao representacionalismo atomista, tendências mais originárias no registro analítico de discussão.

Eis porque, por exemplo, os seguidores de Sellars defendem a ideia de que o desenvolvimento da “percepção” para o “entendimento” na *Fenomenologia* conteria uma ilustração do “contextualismo cognitivo” de Hegel⁵, assim como o desenvolvimento da “consciência” para a “consciência de si” conteria a demonstração da necessidade de um conceito inferencial-

⁴ “Eu percebo Hegel, já na Fenomenologia do Espírito de 1807, procurando solucionar uma porção de questões cujo acesso nós somente recentemente recuperamos, em grande medida devido aos esforços do Wittgenstein tardio. Eu tenho em mente questões concernentes à possibilidade de compreensão da objetividade conceitual no contexto de uma consideração prático-social das normas de conteúdo semântico. Eu também leio Hegel como oferecendo uma visão inferencialista do conteúdo semântico e, por conseguinte, como o primeiro filósofo a deparar-se com a natureza e as consequências do holismo semântico. Meu interesse não é, de forma alguma, o do antiquário. Eu creio que nós temos muito a aprender de Hegel em questões de importância primordial, questões para as quais nós não vemos hoje, por nenhum meio, uma via ao seu âmago.” Robert Brandom, Entrevista a Carlo Penco

⁵ REDDING, 2007, 18. Sobre este tópico, ver a discussão feita por Brandom sobre a articulação da noção de incompatibilidade material, enquanto o que permite a plena determinação de um conteúdo como plenamente individuado, ou, segundo Brandom, aquilo que Hegel chama de negação determinada, diferenciando-o da simples negação de propriedades no capítulo sobre a “Percepção” (Brandom, 2002, 179, p. 180, p. 184) e em relação ao que ocorre no capítulo sobre o “Entendimento”.

mente articulado de conhecimento⁶, como movimento imanente desencadeado pelas insuficiências e instabilidade de uma forma não-inferencial, pretensamente autossuficiente, de cognição⁷. Nesse registro, a noção de reconhecimento corresponde à mediação entre a intersubjetividade dos sujeitos e a compreensão autoconsciente e compartilhada daquilo que pode pretender ser legítimo ou “revestido de autoridade” (*authoritative reason*), compondo assim o núcleo da concepção hegeliana de espírito (*Geist*) enquanto “forma autoconsciente de vida”, enquanto “forma de “espaço social” refletindo sobre si mesmo acerca de se é satisfatório em seus próprios termos”⁸.

De acordo com isso, tais inflexões na *Fenomenologia*, diretivas para toda obra, posto que contêm a gênese fenomenológica das noções de espírito e conceito, caracterizariam uma radicalização da “revolução copernicana”, na medida em que a suspensão do entendimento na autoconsciência, além de solapar o absolutismo reclamado pelo representacionalismo, significaria que doravante o objeto da reflexão filosófica não são mais “coisas em si mesmas”, essências ou indivíduos com as quais temos *acquaintance*, mas a posição que assumimos, quando conhecemos as coisas em si desta maneira específica, no “espaço de razões”, ou seja, no emprego de e compromisso com “regras e normas semânticas de pensamento inferencial”⁹. A inflexão representa que de agora em diante se tem a ver com a questão geral de

⁶ Pinkard entende que a autoconsciência se torna, “ao menos minimamente[,] a assunção de uma posição no “espaço de social”” (Pinkard, 1996, p. 7), isto é, o criticismo para avaliação de motivos elencados nas práticas sociais de fornecer razões (*Reason-giving*). Sendo assim, segundo Pinkard, “o fornecimento de razões ... é ele mesmo uma prática social que atua no âmbito de uma forma determinada de “espaço social”, permitindo alguns tipos de inferência e falhando em permitir outras” (PINKARD, 1996, p. 8). Eis porque, sendo uma consideração reflexiva e autoconsciente dos padrões e normas que reivindicam legitimidade, “todas estas formas de autoconsciência têm uma estrutura mediada (isto é, inferencial).” (PINKARD, 1996, p. 8). Do ponto de vista histórico-filosófico, a tese de uma alegada “socialidade da razão”, a qual pretende que esteja em curso, na *Fenomenologia*, “uma teoria normativa do agir racional de indivíduos ocupando posições no interior de um “espaço social” compartilhado e governado por regras” (REDDING, 2007, p. 14), representa uma estreita relação entre o idealismo alemão (Kant, Fichte e Hegel) e a “pragmática linguística” surgida com o último Wittgenstein.

⁷ Pinkard, 1996, p. 46. Segundo Brandom, a seção “consciência” da *Fenomenologia do Espírito* tem por objetivo primordial investigar e começar a tornar explícito o que é implícito na ideia dos fornecimentos imediatos dos sentidos enquanto possuindo conteúdo determinado. Neste programa, a tese mais abrangente de Hegel seria que a determinabilidade do conteúdo exige mediação (*Vermittlung*), o que Brandom interpreta como equivalendo à articulação inferencial. Um dos principais objetivos de Hegel nesta passagem é “desdobrar os compromissos implícitos nas concepções holistas de conteúdo e reunir as matérias-primas necessárias à explicação do mesmo.” (Brandom, 2002, 187) Neste sentido, “não se pode entender as relações de incompatibilidade *objetiva* que articula a estrutura conceitual relacional em virtude da qual o mundo é *determinado*, a não ser que se entendam os *processos e práticas* constituindo o reconhecimento (*acknowledgment*) da incompatibilidade *subjetiva* dos compromissos que são, por meio disso, tratados como representações de tal mundo.” (BRANDOM, 2002, 193).

⁸ PINKARD, 1996, p. 8-9.

⁹ HABERMAS, 2004, p. 136.

que a maneira “como “nós” nos relacionamos com o mundo depende de como “nós” nos entendemos ser”, do “formar perspectivas acerca de nós mesmos como parte da pretensão de conhecer as coisas”¹⁰.

Assim, creio poder dizer que, a partir da noção de reconhecimento e da questão da articulação entre objetividade e intersubjetividade, Hegel acaba por antecipar um problema de vital importância na filosofia pós-wittgensteiniana da linguagem, particularmente sob a perspectiva das relações entre semântica e pragmática¹¹. Ao derivar de sua relativização da ênfase tradicional sobre o papel descritivo ou representacional das sentenças (WITTGENSTEIN, 1984, 1, 23 e 24) a tese de que esta função constativa dos proferimentos se acha possibilitada por determinadas circunstâncias pragmáticas, isto é, elementos que dizem respeito à relação dos falantes com os signos (WITTGENSTEIN, 1984, 25, 26 e 27), Wittgenstein prepara uma tese que vai ser muito influente sobre os expoentes da tradição pragmática, em especial, por Austin, a saber: a unidade fundamental entre semântica e pragmática, entre conteúdo proposicional e força ilocucionária, isto é, a tese de que referência e predicação somente são possíveis como partes integrantes de um ato de fala. Assim como para Hegel, o mais adequado para Austin, do ponto de vista de uma consideração da práxis comunicativa, seria justamente a mediação entre intersubjetividade e objetividade, uma concepção mais abrangente da linguagem como atividade, como algo, no jargão de Hegel, espiritual. É neste sentido que a teoria dos atos de fala traz a vantagem de articular a perspectiva pragmática da relação intersubjetiva entre falante e ouvinte com a perspectiva semântica da relação objetiva da linguagem ao mundo (HABERMAS, 2004, 8).

Reconstrução normativa e socialidade da razão

Ao longo das últimas décadas, Robert Pippin e Axel Honneth se têm notabilizado, dentre outras coisas, também como instigantes e inspiradores leitores de Hegel. Em certo sentido, o fascínio que ambos voltam a exercer a partir do texto de Hegel parece constituir um paralelo, do ponto de vista

¹⁰ Eis aí o fundamento da tese da “socialidade da razão”: “Nós nos afastamos da figura representacionalista do conhecimento para a ideia de atividades socialmente situadas de fornecimento de razões (*reason-giving*). Nós nos afastamos, então, da figura de nós mesmos como ‘sujeitos’ representando o mundo para uma compreensão de nós mesmos como participantes em várias práticas sociais historicamente determinadas.” (PINKARD, 1996, 44)

¹¹ No início das *Investigações Filosóficas*, Wittgenstein vincula uma das diretrizes da “visão agostiniana da linguagem”, segundo a qual “sentenças são combinações de nomes”, a decorências emblemáticas. A única função da linguagem seria representar a realidade, as palavras se refeririam aos objetos e as frases descreveriam suas concatenações (WITTGENSTEIN, 1984, 1, 237), uma defesa da função puramente descritiva das sentenças, de uma ênfase na função representacional ou descritivista da linguagem (WITTGENSTEIN, 1984, 1, 250).

da filosofia prática e da teoria da justiça, àquela revitalização que desde os anos 1990 vem sendo desencadeada, do ponto de vista dos temas linguísticos e epistemológicos, pelos famosos hegelianos de Pittsburg, Robert Brandom e John McDowell

Via de regra, Pippin tem se pronunciado mais sobre suas ressalvas, mais ou menos pontuais, em relação à apropriação de Hegel pretendida por Honneth. Penso que a melhor forma de expressar a perspectiva geral assumida por Pippin frente ao hegelianismo de Honneth se encontra na frase com a qual abre um recente artigo: “Eu gostaria de expressar solidariedade entusiástica à herança hegeliana de Axel Honneth, bem como à sua transformação de várias ideias centrais de Hegel, mas queria também expressar um desacordo principal. Este desacordo não se dá tanto com relação a algo que ele diz, mas muito mais com algo que não diz. Trata-se de sua rejeição da filosofia teórica de Hegel e, portanto, sua tentativa de reconstruir a filosofia prática de Hegel sem se apoiar na filosofia teórica.”(1) Penso que Pippin tem duas grandes críticas à leitura de Hegel feita por Honneth, um geral e outra específica. Aquela mais específica, desenvolvida em maiores detalhes e decorrências em *Hegel’s Practical Philosophy*” (2008), consiste no seguinte: “se nós pensamos o reconhecimento tal como Axel Honneth o retrata (de forma claramente inspirada em Hegel), como relações de amor, respeito e estima, então nós estamos no caminho para tratar o não-reconhecimento, a ausência de tais bens sociais, como um prejuízo social, um tal que deveria ser corrigido de alguma maneira. Tratar a teoria hegeliana como sendo sobre um elemento chave na realização da liberdade humana seria coerente com sua abordagem apenas se ser-amado, ser-respeitado e ser-estimado fossem constituintes necessários de uma vida livre, e eu não acho que as coisas se passam dessa forma, ou que Hegel pensasse que as coisas se dessem assim. A questão para ele não é, em nenhum sentido convencional, um problema psicológico, mesmo, em primeira medida, um problema de prejuízo psicológico.” (PIPPIN, 2008, 183) Por mais que este problema seja consideravelmente interessante, não pretendo me ocupar dele aqui, nem de suas possíveis decorrências, se é que as há, tanto para a leitura de Hegel proposta por Honneth, quanto mesmo para aspectos constitutivos de sua teoria social. Talvez se pudesse dizer que a crítica de psicologismo fosse mais contundente para *Luta por Reconhecimento e Sofrimento de Indeterminação*, mas já não atinja da mesma forma *Direito da Liberdade*.

Na presente ocasião me interessa muito mais a crítica geral, a qual denomino dessa maneira por ter a ver com o grau de pertinência da filosofia primeira de Hegel para uma atualização de sua filosofia prática e social. Em *Sofrimento de Indeterminação*, Honneth é enfático ao afirmar que, embora esteja operando, em sua reatualização de Hegel, com ressalvas em relação ao conceito substancialista de estado e à estruturação lógico-especulativa

da *Filosofia do Direito* (HONNETH, 2007, p. 50)¹² – e, em última instância, com o conceito ontológico de espírito –, apropria-se da compreensão da sociedade moderna por trás do conceito de espírito objetivo, o qual, “sob a desconsideração de sua vinculação com o conjunto do sistema hegeliano, me parece conter a tese de que toda a realidade social possui uma estrutura racional”(HONNETH, 2007, p. 51)

Pippin encontra duas premissas fundamentais na leitura que Honneth tem de Hegel. Por um lado, a concepção de liberdade social como reconhecimento, ou como ser-junto-a-si-mesmo-no-seu-outro. Penso que tal tese é tão importante para Honneth quanto ela é, de fato, importante para Hegel. Afinal, mesmo na sua maturidade intelectual, Hegel estabeleceu a isomorfia entre a liberdade e o conhecimento afirmativo de si no outro, estrutura prático-cognitiva à qual ele dá o nome de reconhecimento.

A segunda premissa que constitui a apropriação de Hegel por Honneth é, segundo Pippin, a tese da “socialidade da razão”, tese à qual Honneth acabou de se referir e que acaba por fazer dele um autêntico neohegeliano, na medida em que o aproxima intensamente do panorama mais geral que tem marcado, nos últimos 20 anos, o aproveitamento de intuições hegelianas na filosofia teórica e na filosofia prática, tanto na América do Norte quanto na Alemanha. Parece-me que é sobretudo no que concerne à tese da “socialidade da razão” que Pippin e Honneth travam sua mais contundente disputa, disputa que acaba por se resumir à questão acerca de qual é o grau conveniente de absorção da filosofia teórica de Hegel necessário para sustentar uma concepção enfática de constituição normativa das práticas compartilhadas. Procederei aqui da seguinte forma: primeiramente, recordarei rápida e esquematicamente o que Honneth tem entendido nos últimos anos por reconstrução normativa (ainda nessa divisão); em seguida, mostrarei como a ideia geral de uma reconstrução normativa se atrela de maneira mais geral à tese da “socialidade da razão” (na próxima divisão). Tais passos poderiam conduzir, num outro exercício de interpretação, à ideia de que na *Filosofia do Direito* há, como quer Honneth, reconstrução normativa, mas que isso não é incompatível com a tese, defendida por hegelianos mais radicais, de que a socialidade da razão – e com ela a reconstrução normativa – depende visceralmente de aspectos enfáticos da filosofia teórica de Hegel.

¹² Em *Sofrimento de Indeterminação*, Honneth é enfático ao afirmar que, embora esteja operando, em sua reatualização de Hegel, com ressalvas em relação ao conceito substancialista de estado e à estruturação lógico-especulativa da *Filosofia do Direito* (HONNETH, 2007, p. 50) – e, em última instância, com o conceito ontológico de espírito –, apropria-se da compreensão da sociedade moderna por trás do conceito de espírito objetivo, o qual, “sob a desconsideração de sua vinculação com o conjunto do sistema hegeliano, me parece conter a tese de que toda a realidade social possui uma estrutura racional”(HONNETH, 2007, p. 51).

Gostaria de retomar, a princípio, de maneira muito genérica, traços decisivos daquilo que Honneth entende como “reconstrução normativa”. Para isso, me apoiarei em dois textos nos quais essa ideia é desenvolvida em forte proximidade com o resgate pretendido por Honneth das posições defendidas por Hegel na *Filosofia do Direito*: os textos introdutórios de *Das Recht der Freiheit* e o capítulo ao qual me referi acima em *Das Ich im Wir*, aquele que se pretende uma retomada do conteúdo da introdução à *Filosofia do Direito*, intitulado *Das Reich der verwirklichten Freiheit: Hegels Idee einer Rechtsphilosophie*.

O que mais interessa a Honneth na *Filosofia do Direito* de Hegel é o modelo para um desenvolvimento dos princípios da justiça na forma direta de uma análise da sociedade. O pressuposto para isso, que Honneth vê preenchido pela *Filosofia do Direito*, consiste em que a sociedade moderna possa ser compreendida, em suas esferas constitutivas, como “incorporações institucionais de determinados valores cuja reivindicação imanente por efetivação possa servir de indicação para os respectivos princípios de justiça específico a cada esfera.” (HONNETH, 2010, p. 9)

De uma maneira geral, poderíamos dizer que, segundo Honneth, pelo fato de a *Filosofia do Direito* preencher esta condição, estaria nela em curso uma “reconstrução normativa”.

“Sob este título há que se entender um procedimento que tenta transformar as intenções normativas de uma teoria da justiça numa teoria da sociedade, ao tomar de maneira imanente valores justificados diretamente como fio condutor para a seleção e preparação do material empírico. As instituições e práticas dadas são apresentadas e analisadas nos seus desempenhos normativos na sequência em que possuem significância para a incorporação e efetivação de valores socialmente legitimados. “Reconstrução” deve então significar, no contexto deste procedimento, que, da massa de rotinas e instituições sociais, são destacadas e representadas somente aquelas que podem valer como imprescindíveis para a reprodução social. E porque os fins da reprodução devem ser estipulados essencialmente através dos valores aceitos, então reconstrução “normativa” tem de significar, em relação com isso, elencar as rotinas e instituições na apresentação sob o ponto de vista do qual a forte é sua contribuição na divisão do trabalho em prol da estabilização e transformação desses valores.” (HONNETH, 2011, p. 23).

Num outro momento de clarificação metodológica de seu modelo de teoria crítica, inspirado na dinâmica da *Filosofia do Direito*, Honneth promove a visualização daquilo que constituiriam suas quatro premissas fundamentais:

“Na tentativa de desenvolver, sob o itinerário de uma teoria social, uma concepção de justiça, tem-se de pressupor como uma *primeira premissa* que a forma correspondente de reprodução social de uma sociedade é determinada pelos valores e ideais universais e compartilhados; tanto os fins da produção social como os fins de sua integração social são regulados, em última instância, por normas que possuem um caráter ético na medida

em que contêm representações dos bens compartilhados. Como *segunda premissa*, afirma-se, no sentido de uma primeira aproximação, que o conceito de justiça não pode ser compreendido independentemente desses valores socialmente abrangentes. Há que valer como “justo” aquilo que, no interior de uma sociedade, é apropriado, em termos de instituições e práticas, a efetivar os valores aceitos como universais. Apenas com a *terceira premissa* entra em cena, contudo, o que deve significar mais precisamente desenvolver, com base nas duas determinações precedentes, uma teoria da justiça como análise da sociedade. Pretende-se dizer com isso que da multiplicidade da efetividade social se obtenham aquelas instituições ou práticas – ou, falando-se metodicamente – reconstruam-se normativamente aquelas instituições ou práticas que de fato podem valer como apropriadas para assegurar e efetivar os valores universais. Com a *quarta premissa*, deve-se finalmente garantir que a utilização de tal procedimento metódico não conduza à mera afirmação das respectivas instâncias existentes da eticidade; na sua implementação estrita a reconstrução normativa terá antes de ser desenvolvida até o ponto em possa se tornar claro, conforme o caso, em que medida as instituições e práticas éticas não representam, de forma suficientemente abrangente e completa, os valores universais incorporados através delas.” (HONNETH, 2011, p. 29-30)¹³.

Em *Das Ich im Wir*, Honneth adota inclusive uma formulação mais estreitamente ligada ao programa apresentado por Hegel na Introdução à *Filosofia do Direito*.

“Hegel não quer proceder metodicamente de maneira a *construir* intelectualmente, em certa medida, as condições, consideradas necessárias, para a liberdade individual, a fim de, assim, empregá-las criticamente sobre a

¹³ Uma das melhores caracterizações do problema da “reconstrução normativa” em Axel Honneth pode ser encontrada num recente texto de Marcos Nobre, intitulado “Reconstrução em Dois Níveis”. Nesse texto, Nobre mostra com enorme acurácia o significado do “paradigma crítico reconstutivo” para a tradição da teoria crítica da sociedade, evidenciando sua origem habermasiana e a forma diferenciada pela qual Honneth o desenvolve e modifica ao longo dos anos 1990, 2000 e 2010. Se, do ponto de vista da teoria crítica, Nobre detecta, a partir do resgate do desenvolvimento proposto por Honneth para o modelo crítico reconstutivo, a necessidade de que ele seja desdobrado em dois níveis; do ponto de vista da avaliação da relação de Honneth à filosofia hegeliana, Nobre se acha claramente orientado pela tese de que, “do ponto de vista da teoria crítica, um enorme pensador como Hegel é ainda pré-crítico, no sentido que “crítica” adquiriu a partir de Marx. Apoiar-se na filosofia hegeliana, portanto, para reconstruir experiências de liberdade social contemporâneas só tem sentido crítico se uma operação reconstitutiva inaugural da própria tradição da teoria crítica já tiver sido realizada e puder orientar uma reconstrução de “segundo nível” de Hegel.” (NOBRE in MELLO, 2015, p.50) Na medida em que toma esta posição com respeito a relação entre Hegel e a reconstrução normativa, fica mais fácil entender porque Nobre endossa, mais fortemente do que Honneth, a ideia de que as premissas da reconstrução normativa, às quais fiz referência acima, perfazem, como diz Nobre, uma “estratégia de esquiva” (NOBRE in MELLO, 2015, p.43) em relação às premissas idealistas ligadas à metafísica hegeliana do espírito. Para Nobre, mais até do que para Honneth, a reconstrução normativa em Hegel fica atrelada a uma reconstrução do existente limitada pela racionalidade previamente estruturada do conceito, o qual põe, por assim dizer, os limites de uma formação histórica racional (NOBRE in MELLO, 2015, p. 44).

efetividade social. Ao invés disso, ele pretender reconstruir normativamente tais pressuposições no sentido de identificar, na efetividade social das sociedades modernas, aquelas estruturas nas quais elas já se incorporaram normativamente. Nós podemos designar tal método, o qual se nutre de uma certa confiança, ainda que apoiada teoricamente, na racionalidade das instituições sociais, como um procedimento de reconstrução normativa.” (HONNETH, 2010, 40).

Justamente esse tipo de formulação, mais específico à leitura proposta por Honneth da *Filosofia do Direito*, constitui o ensejo para que eu passe à segunda parte do meu argumento, qual seja: mostrar a relação da “reconstrução normativa” com o programa mais geral, perseguido por outras orientações do neohegelianismo, para usar uma expressão compartilhada por Honneth e por Pippin, de que em Hegel haveria, em geral, da juventude à maturidade, uma tese enfática acerca da socialidade da razão. Apenas para que fique claro meu objetivo mais panorâmico nesse exercício: creio que uma leitura da *Filosofia do Direito* pode mostrar que esta tese, embora claramente presente no texto de Hegel, não é exatamente passível de ser separada daquilo que poderíamos chamar de premissas provenientes da filosofia teórica de Hegel.

Intersubjetividade, Razão Prática e Crítica

Depois de estudar o problema da intersubjetividade na filosofia de Fichte, poderíamos nos perguntar: como o problema da convicção na realidade do mundo exterior se nutre da contraposição ao sujeito de algo não redutível à unilateralidade da causação, mas que entra com ele numa relação de interpelação (*Aufforderung*)? Fichte talvez pense aqui, antecipando Hegel, em algo como a dimensão intersubjetiva da validade objetiva, posições intersubjetivamente resgatáveis assumidas no “espaço das razões” (KNAPPIK, 2013, p. 11-15). Seja como for, o estudo dos textos de Fichte nos fornece um instigante conceito normativo de sociedade: o modelo da interpelação e reconhecimento tem de ser considerado, quando se trata de seres racionais dotados de arbítrio, a forma transcendental de relação societária. Isto significa, no mínimo, que relações sociais historicamente determinadas se referem imediatamente a práticas intersubjetivas de justificação pautadas pela autodeterminação (LIMA, p. 2006, p. 25 e seg).

Já o desenvolvimento do pensamento político hegeliano acaba por mostrar o caráter prescindível, para uma percepção da modernidade política, da restauração de formas de vida pré-modernas, capazes de refrear as tendências destrutivas e fragmentadoras impostas pela concepção subjetiva da liberdade, e mesmo da liberdade como autodeterminação. Entretanto, um tanto paradoxalmente, o itinerário hegeliano incluiu a atribuição à compreensão subjetivista da liberdade como autodeterminação de uma

dimensão dotada de sensibilidade para aspectos institucionais, relativos às práticas concretas de institucionalização dos processos modernos de justificação, através da qual a própria unilateralidade pudesse se tornar, na verdade, em primeiro lugar legível. Hegel empreende esta sofisticada síntese recorrendo ao componente “comunitarista” presente, por exemplo, em Platão, Aristóteles e Montesquieu. Mas como não deseja comprometer o alcance da concepção moderna dos processos de justificação, pensados a partir da categoria de autodeterminação, com essa síntese se torna possível pensar a normatividade moderna do ponto de vista dos processos institucionais constitutivos de formas de vida e de práticas reconhecidas¹⁴, ou seja, a visualização da maneira como processos especificamente modernos de legitimação estão ou podem estar inseridos nas práticas modernas. O objetivo mais geral, poder-se-ia dizer, tornou-se pensar, em sua complementaridade, os processos de justificação e sua concretização em práticas, explicitando, assim, o sentido mais enfático em que a liberdade como autodeterminação pode corresponder à realização moderna da liberdade. Eis por que poderíamos ver, num dos mais célebres parágrafos da introdução à *Filosofia do Direito*, uma compreensão da dialética¹⁵ como transformação da concepção kantiana de autodeterminação numa teoria da objetividade, numa ontologia e numa teoria da compreensão, a qual se constitui pela relação intrínseca entre a razão objetiva e a razão subjetiva, entre substância e sujeito, de tal maneira que compreender, em filosofia prática, passa também a consistir na apreensão conceitual (em sentido hegeliano) de uma miríade de práticas e conceitos compartilhados, dotados de autoridade normativa.

Uma leitura da *Filosofia do Direito* fortemente inspirada por uma ligação entre dialética e intersubjetividade pode fazer vê-la como compatível com um movimento de virada pragmática na ontologia, o qual prepara uma noção instigante de ontologia social, de múltiplas decorrências, como constituída pelas práticas e conceitos compartilhados comunitariamente, elementos dotados de autoridade normativa. Parece-me que, depois de Sellars, Pinkard foi o primeiro a chamar atenção para o comprometimento de Hegel com esse paradigma. Do ponto de vista histórico-filosófico, a tese de uma alegada “socialidade da razão”, a qual pretende que esteja

¹⁴ Pippin tem uma compreensão muito instigante dessa “racionalidade objetiva da ordem social, a ordem que incorpora a pretensão à autoridade normativa de uma maneira consistente com a única origem possível de tal autoridade: agentes livres, racionalmente autodeterminantes em relações inevitáveis de reconhecimento recíproco.” (PIPPIN, 2008, p. 236).

¹⁵ “A dialética superior do conceito não consiste em produzir e apreender a determinação meramente como barreira e como contrário, mas, sim, em produzir e apreender a partir dela o conteúdo e o resultado *positivos*, enquanto por essa via, unicamente, a dialética é *desenvolvimento* e progredir imanente ... / Considerar algo racionalmente não significa acrescentar de fora uma razão ao objeto e, por este intermédio, elaborá-lo, senão que o objeto é por si mesmo racional; aqui é o espírito na sua liberdade, o ápice da razão autoconsciente, que se dá efetividade e se gera como mundo existente; a ciência tem somente a tarefa de trazer à consciência esse trabalho próprio da razão da coisa.” (HEGEL, *op. cit.*, vol. 7, p. 83-84).

em curso, na *Fenomenologia*, “uma teoria normativa do agir racional de indivíduos ocupando posições no interior de um “espaço social” compartilhado e governado por regras” (REDDING, 2007. p. 14), representa uma estreita relação entre Hegel e a “pragmática linguística” surgida com o último Wittgenstein¹⁶.

Tal orientação interpretativa geral tem mais elementos do que eu possa perseguir na presente oportunidade. Por exemplo, parece-me que a compreensão proposta por Honneth para a filosofia prática de Hegel circunscreve-lhe um potencial formidável que somente pode ser deslindado a partir da tese da alegada “socialidade da razão”: a conexão entre a filosofia prática e a teoria social pela via de uma percepção, inspirada no “pragmatismo ético”¹⁷, da “ontologia social”, do “entrelaçamento entre racionalidade e

¹⁶ “Compreender uma frase significa compreender uma linguagem. Compreender uma linguagem significa dominar uma técnica.” (WITTGENSTEIN, 1984, p.199) A compreensão de frases é ligada aqui ao engajamento apropriado nas práticas que tornam significativo determinado signo, nas práticas de seu uso, as quais são incorporadas em formas de vida sócio-culturais. Compreender uma linguagem, isto é, a diversidade do entrelaçamento entre os elementos linguísticos e as práticas compartilhadas, é adquirir competências que habilitam à participação nestas atividades regradas. Na linha dessa aproximação, Pippin entende o conceito hegeliano de espírito ou de “ordem normativa” como “uma questão “lógica” ou categorial sobre o natural e o normativo ou, tal como Sellars primeiro o formulou, o espaço das causas e o espaço das razões ... É também verdade, portanto, que Hegel pensa os conceitos e normas funcionalmente, em termos kantianos, como predicados de juízos possíveis, e então, vai mais longe do que Kant ao ligar toda possível compreensão do conteúdo conceitual e normativo ao uso efetivo nos limites de uma comunidade linguística, orientada sensivelmente por normas ou pela emissão de juízos. Em outras palavras, enquanto a teoria mais fundamental das categorias em Hegel é uma teoria da normatividade (normas para tornar o mundo inteligível e para agir corretamente), não é uma teoria simplesmente formal, prescritiva. O conteúdo conceitual é compreendido como fixado pelo uso efetivo, de maneira que não há nenhuma separação “ser/dever-ser” ... esta interpretação requer, em última instância, que a natureza da autoridade de tais coerções normativas e ideais seja autolegislada ... sob estas premissas, exercer a autoridade normativa *em geral* é compreendido enfaticamente como a expressão de intenção no espaço público e social, funcionando como [norma] que autoriza somente se há um contexto social suficientemente harmonioso e dotado de sentido, capaz de responder, de maneira correta, a possíveis desafios apresentados a uma tal autoridade.” (PIPPIN, *op. cit.*, p. 236).

¹⁷ Uma consideração da diferença entre moralidade e eticidade em termos da imbricação entre “intersubjetividade” e “objetividade” (PIPPIN, R. *op. cit.*, p. 262) facilita a percepção do *pragmatismo ético*. A “normatividade inerente às nossas práticas de conhecimento e ação é irreduzível, e a relação entre natureza e espírito, entre causalidade e normatividade, deixa-se descrever de forma apropriada somente desde o interior dessas práticas.” (QUANTE, 2004, p. 13) Assim, diretrizes como a “crítica de Hegel ao formalismo e ao ceticismo ético, sua defesa de um realismo ético com respeito a práticas sociais e sua adesão a uma concepção de ética materialmente enriquecida”, bem como a ideia de que “as práticas sociais são fundacionais”, são “traços fundamentais de um pragmatismo ético.” (QUANTE, *op. cit.*, p. 10-11) Para Quante, “a tese hegeliana acerca da superação da moralidade na eticidade é para ser interpretada não de um ponto de vista da teoria da validade ... mas da perspectiva de uma teoria da fundamentação ... toda argumentação moral tem de se apoiar sobre premissas éticas pressupostas.” (QUANTE, 2011, p. 287) Nesse sentido, a “superação da moralidade na eticidade” se deixaria ler como uma “estratégia pragmatista de fundamentação” (QUANTE, *op. cit.*, p. 293).

realidade social” (ADORNO e HORKHEIMER, 1985, p. 15). Os “[teóricos críticos] sustentam uma conexão interna entre as relações patológicas e a condição da racionalidade social ... A tese de que as patologias sociais devem ser entendidas como resultado da racionalidade deficiente é tributária basicamente da filosofia política de Hegel.” (HONNETH, 2008, p. 393)

Tal orientação se embasa numa percepção dos conceitos de “eticidade” e “espírito objetivo” em que concorrem elementos provenientes do pragmatismo e da discussão do sofrimento social elaborada pela teoria crítica (LIMA, 2013, p. 84-90). O conceito de “espírito objetivo” contém “a tese de que toda realidade social possui uma estrutura racional, diante da qual se devem evitar conceitos falsos ou insuficientes que levem a consequências negativas no interior da própria vida social, uma vez que essas encontram aí uma aplicação prática ... Hegel quer afirmar com sua representação da sociedade como “espírito objetivo” que a violação contra argumentos racionais, com os quais nossas práticas sociais sempre se encontram entrelaçadas num determinado tempo, causa dano e lesões à realidade social” (HONNETH, 2007, p. 51-52). Daí que a violação dos fundamentos racionais que permeiam a realidade social não possa ocorrer sem consequências deletérias para a relação a si dos participantes da interação, isto é, “consequências práticas que refletem um sofrimento de indeterminação.” (HONNETH, A. op. cit., p. 79) Por outro lado, em sua crítica à moral deontológica, Hegel opera, sob o título de “eticidade”, com a tese de que “na realidade social, ao menos na modernidade, encontram-se dispostas esferas de ação nas quais inclinações e normas morais, interesses e valores já se misturaram anteriormente em formas de interação institucionalizadas.” (HONNETH, A. op. cit., p. 52) Com essa ideia, Hegel se torna capaz de objetar a Kant, num paralelo à sua crítica ao “vestígio mentalista da teoria kantiana do conhecimento” (HONNETH, A. op. cit., p. 93), a *abstração procedimental da síntese prática prévia entre normatividade e práticas compartilhadas*.

Tal tese de uma realidade social como incorporação da razão (HONNETH, A. op. cit., p. 95) permite a sensibilidade para “uma racionalidade suficiente que já se manifestou em nossas mentalidades e tradições, em nossas normas e valores, para podermos aceitá-las como um contexto social cujas prerrogativas morais temos de pressupor geralmente como indubitáveis.” (HONNETH, A. op. cit., p. 96-97) Pippin consolida esta diretriz sustentando a partir de Hegel uma noção “racionalidade objetiva” que revoga a “perspectiva pré-institucional”. “O que Hegel pretende por racionalidade objetiva não pode, portanto, ser interpretado como pretensões por um tipo indireto de racionalidade subjetiva, como se racionalidade desembocasse “naquilo que agentes racionais capazes de escolha iriam querer”, ou “naquilo que compreenderia as condições objetivas necessárias para a atualização do livre agir. Hegel parece ter em mente um sentido mais robusto de racionalidade genuinamente objetiva.” (PIPPIN, op. cit., p. 262)

Aqui basta apreender a relação entre processos de justificação e práticas compartilhadas, constitutiva dessa “ontologia social”, em seus contornos gerais. Uma vez garantida a necessidade do conceito de direito através de sua dedução ou demonstração, entendida por Hegel no sentido de “seu ter vindo a ser enquanto *resultado*” (HEGEL, *op. cit.*, vol. 7, p. 30), deve-se

“olhar em torno aquilo que nas representações e na linguagem lhe corresponde. Mas o modo como este conceito é por si em sua *verdade* e como ele é na *representação* não só pode ser diverso um do outro, senão que ele tem de sê-lo, também, quanto à forma e à figura. Se, entretanto, a representação também não é falsa quanto ao seu conteúdo, o conceito pode, certamente, ser mostrado como contido nela, e, quanto à sua essência, como nela presente, isto é, a representação pode ser erguida à forma do conceito. Mas ela é tão pouco padrão de medida e critério do conceito, necessário e verdadeiro por si mesmo, que é antes ela que tem de tomar dele a sua verdade, e a partir dele corrigir-se e reconhecer-se (*sich aus ihm zu berichtigen und zu erkennen*).” (HEGEL, *op. cit.*, vol. 7, p. 31).

Com efeito, defende Hegel, para além (ou justamente pelo fato) de a progressão categorial na *Filosofia do Direito* ocorrer em ritmo dialético, a tese de que tenha como solo um conceito cuja necessidade em si e para si já foi demonstrada como objetividade espiritual apropriada à modernidade inviabiliza a linearidade de uma simples aplicação da estruturação lógica do conceito ao âmbito jurídico. Ao contrário, justamente porque o direito é o próprio *conceito* em seu tensionamento entre processos de justificação e quadros institucionais com eles (possivelmente) condizentes, a progressão categorial da *Filosofia do Direito* envolve sempre a demonstração do caráter verdadeiro da representação enquanto conteúdo a partir da elevação dela, sobretudo em sua estruturação linguística, ao conceito, isto é, à interpenetração dos processos de justificação da normatividade e das práticas linguisticamente estruturadas e compartilhadas nas formas de vida modernas. “Aqui, é preciso pressupor, a partir da lógica filosófica, em que consiste o procedimento científico da Filosofia.” (HEGEL, *op. cit.*, vol. 7, p. 31) Assim, a *démarche* dialética da ciência filosófica do direito, que faz do caráter revolucionário dos processos de modernização – compreendidos no bojo de uma conexão imanente entre práticas e justificação – o cerne da filosofia do direito, consiste em deslindar a interpenetração da autocertificação e do quando institucional, da indeterminidade e da determinação, da infinitude e da finitude. “A ideia mestra, que anima e estrutura a lógica e a metafísica de Hegel, é sua maneira de desenvolver, de acordo com o modelo de autoridade recíproca e responsabilidade cujo paradigma é o reconhecimento recíproco, o insight de Kant-Rousseau acerca do tipo fundamental de normatividade baseada na autonomia.” (BRANDOM, *op. cit.*, p. 234)

Conclusão: reconhecimento, teoria da justiça e epistemologia das ciências humanas

Procuramos acima mostrar as direções mais gerais da lida contemporânea com a noção hegeliana de reconhecimento. Relacionado a isso, eu pretendo ter sugerido e sustentado a tese de que há uma rica interdependência entre as discussões epistemológicas e práticas relativas ao reconhecimento, o que desembocou na ideia de que mesmo um projeto arrojado de teoria da justiça e de crítica social, como aquele embasado na “reconstrução normativa”, apenas pode ser compreendido, no que tange à sua proveniência hegeliana, com base na aceitação da tese da “socialidade da razão”. A partir daí, da adoção mesmo implícita dessa ideia, é possível, então, à guisa de conclusão, delinear mais claramente a maneira como a noção hegeliana de reconhecimento pode ter desdobramentos em dois tipos de conexão, a saber: na conexão entre teoria crítica e epistemologia das ciências humanas (1), e na conexão entre teoria crítica e teoria da justiça (2).

(1) Influenciado em boa medida pela retomada por Hegel da discussão fichteana acerca da teoria da mediação intersubjetivista da consciência, Habermas tornou o vínculo entre a eticidade e reconhecimento pertinente não só para sua teoria da normatividade discursivamente resgatável (HABERMAS, 1989, p.24), mas também para a reconstrução de determinados nexos metodológicos das ciências humanas, sobretudo como contribuição àquilo que permite o engate entre a pragmática formal e uma teoria materialista da sociedade (HABERMAS, 2004, p. 94-95), a saber: uma noção de mundo da vida estruturado linguisticamente, sustentáculo da peculiar relação entre a pragmática universal e a teoria da ação comunicativa e, por conseguinte, do engate da racionalidade procedimental nos processos de socialização e individualização que tecem o mundo da vida. Habermas entende que o teor filosófico inovador da teoria hegeliana do reconhecimento reside, prioritariamente, na possibilidade de reconduzir à unidade de um processo dialético os “impulsos” para a socialização e para a individualização, os quais, na tradição “mentalista” – e, sobretudo, em sua guinada transcendental – aparecem não relacionados como os princípios da pessoa em geral e do indivíduo impermutável. “[E]u somente adquiri esta auto-compreensão como pessoa e como indivíduo por meio de que eu cresci em uma determinada comunidade. Comunidades existem essencialmente na figura de relações de reconhecimento recíproco entre membros. É por esta estrutura intersubjetiva da comunitarização (*Vergemeinschaftung*) de pessoas individuais que Hegel se deixa guiar na explicação lógica do conceito de “universal concreto” ou de “totalidade””. (HABERMAS, 2004, p. 200)

(2) A partir da ligação entre reconhecimento e liberdade prática, tornou-se também possível estabelecer a relação entre teoria crítica e teoria da justiça. Honneth propõe uma contraposição entre o projeto de uma teoria da justiça inspirada em Hegel, uma “reconstrução normativa”, e as linhas

fundamentais do construtivismo, propugnado por J. Rawls a partir de uma orientação mais kantiana. Ele elabora uma teoria da justiça com um ponto de partida de inspiração hegeliana – *um conceito intersubjetivista de liberdade individual*¹⁸ que estipula, como condição de contorno de uma teoria da justiça, uma concepção ético-institucional e intersubjetivamente mediada do bem viver, o fomento à tessitura de interações unicamente capazes de efetivar a liberdade do indivíduo. O sentido de tal programa está em pensar uma teoria da justiça cujo esforço esteja centrado na proteção daqueles tecidos sociais, potencialmente incorporados nas práticas intersubjetivamente mediadas, imprescindíveis à plena efetivação da liberdade do indivíduo. A “*Filosofia do Direito* hegeliana ... como projeto de uma teoria normativa, tem de ser concebida em relação àquelas esferas de reconhecimento recíproco cuja manutenção é constitutiva para a identidade moral de sociedades modernas.” (Idem, p. 51) Nesse sentido, a “inspiração” hegeliana residira na perspectiva ascendente, que parte da tessitura de práticas sociais definidas pelo próprio mundo social moderno, perscrutando, assim, o potencial das mesmas para a realização da liberdade; ao mesmo tempo em que, através de um esclarecimento acerca dos riscos de um desenvolvimento patológico destas estruturas, obtém-se um quadro normativo criterioso para aferir a saúde das práticas sociais atuais. Neste diagrama fica delineada a conexão interna, que Honneth quer tornar profícua ao pensamento político atual, entre a teoria da justiça e o diagnóstico de época (Idem, p. 77 e ss.).

Referências Bibliográficas

ADORNO, T. e HORKHEIMER, M. (1985). *Dialética do Esclarecimento: Fragmentos Filosóficos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora.

ADORNO, T (2009). *Dialética Negativa*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora.

BERNSTEIN, J (1995) *Recovering Ethical Life: Jürgen Habermas and the Future of Critical Theory*. New York: Routledge, p.19-50.

BERNSTEIN, R. (2010). *The Pragmatic Turn*. Cambridge: Polity Press.

BRANDON, R (2002). *Tales of the Mighty Dead: Historical Essays in the Metaphysics of Intentionality*. Cambridge: Harvard University Press.

FISCHBACH, F. (1999). *Fichte et Hegel: la reconnaissance*. Paris: Presses Universitaires de France.

¹⁸ Honneth se pergunta “como seriam constituídos os princípios da justiça decididos pelos membros da sociedade, sob a condição de que eles vissem a efetivação de sua liberdade como dependente da efetivação da liberdade dos outros”, abandonando assim, tal como Hegel, o ponto de partida centrado em um individualismo metódico, e adotando “o conceito comunicativo de liberdade individual.” (*Ibidem*).

FORST, R. (1995). "Kommunitarismus und Liberalismus: Stationen einer Debatte", in: HONNETH, A. *Kommunitarismus und Liberalismus: eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften*. Frankfurt am Main: Campus

HABERMAS, J. 1974. "Arbeit und Interaktion. Bemerkungen zu Hegels Jenenser 'Philosophie des Geistes'". In: GÖHLER, G. *Frühe politische Systeme*. Frankfurt am Main: Ullstein.

_____. 1989. *Consciência Moral e Agir Comunicativo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

_____. 1991. *Escritos sobre moralidad y eticidad*. Barcelona: Padiós, I.C.E-U.A.B.

_____. 2001. *A Constelação Pós-nacional: Ensaio Político*. São Paulo: Littera Mundi.

_____. 2002a. *Racionalidade e Comunicação*. Lisboa: Edições 70.

_____. 2002b. "Werte und Normen. Ein Kommentar zu Hilary Putnams Kantischen Pragmatismus". In: RATERS M.-L. & WILLASCHEK, M. *Hilary Putnam und die Tradition des Pragmatismus*. Frankfurt am Main : Suhrkamp, pp.280-305.

_____. 2002c. *Discurso filosófico da modernidade*. São Paulo: Martins Fontes.

_____. 2004. *Verdade e Justificação: ensaios filosóficos*. São Paulo: Loyola.

_____. 2012. *Teoria do Agir Comunicativo*. Volume 1 (Racionalidade da Ação e Racionalização Social). WMF – Martins Fontes: São Paulo.

HEGEL, G.W.F. 1970. *Werke in 20 Bände*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

HONNETH, A. 1992. *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

_____. 1995. *Kommunitarismus: eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

_____. 2000. "Zwischen Aristoteles und Kant: Skizze einer Moral der Anerkennung" in: HONNETH, A. *Das Andere der Gerechtigkeit: Aufsätze zur praktischen Philosophie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

_____. 2004. "Gerechtigkeit und Kommunikative Freiheit: Überlegungen im Anschluss an Hegel", in: MERKER, B. – *Subjektivität und Anerkennung*. Frankfurt am Main: Mentis.

_____. 2007. *Sofrimento de Indeterminação*. São Paulo: Editora Singular/Esfere Pública, 2007

_____. 2010. *Das Ich im Wir*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

_____. 2011. *Das Recht der Freiheit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

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

MEAD, G. H. 2005. *Geist, Identität und Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

MELLO, R. 2014. *A Teoria Crítica de Axel Honneth*. : São Paulo: Saraiva.

NEUHOUSER, F. 2000. *Foundations of Hegel's Social Theory: actualizing freedom*. Cambridge: Cambridge Univ. Press.

- O'CONNOR, B. 2004. *Adorno's Negative Dialectic: Philosophy and Possibility of Critical Rationality*. London: The MIT Press.
- PATTEN, A. 1999. *Hegel's Idea of Freedom*. Oxford: Oxford Univ. Press.
- PINKARD, T. 1996. *Hegel's Phenomenology. The Sociality of Reason*. Cambridge: Cambridge University Press.
- PIPPIN, R. 2008. *Hegel's Practical Philosophy: Rational Agency as Ethical Life*. Cambridge: Cambridge University Press.
- PUTNAM, H. 2001. "Werte und Normen", in: WINGERT, L. & GÜNTHER, K. *Die Öffentlichkeit der Vernunft und die Vernunft der Öffentlichkeit. Festschrift für Jürgen Habermas*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, pp. 280-313.
- _____. 2002a. "Antwort auf Jürgen Habermas". In: RATERS M.-L. & WILLASCHEK, M. *Hilary Putnam und die Tradition des Pragmatismus*. Frankfurt am Main : Suhrkamp, pp.306-321.
- _____. 2002b. *Colapso da Verdade e outros Ensaio*s. Aparecida (SP): Editora Idéias e Letras.
- QUANTE, M. 2004. *Hegels Erbe*. Frankfurt am Main: Suhrkamp
- _____. 2011. *Die Wirklichkeit des Geistes: Studien zu Hegel*. Frankfurt am Main: Suhrkamp
- REDDING, P. 2007. *Analytic Philosophy and the Return of Hegelian Thought*. New York: Cambridge University Press.
- ROCKMORE, T. 2005. *Hegel, Idealism, and Analytic Philosophy*. New York: Yale University Press.
- SCHNÄDELBACH, H. 2000. *Hegels praktische Philosophie: Ein Kommentar der Texte in der Reihenfolge ihrer Entstehung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- SIEP, L. 1979. *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie*. Freiburg/München: Alber.
- _____. 1992. "Was heißt: 'Aufhebung der Moralität in der Sittlichkeit' in Hegels Rechtsphilosophie". In: *Praktische Philosophie im deutschen Idealismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, pp. 217-39.
- _____. 2000. *Der Weg der Phänomenologie des Geistes. Ein einführender Kommentar zu Hegels „Differenzschrift“ und „Phänomenologie des Geistes“*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- THEUNISSEN, M. 1982. "Die verdrängte Intersubjektivität in Hegels Philosophie des Rechts". In: HENRICH, D.; HORSTMANN, R. *Hegels Philosophie des Rechts. Die Theorie der Rechtsformen und ihre Logik*. Stuttgart: Reclam, pp. 317-81.
- WITTGENSTEIN, L. 1984. *Werkausgabe in 8 Bänden*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Endereço do Autor:

SQN 212, Bloco A, Apto. 108

70875-060 Brasília – DF

callima_er@hotmail.com