



Civitas - Revista de Ciências Sociais

ISSN: 1519-6089

civitas@pucrs.br

Pontifícia Universidade Católica do Rio

Grande do Sul

Brasil

Flickinger, Hans-Georg

Os graus do reconhecimento social. A crítica de um conceito chave a partir de G. W. F. Hegel

Civitas - Revista de Ciências Sociais, vol. 8, núm. 1, enero-abril, 2008, pp. 80-93

Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul

Porto Alegre, Brasil

Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=74211531006>

- ▶ Como citar este artigo
- ▶ Número completo
- ▶ Mais artigos
- ▶ Home da revista no Redalyc

redalyc.org

Sistema de Informação Científica

Rede de Revistas Científicas da América Latina, Caribe, Espanha e Portugal
Projeto acadêmico sem fins lucrativos desenvolvido no âmbito da iniciativa Acesso Aberto

Os graus do reconhecimento social

A crítica de um conceito chave a partir de G. W. F. Hegel

*Hans-Georg Flickinger**

Os debates atuais em torno da fundamentação de uma filosofia social passam pelo conceito do reconhecimento. Essa categoria tem conjuntura¹ que se deve à individualização e pluralização crescentes dos projetos de vida na sociedade hodierna. Na medida em que os membros da sociedade perdem seus tradicionais laços sociais, eles sentem a necessidade de aceitar as diferenças entre eles não querendo correr o risco de recair num atomismo forçado; um atomismo que parece, ao primeiro olhar, resultar como que logicamente da tradição iluminista e sua suposta fixação na liberdade individual do homem. Ou, como Hegel o formulava: “Aliás, não é difícil perceber que nosso tempo é uma época do nascimento e da transição para um período novo. O espírito rompeu com o mundo de sua existência e a concepção desta, até agora válida, e procura afundá-lo no passado, trabalhando no sentido de sua transformação.”

O trecho citado encontra-se no prefácio da *Fenomenologia do Espírito*.² Ele refere-se à fase inovadora marcada pela transição do século 18 para o século 19. Tanto no âmbito político-social, quanto na vida científico-cultural,

* Filósofo e jurista, professor na Universidade de Kassel. Foi professor no PPG em Filosofia da Pucrs até abril de 2004.

¹ Ver, entre outros: Honneth (1992; 2003); Halbig; Quante (2004); Siep, (1979) e Saavedra (2008).

² A tradução é, como aquelas que se seguem, de minha responsabilidade (HGF).

a visão iluminista com sua confiança irrestrita na autonomia e onipotência da razão humana despediu, de modo definitivo, as convicções baseadas na tradição da ordem medieval do mundo. Há fortes indícios de que as mudanças ocorridas naquele período teriam sido estimuladas por um processo de interferência mútua entre a dinâmica social e sua reflexão teórico-filosófica. Por um lado, o crescimento da autoconsciência iluminista, ao longo dos séculos 17 e 18, divulgou a certeza do primado incondicional do poder construtivo da razão; por outro, é o novo modelo liberal, legitimado ideologicamente no ideal do homem senhor-de-si, que se tornou a condição objetiva para a expansão inesperada da produtividade econômica do capitalismo. Ao que tudo indica, o pensamento da época iluminista desenvolveu-se de mãos dadas com o novo modelo da sociabilidade individualista. Impossível desvincular um momento do outro. Foi neste sentido que, segundo Hegel, a filosofia deveria ser considerada “seu tempo concebido pelo pensamento”.³

Se tomarmos a tese hegeliana como característica geral da filosofia, a filosofia predominante na fase de transição do século 18 para o século 19 deveria enraizar-se também naquele período e ver-se, simultaneamente, por este estimulada. Em outras palavras, a própria filosofia do assim denominado “Idealismo alemão” deveria ser tomada como expressão específica de uma história cuja característica se vê diretamente vinculada ao liberalismo recém nascido. Então, qual foi a preocupação primordial desta filosofia? E como ela se viu impulsionada pela dinâmica de desenvolvimento social e político de seu tempo?

Situados nas trilhas da pergunta cartesiana pelo fundamento incondicional de nosso saber e agir, os representantes do Idealismo alemão⁴ se envolveram na busca de argumentos capazes de legitimar a função fundamentadora da razão humana enquanto base de nossa experiência e de nosso saber. A dificuldade ainda não trabalhada por Descartes, o filósofo da dúvida radical, consistia na articulação das condições a serem cumpridas pela razão no intuito de lhe poder adscrever uma autonomia originária. Desde I. Kant e sua defesa em favor da suposta espontaneidade da razão, passando-se por Fichte e o (jovem) Schelling, encontramos uma série de propostas cada vez mais especulativas visando sustentar uma teoria em si coerente da autoconsciência

³ Uma formulação que se encontra no *Prólogo à Filosofia do Direito*, de Hegel.

⁴ Compreende-se, nesta denominação, o período da produção filosófica alemã entre 1770 e 1830; seus representantes principais são, entre outros, I. Kant, J. G. Fichte, G. W. J. Schelling, G. W. F. Hegel.

e da subjetividade. Ainda que essas investigações tivessem produzido um leque bastante diferenciado de raciocínios fundamentadores, não pode haver dúvida quanto ao seu objetivo principal em comum. Pois a solução do problema da fundamentação teórica da autonomia da razão visava, de fato, ao fortalecimento das bases ideológicas do recém-nascido mundo liberal-burguês, ou seja, de um mundo cujo interesse culminaria na luta pela idéia de liberdade a ser universalmente reconhecida, dando assim sustentação a uma crença sem limites na onipotência do ser humano. Em outras palavras, o ponto de referência exclusivo da ordem das coisas e da organização social recorria à concepção do homem enquanto construtor racional do mundo e de seu destino individual. Num certo sentido, poderíamos falar do objetivo do Idealismo alemão de defender em termos filosóficos o que a dinâmica sócio-política já havia colocado em cena e cuja expressão objetiva culminava na época revolucionária do fim do século 18. O lema da Revolução Francesa – liberdade, igualdade, fraternidade – articulava os novos fundamentos em cima dos quais o mundo moderno deveria ser construído. Faltava, no entanto, sua fundamentação teórico-filosófica; uma tarefa que iria se tornar o objetivo principal da filosofia iluminista. Ou, como Marx diria mais tarde: “A revolução realizou-se na França, ao passo que na Alemanha ela foi pensada.”⁵ Este compromisso da nova sociabilidade com o ideal do homem senhor-de-si e, consequentemente, senhor-do-mundo iria manifestar-se nas mais diversas áreas; a saber, na articulação das instituições do estado liberal, na confiança irrestrita no progresso da razão, na ética do Protestantismo, na pretensa objetividade como ideal epistemológico das ciências. Seria fácil acrescentar outros aspectos capazes de darem prova do gesto dominador dessa racionalidade desenfreada que, passo a passo, desembocaria numa racionalidade meramente instrumental (M. Horkheimer).

Frente a esse panorama, a organização do mundo liberal viu-se desafiada por uma contradição aparente. Pois, por um lado, a sociabilidade complexa teria de submeter os indivíduos a uma rede abrangente de cooperação e interdependência entre os indivíduos; por outro, porém, esta mesma rede social deveria respeitar, ao mesmo tempo, a liberdade de cada indivíduo sem sacrificá-la em nome de um suposto bem comum superior. Como construir e legitimar uma tal rede de interdependência, baseando-a no reconhecimento

⁵ Na sua Introdução ao manuscrito intitulado *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, de 1844, K. Marx (1974, p. 385) desenvolveu os argumentos que sustentam essa sua tese.

da liberdade de cada particular que nela se vê integrado? Será que o mundo liberal consegue conciliar os princípios da sociabilidade, constituída de modo abrangente, com o princípio da liberdade individual?

A filosofia política do Idealismo alemão tentou dar respostas a tais perguntas e o fez através de uma argumentação que aborda tanto as fontes epistemológicas, quanto os princípios éticos, junto à sua interdependência, na medida em que estes elementos sustentam a visão liberal. Deste modo, o Idealismo alemão quis tornar transparentes as condições sob as quais essa visão se realiza. O reconhecimento da liberdade de todos como base da sociabilidade – eis o projeto desafiador do mundo liberal em construção.

O fato de eu ter escolhido a filosofia de G. W. F. Hegel como campo de investigação deve-se, em parte, a minha preocupação com este autor que vem de longa data. Ao mesmo tempo, a filosofia de Hegel representa o apogeu do Idealismo alemão e, com isso, também, o primeiro passo em direção à crítica de seus pilares principais. Assim, quero aproveitar-me desse seu potencial duplo com a intenção de marcar o alcance e os limites de seu pensamento que até hoje não vem sendo esgotado.

Impregnada desde seu início pelas experiências vinculadas aos acontecimentos da Revolução Francesa (Flickinger, 1992), a filosofia hegeliana permite-nos fazer uma leitura a partir de um fio condutor implícito que nela se inscreveu. Trata-se da fundamentação do reconhecimento social como princípio da construção da comunidade liberal-moderna e sua capacidade de condicionar a sociabilidade através da idéia da liberdade do indivíduo. Quero fazer essa leitura diferenciando três fases dos raciocínios de Hegel: os escritos de Frankfurt; a *Fenomenologia do Espírito*, de Jena; e a *Filosofia do Direito*, de Berlim. Cada uma dessas etapas marca um aspecto central da teoria do reconhecimento social, dando-nos, assim, a chave para entendermos melhor o alcance e os limites da realização deste projeto.

1.

Os escritos de Frankfurt, que compreendem o período entre 1797 e 1800, um tempo portanto, no qual Hegel exercia ainda a função de preceptor numa família particular, caracterizam-se por uma diversidade temática bastante ampla. São abordadas aí questões referentes, por exemplo, à religião cristã, à política do Estado ou à história, documentando-se através disso a tentativa de Hegel de posicionar-se intelectualmente dentro das diferentes correntes de sua época. Esses fragmentos, ensaios e anotações dão prova da preocupação

do jovem teólogo-filósofo na luta por uma maior clareza em relação ao que eu quero denominar como idéia de um modelo da eticidade secular. Recém conquistada uma certa distância em relação à sua formação teológica inicial, Hegel jogou com a possibilidade de tornar frutífera a conceitualização teológica para o campo político-social. Entre os conceitos teológicos mais significativos nessas tentativas constam o conceito da revelação, da unidade, da relação entre múltiplo e o uno, e aquele do milagre. Sem poder expor todos os aspectos abordados nessa fase, contento-me com algumas considerações contidas nos fragmentos sobre *Religião e amor* que, por sua vez, encontram seu contexto temático mais amplo nos textos elaborados sob o título *O espírito do cristianismo e seu destino*, elaborados entre 1798 e 1800. Ao meu ver, Hegel colocou, já naquela fase, algumas observações importantes no que diz respeito à elaboração posterior de seu conceito de reconhecimento social.

“A natureza do Eu prático consiste num transcender do real pela atividade ideal, e na exigência de que a atividade objetiva seja equivalente à atividade infinita” (Hegel, 1986, v. 1, p. 241). Tal como a essência da fé religiosa que se concretizaria no entregar-se do homem a uma idéia infinita – a qual não é, por ser infinita, dominável pela atividade reflexiva –, o agir prático vê-se marcado por uma tensão entre as condições externas do agir e um fim ideal que as transcende. Na função de impulso incessante, essa tensão entre os dois pólos, ou seja, o desafio de buscar a identidade entre o agir e o visado ideal infinito faz o homem reconhecer um poder fora de seu alcance. Por isso mesmo, a unidade visada só ocorre em situações excepcionais e portanto incalculáveis por parte do indivíduo. Trata-se de um acontecimento que corresponde, no contexto religioso da fé, ao milagre ou a uma revelação.

Em busca de uma situação semelhante na vida secular, Hegel destaca o exemplo do amor verdadeiro. Também impossível de ser previsível ou construído, o amor apresentaria o modelo ideal – embora apenas imediato e ocasional – da experiência de uma unidade análoga do particular com um infinito. O amor entre pessoas ocorre criando um espaço próprio de experiências que vence qualquer cálculo individual dos envolvidos. Aqui já se anuncia a primeira pista referente à estrutura subjacente ao reconhecimento social. Pois a figura do reconhecimento tem que contar também com a experiência de um espaço social que não pode ser definido unilateralmente. Muito pelo contrário, a relação social do reconhecimento parece ser marcada pela necessidade de aceitarmos o surgimento de um espaço de antemão indefinido que foge de nosso domínio. No ato de vir ao encontro do outro constitui-se uma relação da qual não podemos escapar.

E óbvio que não se deve esperar dos fragmentos do jovem Hegel uma exposição exaustiva das condições da possibilidade do reconhecimento social enquanto modelo ético-moral da sociabilidade. Acredito, porém, que estes primeiros raciocínios acerca da relação do amor substancial podem ajudar-nos a entender melhor o problema do reconhecimento, em torno do qual gira a questão de uma fundamentação secular da eticidade. Ouçamos o próprio Hegel (*idem*, p. 245):

União verdadeira, amor propriamente dito, só ocorre entre seres vivos que, de poder igual, são de fato vivos um para o outro e, de nenhum lado mortos um para o outro. Ela exclui todas as oposições, não é entendimento, cujas relações sempre toleram o múltiplo enquanto múltiplo e cuja própria união são oposições. Ela não é razão que contrapõe seu ato determinador ao determinado em geral: não é nada delimitador, nada limitado, nada finito.

Além de exemplo belíssimo da compreensão da relação do amor e apesar de tratar-se de um sentimento independente da consciência refletida, Hegel dá-nos a entender a estrutura delicada que sustenta o amor verdadeiro e que deveria ser levada em consideração na elaboração da categoria social do reconhecimento bem sucedido. Ora, ao identificar o amor como sentimento entre “seres vivos”, dispostos à se entregarem à unidade do amor, Hegel traz à tona pelo menos três aspectos de interesse para nosso contexto temático. O primeiro tem a ver com a dinâmica processual inerente ao amor que, uma vez tomada a sério, não permitiria repouso nenhum. O ser vivo um para o outro transcende, incessantemente, cada estágio atual alcançado na relação amorosa, exigindo de cada parte a disposição de transformar sua suposta essência individual em resposta às experiências feitas na relação. Não há espaço, aí, para reservas particulares, ou seja, para guardar algo de intimamente individual, querendo defendê-lo contra as aspirações da relação que o amor impõe. O segundo aspecto é ligado ao primeiro. Ora, a completa entrega à experiência do amor impede também qualquer objetificação das partes envolvidas uma pela outra. Antes pelo contrário, tal postura causaria e revolta por parte do outro, tornando-se portanto um veneno oculto e deletério à relação amorosa. Ou, nas palavras de Hegel (*idem*, p. 247): “Na medida em que o separável subsiste antes da unificação completa enquanto algo próprio, leva os amantes à indignação [...] o amor revolta-se frente ao ainda separado, frente à apropriação. Essa irritação do amor por causa da individualidade é o pudor.” A experiência do pudor é intimamente vinculada à violação da unidade incondicionada que o amor faz acontecer. Reforça-se assim a idéia de uma unidade não composta, senão ocorrida e constituída a partir do entrelaçamen-

to recíproco das partes que, desde sempre, se interpenetram. Cada um existe somente nessa unidade; fora dela, representa apenas uma particular qualquer, sujeita ao risco de tornar-se objeto manejável nas mãos de outrem. A essência de cada um dá-se através de seu viver dentro dessa unidade.

O terceiro aspecto a ser mencionado nesse contexto e que deveria ser lembrado no caso do reconhecimento social aponta para o fato de a unidade em questão, presente no amor verdadeiro, conter em si o gérmen de algo novo. Um novo que não pode, porém, ser identificado. Pois no momento em que acreditamos ter dele nos apropriado, escapa-nos, igual a uma promessa da qual, no amor, a tensão se alimenta ao infinito. O sentido pleno dessa experiência não se alcança nunca; querer esgotá-lo redundaria em vício e no seu vazio. Como se vê, a relação do amor não é, na verdade, uma relação que resulte de uma atividade da reflexão externa, nem se esgota numa configuração determinada a ser alcançada. Sua unidade é unidade em processo que, uma vez paralisada, destruiria o conteúdo essencial dessa experiência milagrosa.

Se perguntarmos pelos resultados provisórios dessas poucas observações extraídas do fragmento sobre religião e amor, é possível sublinhar as seguintes pistas: Hegel traça o ideal de uma unidade verdadeira, segundo o qual o modelo da eticidade secular propriamente dito deveria ser pensado e concretizado. O exemplo do amor expõe nada mais nada menos do que as condições estruturais da possibilidade de entendermos o cerne da relação ética que, enquanto ideal, deveria sustentar o reconhecimento social como configuração adequada. No entanto, não devemos iludir-nos frente ao que Hegel aponta. Ora, no caso do amor ainda não chegamos a um relacionamento ético estável e conscientemente construído. Em analogia à fé, que faz com que o homem se entregue ao milagre da união com o divino, o amor verdadeiro também vem ao nosso encontro somente em momentos imprevistos e sem base numa decisão consciente e, menos ainda, livre. Nisso, o amor compartilha o caráter de mistério, de milagre ou de uma revelação divina. Insuficiente para satisfazer a idéia de uma sociabilidade livremente estabelecida e por isso mesmo duradoura, seria necessário perguntar além, pela gênese de sua construção racional. Presos, portanto, ainda à analogia com o pensamento religioso e visando elaborar os pilares de uma ética secular a partir da conceitualização teológica, os fragmentos de Frankfurt não oferecem resposta suficiente a essa questão, ainda que exponham a estrutura complexa da relação entre o particular e a idéia de unidade social. Para avançar mais, devemos consultar a *Fenomenologia do Espírito*, acompanhando a aprendizagem que a consciência subjetiva faz consigo mesma na investigação da gênese do saber.

2.

Tendo-se em vista a fundamentação da eticidade numa teoria do reconhecimento social, não há dúvida que o alvo principal de sua exposição por Hegel deve ser o capítulo sobre a relação entre senhor e escravo, na *Fenomenologia da Espírito* (Hegel, 1986, v. 3). Pois é neste capítulo que o processo de aprendizagem da consciência simples chega a um primeiro estágio da tematização de relações intersubjetivas. Trata-se aí de uma relação social ainda marcada pela luta social; uma luta que expressa ainda um modo deficiente de uma relação de reconhecimento substancial e que pertence à gênese da verdadeira relação ética. Essa última só viria a ser tematizada num capítulo posterior, intitulado *O espírito certo de si mesmo: a moralidade*.

Como sabemos, a figura do *senhor e escravo* perpassa toda a filosofia social na história preocupando, até hoje, aqueles pensadores que tentam entender a lógica inscrita na história social (Flickinger, 2000). Em Hegel, fica bem claro o enfoque dado a este questionamento, já que ele anuncia o tema dizendo que se trataria da “autonomia e dependência da consciência-se-si”. Em outras palavras, a relação entre senhor e escravo serve-lhe de meio para o diagnóstico de uma relação ainda deficiente, pois fundamentada numa relação de poder e repressão. Para entendermos a diagnose de Hegel, limitar-mei a trazer à tona dois níveis de argumentação intimamente conectados entre si: o lógico e o ontológico.

A relação entre senhor e escravo funciona como relação de reconhecimento recíproco, porém, ao primeiro olhar, à base do status social assimétrico dos dois. Importa, portanto, esclarecer o que se esconde por trás dessa apariência imediata. Consideremos num primeiro passo a lógica dessa relação intersubjetiva perguntando pelo auto-entendimento espontâneo dos dois lados envolvidos! O que é, à primeira vista, o senhor? Antes de tudo, ele quer impor seu domínio ao outro sem admitir desobediência. Sua vontade de poder não discute possíveis objeções quanto à sua legitimidade. Em termos do reconhecimento podemos falar do senhor como pessoa que quer ver seu domínio reconhecido de modo imediato e incondicionalmente. No entanto, olhando mais de perto, vemos que não há domínio sem sua aceitação por outrem. Qualquer postura dominadora imediatamente afirmada não passa de ingenuidade daquele que a quer fazer valer sem levar em consideração o outro lado, isto é, a pessoa a ser dominada. Um bom exemplo disso é o caso da prisão que funcionará somente se os detentos reconhecerem a autoridade do guarda da ala, embora este último lhes seja muito inferior, considerando-se essa relação do ponto de vista da distribuição das forças físicas. A revolta dos detentos

explica-se portanto como recusa do reconhecimento do status institucional dos envolvidos. Deste modo, percebe-se que o sistema penitenciário consegue cumprir seus objetivos única e exclusivamente com base no respeito mútuo dos papéis sociais previstos pela instituição. Somente sob essa pressuposição a relação extremamente assimétrica funciona; uma pressuposição que dá a entender também a precariedade que rege este relacionamento social.

A postura do senhor em sua relação com o escravo leva isso em conta ao recorrer ao uso da força, da ameaça de punição ou à instrução do escravo - como formas diferenciadas - de fazer valer o domínio nesta interação evidentemente assimétrica de poderes. No convívio com o escravo, isto é, com alguém a ele subordinado, o senhor vê-se continuamente levado a assegurar a aceitação dessa relação por parte do outro. Ele precisa deste outro: "A autoconsciência é em si e para si na medida em que é através do fato de ser para um outro em si e para si; ou seja, ela é somente enquanto um reconhecido." (Hegel, 1986, v. 3, p. 145). Com esta experiência, seu velho sonho de um domínio incondicional e de sua autossuficiência se desfaz. Mais ainda, seu domínio revela-se, afinal, como sendo na verdade condicionado pela aceitação por parte do institucionalmente submisso. A verdade do domínio do senhor consiste portanto na experiência de sua dependência real.

Não há como negar a diagnose hegeliana quanto à fraqueza substancial da posição do senhor, pois se o escravo é, por definição, um ser não livre, não independente, o domínio do senhor deve-se ao reconhecimento por parte de uma pessoa por sua vez fraca. Assim se evidencia a estrutura de dependência mais radical possível, pois o senhor passa a pleitear seu domínio junto a alguém que dele mesmo depende. Que domínio fraco este, que depende da repressão de um outro ser cuja essência é servilismo! Ao que tudo indica, à lógica do domínio subjaz uma relação de dependência dupla. Ela dá prova da precariedade inevitável de qualquer relação social assimétrica de poder. Deste modo, Hegel leva-nos a entender que qualquer modelo de imposição imediata e unilateral da vontade subjetiva está negligenciando sua necessária mediação social. A história social da humanidade com suas lutas entre as mais variadas camadas e classes sociais, fornece inúmeros exemplos para esta lógica do reconhecimento. Qualquer luta pela imposição incondicional do domínio é, desde sempre, perdida.⁶

⁶ A própria dialética entre capital e trabalho, desenvolvida por K. Marx, leva-nos a entender a vulnerabilidade de um poder econômico que quer impor seu domínio incondicional em termos globais.

Depois desta rápida exposição das implicações lógicas que caracterizam a argumentação da *Fenomenologia do Espírito* de Hegel, quero olhar para a relação entre senhor e escravo pelo viés ontológico, isto é, a partir de sua experiência existencial. Ora, temos de um lado a suposta auto-suficiência do senhor que repousa em si mesmo, e, de outro, o escravo não centrado em si mesmo devido ao seu ser para outro, para o senhor. Olhando mais de perto, porém, a surpresa! Para projetar sua vontade dominadora, o senhor precisa sair de si e relacionar-se ao outro. Com isso, é necessariamente pressuposta a existência deste outro ao qual o senhor quer relacionar-se. O movimento de reconhecimento tem como condição imprescindível um abrir-se ao outro que vem ao seu encontro. Em outras palavras, o senhor arrisca-se à experiência de sua autoridade sem ter domínio da alteridade do escravo; este último vem-lhe ao encontro como ameaça existencial. É o outro que coloca em risco, pela sua simples presença, a pretensa autossuficiência do Eu dominador. O senhor, ao ter que sair de si, perde sua tranqüilidade e a certeza de sua consciência de si quando, no encontro com o outro, vê-se arremessado de volta a si mesmo, em busca de sua identidade anterior enquanto senhor. Uma identidade que, pela sua experiência existencial, não pode liberar-se de sua proveniência justamente daquela relação intersubjetiva que se constitui no vir ao encontro do outro. Assim sendo, o reconhecimento ganha seu caráter processual devido à experiência existencial da perda do repouso-em-si do senhor e aos riscos implícitos no encontro com o outro.

O equívoco que consiste em tomar-se o indivíduo como consciência de si originária, sem levar em consideração sua verdadeira origem na experiência existencial do vir ao encontro do outro, ou seja, seu ser integrado, desde sempre, numa estrutura complexa de relações intersubjetivas, já dá as primeiras pistas em direção a um possível modelo de reconhecimento social perfeito. Embora tematizando na relação entre senhor e escravo uma reciprocidade apenas imperfeita e defeituosa de uma relação social, Hegel aponta a problemática que se encontra no fundo do reconhecimento social no sentido de uma sua qualificação ética. Ora, na medida em que uma relação social não consegue vencer a camisa de força de uma relação assimétrica, não há chances para um reconhecimento social verdadeiro. Para que isso aconteça, será necessário pensar uma relação social de plena simetria entre os indivíduos. Como, porém chegar a tal modelo realista?

Não é no contexto da descoberta do equívoco que subjaz à idéia da consciência-de-si meramente afirmativa, que Hegel consegue tematizar sua concepção ideal do reconhecimento social como base de uma sociedade razoável. Segundo Hegel (*idem*, p. 493), temos de chegar “à experiência do que o Espí-

rito, isto é, aquela substância absoluta que na liberdade plena e autonomia de sua oposição, a saber, de consciências-de-si diferentes e existentes para si – é sua unidade; Eu que é Nós, e Nós que é Eu.” O que aí está sendo formado de modo ainda obscuro, encontra-se elaborado no capítulo sobre o Espírito, e mais precisamente, no parágrafo intitulado *A boa consciência – a bela alma, o mal e o seu perdão (ibidem, p. 464 et seq.)* Neste trecho do texto, Hegel alega que o agir pessoal, mesmo quando de boa consciência, não estaria imune à possibilidade de causar mal a outrem. Sabe-se, por exemplo, que existem várias situações nas quais temos de ajudar alguém lesionando, com nossas ações, essa outra pessoa. Agindo dentro das regras legais – eis outro exemplo –, não temos de nos responsabilizar pelos efeitos negativos de nosso agir. Nessa perspectiva, cada um de nós corre o risco de causar, sem querê-lo, danos à outra pessoa. Como se vê, estamos aí frente a uma situação aparentemente sem solução. Pois, por um lado temos alguém que, de boa consciência, causa problemas para o outro através de suas atividades; por outro, não podemos negar a lesão sofrida pela outra pessoa que poderia reivindicar satisfação. Como resolver este impasse? Hegel propõe uma formula de solução que, recorrendo ao fato de ninguém poder prever todos os efeitos objetivos de seu agir, deveria garantir o reconhecimento simétrico das pessoas enquanto tais. Ora, se cada indivíduo só aceitasse fazer a um outro o que ele aceitaria que fosse feito em relação a si mesmo, chegaríamos a um reconhecimento perfeito na relação social. Pois neste caso cada um poderia contar com o perdão por parte daquele que sofreu danos através do agir do primeiro. Convicto de ter agido corretamente em relação ao outro, este último o perdoaria sob a expectativa de poder contar com o mesmo comportamento do outro se tivesse causado, por sua vez, danos ao outro. Dito em termos de Hegel (*idem*, p. 494): “O sim da reconciliação - no qual os dois Eus abdicam de seu ser-aí oposto – é o ser-aí do Eu expandindo-se na dualidade, e que aí permanece igual a si, tendo a certeza de si mesmo na sua completa exteriorização e no seu perfeito contrário: é o Deus que se manifesta no meio daqueles, que se sabem como saber puro.” Trata-se aí da visão de uma eticidade baseada num princípio do reconhecimento perfeito e simétrico: “Eu que é Nós, e Nós que é Eu”! Mas trata-se, antes de tudo, de um desafio para o agir social do homem no sentido de um projeto de aperfeiçoamento da sociabilidade. Estruturalmente comparável com o modelo do amor, porém enraizada na plena consciência-de-si de sua relação intersubjetiva, a unidade do particular com a idéia infinita do todo social se nos apresenta como visão utópica. Enquanto tal, essa visão é apta a fundamentar a crítica a relações sociais deficientes, vividas na nossa sociedade hodierna.

3.

Enquanto a *Fenomenologia do Espírito* desvenda a luta pelo reconhecimento social a partir do ideal de uma perfeita reciprocidade das relações intersubjetivas, a *Filosofia do Direito* de Hegel traz-nos de volta ao mundo objetivo do espírito da sociedade liberal, por sua vez comprometido com o que denominei, numa outra oportunidade, a “juridificação da eticidade” (Flickinger, 2004). Diferentemente do modelo utópico da *Fenomenologia do Espírito*, a reconstrução hegeliana do sistema do direito contemporâneo lança luz à lógica específica do reconhecimento, inscrita na sociabilidade moderna e que a sustenta. Também aí se põe no centro da atenção o problema inicialmente formulado sobre como garantir a identidade da livre vontade particular com a idéia do todo social. Mesmo assim, há uma diferença importante, pois ao invés de dependermos, neste caso, do milagre ou da revelação – como ocorre nos casos da fé e do amor, nos quais vige uma utopia de eticidade segundo o modelo de uma perfeita, porém ainda imediata identificação entre os envolvidos –, a *Filosofia do Direito* trata da lógica inscrita ao nível da dura realidade sócio-político, com todas suas imperfeições. Essa realidade vem marcada pela pretensão de compatibilizar a liberdade individual com a universal, a fim de garantir a unidade do todo. O desafio é imenso, tendo-se em vista que nem à unidade social deveria dar-se o direito de sacrificar a liberdade individual-subjetiva, nem à liberdade individual aquele de tornar-se o objetivo exclusivo da unidade do todo.

Para dar conta deste desafio, a sociedade liberal vem trabalhando suas contradições aparentes através de um mecanismo jurídico que tem se mostrado muito eficiente e capaz de entrelaçar os interesses particulares com aqueles da comunidade. Ela o faz de tal modo que nenhuma das duas reivindicações consiga ser cumprida independentemente da outra. Este mecanismo consiste na delimitação mútua dos direitos e deveres, adscritos aos membros da sociedade, sendo que o dever se vê cumprido pelo mero respeito dos direitos legalmente aceitos e que estes, por sua vez, restringem o alcance dos deveres a serem solicitados. Assim, a liberdade individual é garantida pelo próprio princípio estruturador da comunidade – a juridificação da liberdade – e vice-versa. Lembrando apenas o parágrafo 155 da *Filosofia do Direito*, cito: “Nesta identidade da vontade universal e da particular coincidem o dever e o direito e, no plano da eticidade, tem o homem deveres na medida em que tem direitos, e direitos na medida em que tem deveres.” Se, portanto, a unidade da vontade individual com o princípio da sociabilidade viu-se defendida pela *Fenomenologia do Espírito* à base do perdão, ou seja, com um modelo utó-

pico, acontece que dentro do sistema liberal, tal unidade passa a ser construída pelo vínculo jurídico que se estabelece entre os deveres e os direitos, sem levar em consideração os efeitos que daí nascem.

Ainda que à primeira vista a unidade ética em questão pareça ser alcançada pelo sistema jurídico vigente, o agir legitimado pelo sistema jurídico reduz-se ao compromisso de respeitar as regras legais do entrelaçamento social. Mais ainda, a mútua delimitação dos direitos e deveres representa a condição suficiente para que os indivíduos se desresponsabilizem em relação a possíveis consequências negativas junto às demais pessoas. O sistema legal cria justamente aquela “boa consciência” referida, a qual, na *Fenomenologia do Espírito*, foi denunciada de, por si só, não chegar a satisfazer o modelo do reconhecimento recíproco, tal como vinculado à expectativa de poder contar com o perdão. De fato, o perdão não encontra lugar no horizonte da argumentação jurídica; tampouco a idéia de solidariedade. Muito pelo contrário, segundo a lógica do direito moderno, a relação entre senhor e escravo encontra-se aparentemente legitimada por essa “boa consciência” que se apóia no cumprimento das regras legais do jogo. Ninguém dos envolvidos espera um reconhecimento que vai para além disso. Sendo assim, aquele que fosse chamado a assumir todas as consequências objetivas de seu agir legalmente correto, segundo o princípio da eticidade, poderia justificar-se argumentando que seu comportamento estaria em concordância com as regras legais. Sua ação, exatamente por ter sido legal, não lhe daria motivo nenhum para pedir desculpas e, em última instância, o perdão.

Como se percebe, a idéia de eticidade tal como implementada pelo sistema jurídico moderno contenta-se com uma ética juridificada, ou seja, com uma ética de legalidade que não ultrapassa aquele estágio de reconhecimento social, o qual tem na relação entre senhor e escravo seu modelo, tanto estrutural quanto essencial.

Há de se admitir que a *Fenomenologia do Espírito*, com a reciprocidade subjacente ao perdão, esboçou uma utopia, ou seja, um modelo ideal de perfeito reconhecimento social. Se aceitássemos essa utopia do ideal ético aí desenvolvido, ser-nos-ia possível tomar a argumentação de Hegel como base de crítica ou, melhor ainda, como idéia regulativa para uma concepção ética, capaz de vencer o princípio da ética liberal vigente. Ela teria na instância do perdão o fulcro de reumanização de uma sociedade que hoje se vê comprometida apenas com o respeito de regras jurídicas da ordem social, sem ter que se preocupar com os efeitos objetivos daí emergentes.

Referências

- FLICKINGER, Hans-Georg. Hegel - a lógica ambígua da Revolução Francesa. In: RIBEIRO, Renato Janine (Org.). *Colóquio 1789 sombra e luzes* - Colóquio de filosofia e história das idéias, preparatório ao bicentenário da Revolução Francesa e da Inconfidência Mineira. São Paulo: Fflch-USP, 1992, p. 33-39.
- _____. Senhor e escravo: uma metáfora pedagógica. *Revista de Educação AEC*. Brasília, v. 29, n. 114, p. 9-20, jan.-mar. 2000.
- _____. A juridificação da liberdade: os direitos humanos no processo da globalização. *Revista de Estudos Criminais*. v. 4, n. 16, p. 97-106, 2004.
- _____. Subjetividade e intersubjetividade na perspectiva hegeliana. In: DALBOSCO, Cláudio; TOMBETTA, Gerson; LONGHI, Solange (Orgs.). *Sobre filosofia e educação: subjetividade-intersubjetividade na fundamentação da práxis pedagógica*. Passo Fundo: UPF, 2004a, p. 26-39.
- HALBIG Christoph; QUANTE Michael (Orgs.), *Axel Honneth: Sozialphilosophie zwischen Ethik und Anerkennung*. Münster: LIT-Verlag, 2004.
- HEGEL, G. W. F. *Werkausgabe*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.
- HONNETH, Axel. *Kampf um Anerkennung*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992.
- _____. *Unsichtbarkeit: Stationen einer Theorie der Intersubjektivität*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Marx Engels Werke* (MEW), v. 1. Berlin: Dietz, 1974.
- SAAVEDRA, Giovani A. *Der Geist der Anerkennung*. 2008. 245 p. Tese (doutorado em Filosofia). Universidade de Frankfurt, 2008.
- SIEP, Ludwig. *Anerkennung als Prinzip der Praktischen Philosophie: Untersuchungen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes*. Freiburg: Karl Alber Verlag, 1979.

Recebido em: 30.04.2008
Aprovado em: 18.07.2008