Linguagem e formação na teoria da consciência do jovem Hegel

Language and development of consciousness in the young Hegel

Erick C. de Lima¹
Universidade de Brasília

Resumo: O trabalho pretende expor, em suas linhas gerais, a ligação, presente na teoria da consciência desenvolvida por Hegel na *Filosofia do Espírito* de Jena, entre a formação da consciência, compreendida no bojo dos processos de individualização e desenvolvimento das capacidades prático-cognitivas, e a pré-articulação linguística da cognição. Para isso, o ponto de partida é a exposição dos aspectos gerais da teoria hegeliana da consciência nesta fase. Em seguida, interpreta-se esta teoria da consciência relacionando-a a processos societários de desenvolvimento de capacidades prático-cognitivas. A partir disso, procura-se então delinear os aspectos fundamentais da relação entre razão teórica e linguagem. Finalmente, discute-se a recuperação da consideração sobre a linguagem no processo de formação da consciência.

Palavras-chave: formação, linguagem, consciência, cognição, G.W.F. Hegel.

Abstract: This paper aims discusses the connection between formative processes and the linguistic structure of cognition in Hegel's theory of consciousness developed in the *Philosophy of Spirit* (1803/04). First I consider the general aspects of Hegel's above-mentioned theory of consciousness. Then I attempt to interpret this theory as related to formative processes of practical-cognitive capacities. After this I focus on the relation of language and theoretical reason, as it is presented by Hegel in his *Philosophy of Spirit*. Finally, I analyze the linguistic structuration of cognition in the context of the social processes of the development of consciousness.

Key words: education, language, consciousness, cognition, G.W.F. Hegel.

¹ Mestre e doutor em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), com pós-doutorado pela mesma universidade. Atualmente é professor doutor (adjunto) no Departamento de Filosofia da Universidade de Brasília (UnB), onde também participa do Programa de Pós-Graduação em Filosofia (PPG-FIL/UnB). Departamento de Filosofia. Universidade de Brasília. ICC Ala Norte, Campus Universitário Darcy Ribeiro. Asa Norte, 70910-900, Brasília, DF, Brasil. E-mail: ericklima74@hotmail.com

Consciência e seu outro

Hegel chega, por volta de 1802, ao princípio fundamental a ser operacionalizado na sua teoria da consciência: a inteligência, cuja essência é, enquanto conceito absoluto, poder passar ao contrário imediato de si. Justamente a pormenorização, *para* a própria consciência individual, do processo pelo qual ela passa da singularidade à universalidade, isto é, vê sua singularidade sendo gradativamente suspensa até desembocar no vínculo comunitário com outras consciências singulares, é a intuição fundamental do vínculo que Hegel pretende estabelecer entre teoria do reconhecimento e teoria da consciência (Siep, 1979, p. 180)². É verdade que os elementos exteriores deste processo de uma “socialização individualizante” – ou seja, da mediação intersubjetiva da formação de capacidades prático-cognitivas individuais – já se tornam claros no *System der Sittlichkeit*, na medida em que um significado concreto da singularidade individual sempre se vinculava a formas societárias de existência, ainda em um nível pré-estatal (Honneth, 1992). Fazendo da consciência o elemento no qual o espírito se desenvolve (Lima, 2008e), em direção ao autoconhecimento absoluto, enquanto reabsorção da ideia que se exteriorizou na filosofia da natureza, o *Systementwurf* de 1803/04 promove, renunciando o sistema maduro, a inserção do desenvolvimento da eticidade em uma filosofia do espírito. Na medida em que “faz preceder à filosofia prática, compreendida enquanto filosofia da eticidade, uma derivação de seu objeto no âmbito da teoria da consciência, uma derivação que não é já componente do sistema da eticidade” (Schnädelbach, 2000, p. 139), Hegel acaba por tornar prescindível a pressuposição do télos do desenvolvimento da eticidade e a consequente exterioridade do método de reconstrução deste movimento (Lima, 2006a, p. 120).

Sem dúvida, um importante marco da inserção da filosofia prática na filosofia do espírito pela via do conceito de consciência (Kimmerle, 1970, p. 256) se encontra nos fragmentos 15 a 17 da *Filosofia do Espírito de 1803/04*. Consciência e espírito estão em uma relação interna de mútua determinação: a consciência é “apenas” o conceito da identidade da unidade e da infinitude, o qual somente na infinitude do espírito é “para si”, unidade absoluta dos contrapostos (Hegel, 1986, p. 183-184). Em tais fragmentos, “a essência da consciência é...”, “a primeira forma da existência do espírito é a consciência em geral...” e “é somente a forma...”, nos quais Hegel promove suas primeiras considerações sistemáticas sobre o conceito de consciência, são desenvolvidas caracterizações gerais que se deixam conduzir ao princípio básico de que os dois “lados” da consciência, *das Bewusstseiene* e *das, dessen es sich bewusst ist*, são imediatamente um e, por isso, constituem a forma da universalidade.

A essência (*das Wesen*) da consciência é que ela seja imediatamente ... unidade absoluta da oposição. Ela somente pode ser isso ao ser ela mesma, imediatamente, na medida em que ela é contraposta, ambos os membros da oposição, sendo neles simplesmente, enquanto membros da oposição, imediatamente o contrário de si mesma, a diferença absoluta, a diferença que se suspende a si mesma e que é suspensa. Nesta unidade da oposição, o que é consciente (*das Bewußtseiende*) é um dos lados da mesma; e aquilo de que se é consciente (*das, dessen es sich bewusst ist*), o outro lado. Ambos são essencialmente o mesmo, ambos [são] uma unidade imediata da singularidade e da universalidade (Hegel, 1986, p. 189).

A assimilação hegeliana da teoria da consciência é, assim, a transformação da mesma numa investigação da *unidade substancial e previamente articulada* da

² Sobre esta discussão: Lima (2007b, 2008b, 2008e).

consciência e daquilo de que se é consciente, isto é, como autoconsciência. Com efeito, tal compreensão, que antecipa quase textualmente o início do segundo tomo da *Fenomenologia do Espírito*, pauta-se pela unidade dialética de consciência e autoconsciência, ainda em sua forma imediata (Wildt, 1983, p. 330). “A consciência é, enquanto o que é consciente de si mesmo a partir de si enquanto consciência, a identidade ativa e negante (*die tätige negierende Identität*), a qual retorna a si a partir do seu tornar-se-consciente de um outro que não ela mesma, e suprime este outro através do passar a este outro” (Hegel, 1986, p. 189). Enquanto unidade imediata de universalidade e singularidade, da indeterminidade enquanto totalidade e da determinidade – e também sua contraposição imediatamente suspensa –, a consciência é tanto consciência do objeto, como consciência de si mesma como consciente do objeto (suspensão da primeira contraposição), como ainda o movimento de passagem (e de suspensão da contraposição) entre consciência e autoconsciência³. Entretanto, ainda que sua essência seja “igualmente o ser-suspenso de ambos” (Hegel, 1986, p. 189), a consciência aparece, imediatamente, como um de seus lados, “o qual é ele mesmo determinado como o ativo (*als Tätiges*) e, por isso, como o que suspende (*als Aufhebendes*)” (Hegel, 1986, p. 189); e, neste sentido, como algo que não “põe a si mesmo somente como consciência, não como aquilo de que se é consciente, e é, portanto, consciência somente singular, formal, negativa, e não absoluta. Pois aquilo de que é consciente ela não põe como igual a si” (Hegel, 1986, p. 189). Na medida em que a consciência se põe somente como o primeiro lado, a forma do consciente, é determinada pelo exterior, sendo por isso “empírica”. “Esta/consciência empírica tem, entretanto, de ser consciência absoluta, ou imediatamente o outro que não o que ela é, tem de ter em si mesma seu ser-outro (*sein Anderssein*), sua igualdade positiva com a consciência” (Hegel, 1986, p. 189-190).

Telos e desdobramento do espírito se estabelecem: trata-se da suspensão absoluta da contraposição ínsita à consciência em direção à posição de si no ser-outro. Ao contrário do que se dá no *System der Sittlichkeit* e no *Naturrechtsaufsatz*, a unidade ética do povo é tratada aqui como um objeto a ser construído através de um desenvolvimento vinculado à teoria da consciência. “Ele existe como objeto (*Gegenstand*) de sua consciência singular, enquanto um exterior, no qual eles, tal como são nele absolutamente um, se desligam (*sich abscheiden*) e são para si. É a unidade universal e o meio absoluto (*absolute Mitte*) da mesma, e onde eles estão postos idealmente, enquanto suspensos; e este seu estar-suspenso (*dies ihr Aufgehobensein*) é, ao mesmo tempo, para eles mesmos” (Hegel, 1986, p. 188).

Neste sentido, o movimento que define a filosofia do espírito – e, com ela, também a filosofia prática⁴ – no *Systementwurf* de 1803/04 é o movimento pelo qual a consciência vai paulatinamente apreendendo aquilo de que é consciente como sendo ela mesma, reconhecendo a unidade entre consciência de si e consciência como meio absoluto da mesma, tornando-se, ao término do movimento, realidade absoluta da consciência, o contrário do que ela imediatamente é.

³ “Mas, da mesma forma, a própria consciência [é] o contrário imediato e simples de si mesma, uma vez o contraposto daquilo de que se é consciente, separando-se em ativo e passivo; outra vez o contrário desta separação, o absoluto ser-um da diferença, o ser-um da diferença que é e da diferença suspensa (*das Einssein des seienden und des aufgehobenen Unterschiedes*)” (Hegel, 1986, p. 184).

⁴ É esta ligação do conceito do espírito com a teoria da consciência que prepara, na forma da distinção entre as determinações subjetivas da individualidade efetiva e a organização ou autoconfiguração do espírito, a distinção entre espírito subjetivo e espírito objetivo (Schnädelbach, 2000, p. 119). Hegel passa a distinguir claramente entre o (auto)conhecimento da autoconfiguração espiritual da comunidade ética como uma esfera separada em relação às faculdades abstratas ou individuais do espírito, as quais constituem sua relação a si mesmo (Hegel, 1986, p. 188).

Este é o fim, a realidade absoluta da consciência, à qual nós temos de elevar seu conceito. É a totalidade que ela tem enquanto espírito de um povo, o qual é absolutamente a consciência de todos, que eles intuem (*anschauen*) e que contrapõem a si enquanto consciência, mas do mesmo modo conhecem imediatamente sua contraposição, sua singularidade como individualidade nele suspensa, ou sua consciência como um absolutamente universal (Hegel, 1986, p. 190).

O desenvolvimento do espírito desde a sua célula – a consciência não como a “autoconsciência pura” do idealismo subjetivo, mas como unidade imediata da universalidade e singularidade –, coincide com o movimento de autossuspensão da singularidade, um processo cujas características propriamente filosófico-social e epistemológica, o descentramento da perspectiva individualista da singularidade excludente e a articulação linguística prévia da cognição, serão amplamente realçadas pela teoria do reconhecimento. Somente no povo, ao ser suspensa como singular, a atividade consciente adquire existência duradoura, tornando-se universalidade de uma obra comum, tanto de um ponto de vista ético-político quanto cognitivo.

Como lá [em seu contrário E.C.L.] o conceito absoluto da consciência existe como singularidade absoluta, [ele tem] aqui de existir como conceito determinado, ou como em si essencialmente um diversificado (*ein Vielfaches*), exterior, e condensar-se, a partir de ambos, passando à absoluta totalidade, de tal forma que, igualmente, um grande indivíduo universal exista enquanto espírito de um povo, o qual [é] absolutamente enquanto um Sendo nos indivíduos (*das absolut als ein in den Individuen Seiendes*), – os quais são suas singularidades,/seus órgãos; também, como, justamente nisso, contraposto a eles (Hegel, 1986, p. 187/188).

Na medida em que a essência da consciência é a unidade dialética de si mesma e de seu outro, isto é, de sua atividade e de sua passividade, a consciência que é espírito absoluto, espírito de um povo, põe sua atividade na mesma medida em que a põe suspensa como passividade. A unidade dos dois elementos da consciência é a unidade de sujeito e objeto da qual a filosofia do espírito parte enquanto não desdobrada, e para a qual ela retorna, mas agora na forma de um “espírito ético” enquanto autoconhecimento do espírito, uma apresentação real da ideia na unidade absoluta de universal e particular.

Atividade consciente, passividade e “meio”

O retorno do espírito enquanto conhecer absoluto e como espírito que se conhece a si mesmo é prefigurado na estrutura da consciência como meio (*Mitte*), isto é, na remissão constante, gradualmente enriquecida, da consciência individual à idealidade da consciência absoluta.

[...] ambos os diferenciados na consciência estão fora um do outro, eles se apartam. Sua unidade aparece, portanto, como um meio (*als eine Mitte*) entre eles, como a obra de ambos, como o terceiro, ao que eles se referem (*worauf sie sich beziehen*), no qual eles são um, mas como aquilo em que, do mesmo modo, ambos se diferenciam (Hegel, 1986, p. 191).

O *Systementwurf* de 1803/04 ainda opera num ambiente híbrido de uma teoria da consciência em meio a resquícios do método das potências, o que de-

semboca na compreensão das formas do espírito teórico e prático como potências (Lima, 2006a, p. 150). Para Hegel, a cada potência corresponde a organização da consciência segundo um meio (*Mitte*), ao qual se relacionam os opostos passividade e atividade, consciência e objeto: o meio é responsável pela mediação entre a idealidade e a realidade, o qual, por sua parte, também existe, de maneira que a consciência adquire, enquanto meio, uma existência diferente da oposição de idealidade e da realidade. Os meios aparecem assim como a unidade de opostos, mas também como sua diferença e, por conseguinte, como duplos (Hegel, 1986, p. 191). Assim, a consciência ou o espírito são compreendidos por Hegel numa tríplice maneira: como meio dos contrapostos idealidade e realidade⁵. No sentido em que revelam a diferença, os meios são ideais: a memória, o trabalho e a família, todos elementos que denotam a subsistência de um embate entre a atividade e a passividade da consciência. Por outro lado, enquanto revelam a unidade são ditos “meios duradouros ou a existência universal da consciência”, ou seja, língua (*Sprache*), instrumento (*Werkzeug*) e bem-da-família (*Familiengut*) (Hegel, 1986, p. 191). A potência significa então o “ambiente” teórico ou prático formado pela duplicidade dos meios da consciência, de maneira que aqui a sucessão de potências não mais é pensada como respeitando um método exterior (Lima, 2006b, 2008b), mas como processo de desenvolvimento da consciência que permite que ela conheça progressivamente seus momentos essenciais. “E a organização da mesma [a consciência E.C.L.] na realidade de seus momentos [é] uma organização de suas formas como meios. Enquanto absolutamente universal, simples, ela tem de se tornar para si igualmente o contrário de si mesma, atravessar a oposição, ou ser no produto sinteticamente contraposta” (Hegel, 1986, p. 191).

É a organização das formas da consciência como meios que permite apresentar as potências da filosofia do absoluto como formas da consciência⁶, o meio do aparecimento espiritual. “Ao conhecermos o desmembramento da consciência em sua totalidade, então nós tomamos conhecimento de como ela é para si como momento, em uma determinidade (*wie es sich als Moment, in einer Bestimmtheit ist*); e ela é enquanto uma determinidade, como uma em contraposto, sendo um meio” (Hegel, 1986, p. 191) Linguagem, instrumento e o bem-da-família se constituem, portanto, como formas da existência exterior da consciência como *medium*, isto é, formam o “ser” da consciência.

Eis por que se pode interpretar a formulação peculiar, dada por Hegel à teoria da consciência nesta fase, como uma tentativa de romper com o quadro geral de um mentalismo levado às últimas consequências por sua guinada transcendental, isto é, uma reação às inúmeras oposições conceituais em que incorre o idealismo kantiano-fichteano na tentativa de explicar as questões epistemológicas fundamentais acerca da “origem e da dependência causal do conhecimento” (Habermas, 1999, p. 193), oposições que desembocam na querela pós-kantiana acerca da “coisa em si”. A resposta de Hegel às antinomias da autorreflexão consistiria, assim, em uma compreen-

⁵ Para Schnädelbach, na medida em que Hegel separa a consciência real em três âmbitos formados cada um por um par de conceitos, acontece justamente que, ao fim e ao cabo, não aparece jamais um terceiro termo como *medium*: é a própria consciência que é sempre a mediação entre os pares, de maneira que memória, trabalho e família são os momentos ideais, enquanto língua, instrumento e bem-da-família são os momentos reais dos *media*, ou seja, da totalidade de ambos os lados, os quais constituem a consciência efetiva. Schnädelbach sugere a compreensão específica da *Mitte* como *Mittel*, ou seja, genuinamente como *medium* da atuação recíproca dos lados ideal e real da consciência efetiva, sugerida na compreensão da interação entre atividade e passividade do indivíduo (Schnädelbach, 2000, p. 120).

⁶ Siep observa que Hegel somente leva a subdivisão do texto segundo potências ou meios até a família, o que, segundo Siep, deixa em aberto se o meio da luta pertence à potência da família ou constitui uma nova potência (Siep, 1979, p. 186)

são do desenvolvimento da consciência, a “estrutura fundamental não desenvolvida do espírito” (Wildt, 1983, p. 329), segundo *media* que “estruturam previamente as potenciais relações entre sujeito e objeto”⁷. A compreensão hegeliana da consciência como *medium* se dirige contra a concepção mentalista de uma subjetividade exteriormente limitada e autossuficiente, a qual é, por isso, presa, segundo Habermas, de dualismos entre o interior e o exterior, ou entre o público e o privado. Aquela razão prática descentrada, depurada pela guinada transcendental do mentalismo, é liberada por Hegel dos limites autorreferentes da reflexão sobre si, o que significa que Hegel confere voz às relações entre sujeito e objeto já previamente estabelecidas antes que o próprio sujeito efetivo incorra em determinadas contraposições ao seu exterior

Hegel refuta a tese de que o sujeito cognoscente, falante e agente se encontra diante da tarefa de construir uma ponte sobre o abismo entre si e o outro separado dele. Um sujeito que está de antemão *junto de seu outro* não percebe nenhum déficit que exija compensação. Percepções e juízos se articulam em uma teia de conceitos previamente fechada linguisticamente, ações se perfazem na esteira de práticas executadas. Um tal sujeito não pode estar junto a si mesmo sem estar junto ao outro. Esta experiência central não é somente cognitivamente relevante, ela é também a chave para os conceitos normativos hegelianos do amor, o estar-junto-a-si no outro (*Bei-sich-selbst-sein im Anderen*), e da liberdade, o estar-no-outro-junto-a-si (*Im-Anderen-bei-sich-selbst-Sein*) (Habermas, 1999, p. 195).

Neste contexto, com o conceito hegeliano de *media*, a pré-estruturação das relações sujeito-objeto antecipadoras da própria efetividade enquanto experiência consciente, é a própria relação tradicional entre sujeito e objeto que é totalmente modificada: sujeito e objeto passam a somente existir em e através de suas relações.

Meio e formação societária das capacidades práctico-cognitivas

Como se sabe, Habermas depreende dos esboços hegelianos de Jena uma orientação teórica fundada na irredutibilidade⁸ de linguagem, trabalho e interação, pela qual pretende vivificar a teoria materialista da sociedade⁹. Entretanto, confere ao Hegel de 1803/04 também o papel de arauto do “poderoso movimento de destrancendentalização do sujeito cognoscente”, cujo ensejo fora certamente a própria filosofia do “último metafísico”¹⁰. Teria cabido a Hegel o mérito de ter iniciado o

⁷ Comparando com sua posição delineada em 1968, Habermas deixa ainda mais claro como espera vincular a questão da mediação entre sujeito e objeto, e o duplo processo de uma “individualização pela socialização” (Habermas, 1988). Habermas já havia sustentado isso ao mencionar o vínculo entre a constituição do eu e a conexão entre os *media*. “Porque Hegel não vincula a constituição do eu à reflexão do eu solitário sobre si mesmo, mas a compreende a partir de processos de formação – a saber, de concordância comunicativa de sujeitos contrapostos – não é reflexão como tal que é decisiva, mas o *medium* no qual a identidade do universal e do singular se estabelece” (Habermas, 1974, p. 796).

⁸ Wildt endossa a tese habermasiana de que o caráter irredutível dos *media* não tem somente um sentido estrutural, mas também um papel dinamizador do desenvolvimento (Wildt, 1983, p. 326). É difícil sustentar, com base no *Systementwurf* de 1803/1804, linguagem, trabalho e interação como momentos de formação do espírito independentes uns dos outros (Schnädelbach, 2000, p. 157).

⁹ A principal consequência desta interpretação para um revigoramento do marxismo, pretendido por Habermas, seria a independência de trabalho e interação, os quais permaneceriam formas de socialização humana não redutíveis uma à outra.

¹⁰ Tal processo Habermas vê prosseguir em Humboldt, Pierce, Dilthey, Cassirer, Heidegger e Wittgenstein. Expoentes mais recentes de um paradigma epistemológico vinculado ao cartesianismo da autorreflexão seriam Husserl, Sartre e, mais recentemente, também Roderick Chrisholm e Dieter Henrich.

processo de recondução do sujeito transcendental kantiano à sua situação no espaço social e no tempo histórico. “Aquela primeira existência vinculada da consciência como meio é seu ser como linguagem, como instrumento e como os bens (*das Gut*); ou, como simples ser-um: memória, trabalho e família” (Hegel, 1986, p. 193). Neste contexto, o pontapé inicial do processo de destranscendentalização, operado por Hegel no quadro da “guinada transcendental” do mentalismo empreendida por Kant e Fichte, consiste na ruptura, através da introdução da linguagem, do trabalho e da interação como *media* pelos quais “o espírito humano é impregnado e transformado” (Habermas, 1999, p. 186-187) e que “estruturam previamente as relações que o sujeito cognoscente e agente estabelece com os objetos no mundo” (Habermas, 1999, p. 188), com um modelo cognitivo de autorreflexão que é determinante em toda tradição filiada a Descartes e que alcança Kant e Fichte¹¹.

Para o ponto de vista da consciência, que somente enxerga a oposição da consciência, ambos os lados da própria consciência aparecem em ambos os lados da oposição. A memória aparece do lado do que é consciente de si, já a linguagem, do outro lado; da mesma forma, o trabalho daquele lado, já o instrumento deste; igualmente família daquele, e os bens-de-família (*Familiengut*) deste lado (Hegel, 1986, p. 193).

Para Hegel, a atividade diferenciadora da consciência, pela qual ela se cinde em consciência e naquilo de que é consciente, é, em decorrência de sua própria “essência espiritual” enquanto igualdade dos lados, também o “ambiente” em que se torna possível a diferenciação: a unidade consciente de si como memória ou “acervo linguístico”, trabalho ou “reprodução material” e família ou “relação ética ou intersubjetiva” são pré-articuladas pela existência da consciência enquanto meio espiritual em que se formam, isto é, como “linguagem, instrumento e bens”¹².

Para Hegel, tanto o ser-um de cada potência quanto a unidade existente do meio “são o absolutamente universal”; o *medium* é, entretanto, em cada caso, “universal como existente e como absolutamente existente, como contínuo (*dauernd*), como tendo existência universal” (Hegel, 1986, p. 194). A linguagem, o instrumento e a relação ética articulam, portanto, enquanto existência “exterior e interior” da consciência como espírito, não apenas a “forma do objetivo”, mas também a própria consciência singular contraposta a este objetivo e que, por seu próprio movimento, concebe-se como autoconsciência. “Ele é como ativo (*er ist als Tätiges*). Estes meios não são aquilo contra o qual ele [é] ativo: não contra a linguagem, instrumento e bens-de-família enquanto tais, e sim o meio (*die Mitte*), ou como é denominado, o termo médio (*das Mittel*) através do qual e por meio do qual ele é ativo contra um outro” (Hegel, 1986, p. 193). É a própria ambivalência do *medium* enquanto aquilo que estrutura previamente a experiência da consciência e aquilo que a permite estruturá-la que cria a dualidade entre atividade e passividade da consciência com relação ao meio. “Ele somente é ativo através do outro lado do meio: memória,

¹¹ A postura hegeliana de destranscendentalização da auto-reflexão torna-se importante para Habermas porque, paralelamente à transformação transcendental da auto-reflexão “na reconstrução racional das condições subjetivas necessárias das capacidades epistêmicas – ou [na] dissolução crítica de auto-enganos eticamente relevantes ou [no] descentramento das próprias perspectivas que é exigido dos participantes de um discurso prático” (Habermas, 1999, p. 187) –, instaura uma compreensão pós-mentalista que permite a articulação da ideia de espírito na “historicidade do espírito humano, na objetividade de suas incorporações simbólicas e na individualidade das pessoas agentes e de seus contextos de ação” (Habermas, 1999, p. 188).

¹² “A linguagem, o instrumento e os bens-de-família não são simplesmente um dos lados da oposição, que se contrapõe ao que se põe como consciente, e sim são da mesma forma relacionados a ele; e [são] o meio, aquilo em que ele se separa de sua oposição verdadeira – na linguagem, [separa-se] de outros aos quais ele fala; no instrumento, daquilo contra o qual ele exerce com o instrumento sua atividade; através dos bens-de-família, dos membros da sua família” (Hegel, 1986, p. 193).

trabalho e família [...] o indivíduo se encontra, enquanto singular, muito mais sob a dominação deles do que eles sob a sua" (Hegel, 1986, p. 193).

Trata-se aqui do estatuto supraindividual, individualmente formativo, dos *media*, o qual é certamente mais visível no caso da relação ética, mas vale também para os outros meios, na medida em que forjam a espontaneidade da autoconsciência individual. Se a consciência de um sujeito singular é relação de contraposição entre um sujeito empírico e seu objeto, os *media*, enquanto nexos espirituais no âmbito da consciência, são os vínculos unificadores da cisão, abrangem e unificam os termos, de tal forma que sempre ultrapassam a consciência dos sujeitos singulares (Habermas, 1999, p. 201). Eis por que esta dominação é somente aparente e, neste sentido, "não há, de forma nenhuma, relação de dominação do indivíduo ou contra o indivíduo, e sim o indivíduo é somente um lado formal da oposição" (Hegel, 1986, p. 193-194). Enquanto os *media* linguagem e trabalho são os termos médios nos quais a contraposição entre sujeito e objeto, entre autoconsciência e consciência se estabelece, a interação, isto é, a relação entre duas consciências forma a existência social efetiva da consciência ou do espírito, "o mundo da vida compartilhado intersubjetivamente" (Habermas, 1999, p. 201) e confere subsistência aos *media* que constituem a consciência teórica e prática dos sujeitos singulares, a sua capacidade de conhecer e de dominar a natureza. Também neste sentido o desenvolvimento da consciência enquanto sucessão de *media* faz a consciência singular ou empírica apontar para a consciência absoluta, sua realidade mais adequada (Wildt, 1983, p. 333).

Linguagem e razão teórica

A primeira unidade ideal-real, delimitada pela oposição linguagem/memória, é compreendida como processo teórico. "A primeira forma da existência da consciência é a consciência em geral, o conceito do espírito, tal como ele, enquanto este conceito ou como consciência, se torna a totalidade, sua existência puramente teórica" (Hegel, 1986, p. 195). O sentido geral da compreensão hegeliana da linguagem como *medium* reside em que, por meio dela, a consciência singular é previamente articulada em conexão com todos os objetos "exteriores", o que leva justamente à suspensão da contraposição entre o sujeito que representa e o objeto representado. Para Hegel, neste conceito de espírito, "seus momentos contrapostos são da mesma forma conceitos, universais em geral e, por isso, não se relacionam um ao outro enquanto absolutamente contrapostos, mas antes se relacionam formalmente um ao outro no elemento simples da consciência, [não como] intactos em seu ser-para-si, e sim se suspendendo um em face do outro em sua forma, e fora da mesma permanecendo ainda para si" (Hegel, 1986, p. 195). Em outras palavras, a consciência cognoscente é como que forjada na antecipação "linguística" da suspensão de conceito e objeto, de maneira que a capacidade cognitiva¹³ do sujeito singular se

¹³ A luta por reconhecimento, especialmente a sua versão na *Fenomenologia*, a qual sublinha, a despeito dos processos de "individualização" no contexto das relações intersubjetivas afetivas (Siep, 1979, p. 70), os empecilhos ao processo de confirmação recíproca da liberdade da autoconsciência individual, tem seu sentido ético-normativo no descentramento da afirmação egocêntrica de modos próprios de condução da vida e em sua elevação ao ser-reconhecido universal das pretensões normativas (Habermas, 1999, p. 210); entretanto, não há como negar que a afirmação monadológica da perspectiva própria, na medida em que vincula a efetivação de uma orientação de vida também a uma determinada perspectiva cognitiva do mundo, confere à luta por reconhecimento também um significado epistêmico (Pinkard, 1994), ainda que este significado esteja, assim como a questão da individualização originária no quadro de uma intersubjetividade inclusiva, também em segundo plano (Habermas, 1999, p. 211).

exerce, na medida em que o arcabouço das experiências possíveis é previamente articulado linguisticamente, quer como intuição ou conceito, sempre apoiada no estofo linguístico anterior à própria contraposição.

A linguagem é, segundo sua essência, existente para si mesma, natureza posta idealmente, e ela é como que mera forma, ela é um mero falar, uma exterioridade. Ela não é um produzir, mas a simples forma do tornar-exterior (*die bloÙe Form des ÄuÙerlichemachens*) o que já foi produzido, como isto tem de ser falado, o formal da pura atividade, o devir imediato do ser-interior em seu contrário (*das unmittelbare Werden des Innerlichsein zu seinem Gegenteil*), em um exterior (Hegel, 1986, p. 226).

A existência do *medium* linguístico é o protótipo do mundo conhecido, a idealidade da natureza: a “forma” da cognição é imediatamente, pela linguagem, a exterioridade de que fala. A linguagem é, portanto, o meio ou produto da contraposição interior/exterior. “A consciência existe primeiro como memória e seu produto, a linguagem” (Hegel, 1986, p. 195). Enquanto nexos unitários do *medium* linguístico, a memória forma, por sua vez, o arcabouço linguístico em que toda a experiência cognitiva está pré-estruturada: trata-se também, com efeito, da cognição em sua existência perene e, por isso, excede, como tal, a singularidade de um sujeito cognoscente. “Somente em um povo existe aquilo – já posto como suspenso, existente como consciência universal, ideal – que a memória, o tornar-se linguagem (*das Werden zur Sprache*) torna primeiramente ideal” (Hegel, 1986, p. 226). Com a memória, a atividade cognitiva do sujeito singular aponta já para a sua plena efetivação e para sua existência contínua no horizonte histórico da existência de um povo, de uma comunidade de indivíduos que compartilham uma língua e uma tradição.

A linguagem é somente como linguagem de um povo [...] Somente como obra de um povo a linguagem é a existência ideal do espírito, na qual ele exprime o que ele é segundo sua essência e em seu ser. Ela é um universal, em si reconhecido, que ecoa da mesma maneira na consciência de todos. Cada consciência falante se torna nela uma outra consciência. Da mesma maneira, segundo seu conteúdo, somente num povo ela se torna linguagem verdadeira, exprimir o que cada um quer dizer (Hegel, 1986, p. 226-227).

Por outro lado, ainda ao nível da potência teórica da língua e da memória, a consciência “se torna, através do entendimento, enquanto o ser do conceito determinado, conceito absoluto simples, reflexão absoluta em si, vacuidade da capacidade formal da absoluta abstração. E a relação da oposição se torna um suprimir de diferentes que em si [estão] um contra o outro” (Hegel, 1986, p. 195). Portanto, o resultado do processo teórico é alcançado depois do entendimento, é o conceito absoluto simples, a absoluta reflexão (a)dentro de si mesma, a vacuidade da faculdade formal da absoluta abstração, a qual não é decerto apenas a pura autoconsciência do idealismo kantiano-fichteano, não um ponto de partida pressuposto como fato, mas o resultado do desenvolvimento e autossuspensão das oposições examinadas no *medium* linguagem. “Ao tomar-lhes sua forma, a consciência determina a oposição de um lado como forma absolutamente sendo-para-si, reflexão absoluta em si mesma, absoluta vacuidade do conceito, e do outro lado como matéria absoluta” (Hegel, 1986, p. 195). Ao término da potência definida pelo meio teórico da língua e da memória, a consciência não é ainda a unidade de universalidade e singularidade, mas a unidade pontual vazia da individualidade, à qual se contrapõe a totalidade de determinidades enquanto realidade estranha.

O resultado da potência teórica é a unidade da unidade do conceito e da multiplicidade de determinidades, ou a razão formal, a qual se contrapõe novamente à singularidade ao pôr sua própria como suspensa.

Eis por que, ao nível da potência teórica, a linguagem ainda não se refere à comunicação propriamente dita de sujeitos agentes e que coexistem, mas se vincula ainda à simbolização linguística a que recorre o indivíduo apartado em sua confrontação com a natureza. Se a memória forma o estofamento interior da utilização de símbolos, a linguagem como tal é a primeira categoria pela qual o espírito é pensado como *medium*, como elemento interior e exterior, o qual ultrapassa assim a reflexão da autoconsciência solitária. Entretanto, enquanto “reconstruída ... em um povo”, a linguagem se torna um aniquilador do exterior que é ele mesmo uma exterioridade,

o qual tem de ser aniquilado, suspensão, a fim de se tornar linguagem designativa (*um zur bedeutenden Sprache zu werden*), tornar-se aquilo o que ela é em si, segundo seu conceito. Portanto, ela é no povo como um outro algo morto que não ela mesma, tornando-se totalidade ao ser superada enquanto um exterior e ao chegar a seu conceito (*zu ihrem Begriff wird*) (Hegel, 1986, p. 227).

Formação societária e individualização

O resultado acumulado no desenvolvimento da consciência é que, na potência do instrumento, a consciência compreende que não é independente daquilo que ela quer negar, mas que somente tem a consciência de si mesma no outro. Habermas sustenta que os processos das potências teórica e prática, baseados na noção de *medium*, deixam ainda sem explicação, ao se deterem na perspectiva da consciência singular que se contrapõe à natureza, o sentido mais profundo de objetividade vinculado àquela noção, na medida em que se referem ao que ultrapassa a subjetividade da contraposição (Habermas, 1999, p. 204). A verdade é que ambos os *media* em seus momentos ideais (Habermas, 1999, p. 204), memória e trabalho, remetem a unidades que excedem a mera contraposição singular e encontram sua realidade efetiva no estofamento linguístico utilizado por uma cultura para a interpretação do mundo e no aproveitamento social da racionalidade instrumental e técnica na reprodução material de uma comunidade.

A tese de Hegel é que ambos os *media* somente encontram sua realidade perene e acabada no espírito do povo. Entretanto, a constituição do espírito, cuja objetividade excede a mera subjetividade singular, passa pelo compartilhamento intersubjetivo de práticas comuns ligadas à vida e à tradição comunitária. É neste sentido que a vida afetiva no seio da família vem complementar o desenvolvimento dos *media*¹⁴.

Na *Filosofia do Espírito* de 1803/04, a discussão sobre a potência da família marca a passagem da “teoria da consciência”, forma prototípica do espírito subjetivo, para a filosofia da eticidade, que contém a prefiguração do espírito objetivo. É na relação interativa própria à potência da família que se realiza o que a consciência pôde vislumbrar na esfera do instrumento, a saber: que ela tem sua consciência de si mesma somente no seu outro, ou seja, é esta unidade da relação passiva e ativa ao outro somente na interação dos indivíduos que se corporifica no amor, no casamento e na educação dos filhos. Com tal tese, Hegel faz mais uma vez do ponto de partida

¹⁴ Sobre a relação da família, enquanto primeiro grau na elevação da consciência à totalidade da singularidade, com o espírito ético, ver Hegel (1986, p. 196).

de sua teoria do desenvolvimento da eticidade um nexos societário que responde por uma relação de intersubjetividade inclusiva e participativa, substancialmente contraposta à intersubjetividade excludente das relações de direito privado¹⁵. Analisado sob a perspectiva de sua relação com a luta por reconhecimento, que se instaura com a plena formação das individualidades no solo ético familiar, este elemento de uma intuição imediata de si no outro se constitui, revelando o extremo potencial normativo da tese hegeliana da gênese conceitual da sociedade civil como processo de dissolução ética da família, como condição de uma individualização socialmente instituída e a ser juridicamente institucionalizada. Entretanto, sua deficiência se revelará ainda na permanência da unidade de ser-para-si e objetividade, atividade e passividade nos limites da consciência da singularidade. Nestes termos, a unidade da consciência na interação familiar mostra seu caráter excludente correspondente à atividade negativa e excludente da consciência prática singular.

Este meio, no qual eles se conhecem como um, como tendo suspenso sua oposição, e no qual eles justamente por isso novamente se contrapõem, é como [meio] sendo-para-si. Este lado do meio, no qual eles se conhecem como Uno e como suspensos, é necessariamente uma consciência, pois eles somente são um enquanto consciência: é a criança, na qual eles se conhecem como em uma única consciência (*in welchem sie sich als in Einem Bewußtsein*) enquanto Uno, e justamente nisso como suspensos; e eles veem (*anschauen*) nela este seu ser-suspensão (*Aufgehobenwerden*). Eles se conhecem nela [...] como unidade que veio-a-ser (*als gewordne Einheit*) (Hegel, 1986, p. 213).

Se o amor e o casamento formam o meio termo entre os indivíduos, é somente na criança que este “termo médio” se revela, enquanto consciência que é unidade das consciências, em seu caráter genuíno, a existência plena do elemento consciente-de-si na alteridade dos pais, existência na qual eles mesmos se veem ao resgatar sua oposição extrema de termo separado. A tese geral de Hegel a respeito da duplicidade do *medium*, compreendida no horizonte de sua exposição da potência da família, é considerada como intuição dos pais de seu ser-suspensão na criança enquanto existência objetiva de sua unidade, o que conduz às suas interessantes colocações sobre a educação e seu papel como nexos formativo da individualidade. “Essa unidade que veio-a-ser é ela mesma uma consciência e, na verdade, uma consciência na qual o ser-suspensão dos pais se intui (*sich anschaut*), ou seja, ela é uma consciência na qual vem a ser a consciência dos pais. Em outras palavras, os pais têm de educá-la (*erziehen*)” (Hegel, 1986, p. 213).

A tese de que os pais veem na criança sua própria suspensão, pelo que a formam e educam a fim de elevá-la ao nível de sua própria consciência, “produzindo sua própria morte”, é extremamente importante para uma apreciação, em termos de uma teoria dos processos de individualização e socialização, da teoria hegeliana da dissolução ética da família, bem como para a passagem à sociedade civil – que, mesmo no sistema maduro, pode ser ainda considerada como a permanente reposição de uma incessante luta por reconhecimento de indivíduos emergentes do solo afetivo da família. “O processo da individualidade é um configurar (*Gestalten*), e aquele que aqui consome em si a figura que vem-a-ser é a individualidade que vem-a-ser” (Hegel, 1986, p. 213). Entretanto, deve ser compreendida no sentido em que a criança se forma, por sua vez, a partir de uma “objetividade consciente”

¹⁵ “Este vínculo (Band), enquanto vínculo no qual [está] a totalidade da consciência de cada um, é justamente por isso sagrado, distanciando-se do conceito de um contrato, como se quis considerar o casamento” (Hegel, 1986, p. 213).

que é a própria consciência dos pais, dela se nutre como condição de sua plena individualização.

Por conseguinte, a tese de que os pais produzem seu colapso na medida em que educam a criança tem sua compreensão orientada pela função individualizante que Hegel atribui ao nexos intersubjetivo da vida afetiva da família: um ambiente intersubjetivo que se caracteriza, enquanto elemento formador da individualidade, por seu papel inclusivo e participativo. Hegel parece então fundamentar a compreensão segundo a qual a formação de consciências singulares independentes depende de nexos sociais prévios à sociedade civil e que se compõem de elementos participativos na formação da individualidade.

Ao educá-la, eles põem nela a consciência deles que veio-a-ser (*ihr gewordenes Bewußtsein*) nela, e produzem sua [própria] morte ao vivificá-la até a consciência (*es zum Bewußtsein beleben*), com o que a consciência dos pais realiza sua reflexão em si mesma, a vacuidade da singularidade absoluta e, enquanto consciência que veio-a-ser, torna-se natureza inorgânica, a cuja totalidade o ser humano enquanto criança se eleva (Hegel, 1986, p. 213).

Na medida em que os filhos são considerados a objetivação do saber-se no outro, a existência deste mesmo saber como consciência na qual os pais se veem a si mesmos enquanto gênero humano, a relação entre pais e filhos, especialmente a formação das consciências pela educação, é compreendida como o necessário “aprofundamento” da relação de conhecer-se a si mesmo no outro que estrutura a relação afetiva, uma experiência de “vacuidade da singularidade absoluta”, de descentramento da perspectiva egocêntrica “no interior do quadro familiar de expectativas recíprocas e normativas de comportamento” (Habermas, 1999, p. 205). Para a consciência em formação, “a consciência dos pais é sua matéria, às custas da qual ela se forma. Eles são para ela um obscuro e desconhecido pressentir (*Ahnen*) de si mesma, eles suspendem seu simples e ensimesmado ser-dentro-de-si (*sein einfaches und gedrungenes Insichsein*). O que eles dão a ela, eles o perdem; nela eles falecem, pois o que eles dão a ela é sua própria/consciência” (Hegel, 1986, p. 213-214) Na relação de formação e interação educativa no interior da família, pela qual a criança se revela o “meio consciente” da intuição recíproca, o descentramento significa, para os pais, uma contraposição aos filhos na forma de uma subordinação da singularidade própria à consciência que se forma, a experiência propriamente ética de descentramento de seu eu “ensimesmado”. “Nesta perspectiva, os parceiros se reconhecem, ao mesmo tempo, como membros de uma comunidade particular, como pertencentes a uma família, na qual se cristalizam direitos e deveres concernentes a funções da socialização (‘educação da criança’) e da reprodução material (‘bem-da-família’)” (Habermas, 1999, p. 205). Neste sentido, do ponto de vista da “existência ética” dos indivíduos, ambos os lados se põem em um processo recíproco de formação, cujo produto é uma consciência essencialmente supraindividual. “Com isso, na família, a totalidade da consciência é o mesmo que algo que vem-a-ser para si mesmo. O indivíduo vê a si mesmo no outro. O outro é o mesmo todo da consciência, e ela tem sua consciência no outro, no produzido” (Hegel, 1986, p. 214-215). Por conseguinte, na interação familiar, é a própria consciência que se ergue, para Hegel, à sua totalidade própria, como uma consciência que devém para si mesma. “A consciência se torna uma tal consciência que põe em si uma outra consciência. Na educação se suprime a unidade sem-consciência (*die bewußtlose Einheit*), esta [unidade] se desmembra em si, ela se torna consciência formada (*wird zum gebildeten Bewußtsein*)” (Hegel, 1986, p. 213).

Individualização como formação de capacidades prático-teóricas

Se, por um lado, sob a perspectiva dos pais, a educação deixa ver, em uma antecipação da existência ética dos indivíduos, o descentramento ético da consciência singular; por outro lado, a perspectiva da criança, a qual coincide com a formação da consciência para a totalidade que se tornará absolutamente excludente na luta por reconhecimento, deixa ver o papel sistemático assumido pela potência da família em relação às potências anteriores. “Até aqui, para a consciência, era o outro, enquanto ela mesma, contraposição absoluta, um puramente outro; aqui a consciência se tornou para si mesma um outro: para os pais, a criança; para a criança, os pais. E a educação da criança consiste em que a consciência posta para ela como uma outra que não ela se torne sua própria [consciência]” (Hegel, 1986, p. 213). Eis por que Hegel pretende que o processo de formação da criança seja, em face da idealidade teórica indiferente da razão formal e da “singularização absoluta” da consciência que se eleva à independência no “desejo refreado”, a unidade da consciência teórica e prática. “Para a consciência ativa que até aqui estava na oposição, é superada a própria oposição, ao ser o outro lado, posto até aqui como o lado não consciente, ele mesmo uma consciência [...] a consciência se produz para si mesma como identidade do interior e do exterior” (Hegel, 1986, p. 214). Como com isso, segundo Hegel, a consciência alcança a efetivação imediata de sua estrutura essencial, de ser imediatamente o contrário de si mesma, a consciência atinge, na família, sua totalidade. A totalidade da família é a efetivação apenas imediata da estrutura da consciência justamente porque não se trata ainda com ela de uma totalidade extensiva, mas uma totalidade apenas intensiva e particular. O reconhecimento é o movimento pelo qual esta totalidade intensiva, alcançada como ponto culminante do processo prático, se amplia na forma do autoconhecimento em toda outra totalidade, o que representa o desenvolvimento da aptidão fundamental para a vida ética.

Bastante ilustrativa é também a maneira como a formação da consciência na educação se conecta com os tópicos desenvolvidos na potência teórica, especialmente com a articulação linguística prévia da cognição. Aparentemente os temas parecem sem ligação, na medida em que na “potência teórica, ela se tornou para nós uma [consciência] absolutamente singular na racionalidade formal” (Hegel, 1986, p. 213), enquanto que, na formação, “a consciência é [...] o devir de uma outra consciência nela” (Hegel, 1986, p. 214). Entretanto, esclarece Hegel, na formação da consciência é a própria relação da mesma com o mundo enquanto cognição que se modifica, já que, a rigor, não há aqui simplesmente um meio entre a consciência e seu outro, mas antes a alteridade já é também consciência. “O mundo não chega até esta consciência enquanto um devir, como até agora, na forma absoluta de um exterior (*eines Äußern*), mas trespassado pela forma da consciência” (Hegel, 1986, p. 214). Esta pré-articulação do mundo pela própria consciência dos pais tem um significado interessante, pois na educação já foi decididamente rompido o âmbito da cognição solitária, e a consciência em formação se nutre, na verdade, de um saber previamente articulado em um duplo sentido. Em um sentido próximo, porque “a natureza inorgânica dela é o saber (*Wissen*) dos pais, o mundo é de antemão um [mundo] preparado, e a forma da idealidade é o que chega até a criança” (Hegel, 1986, p. 214). Em um sentido remoto, pois o “meio” linguagem revelou a articulação linguística prévia da cognição.

A formação (*Bildung*) do mundo em linguagem está em si presente (*ist an sich vorhanden*). Tal como o devir da razão e do entendimento, ela recai na educação, ela existe para a consciência que devém (*für das werdende Bewußtsein*) enquanto mundo ideal,

enquanto sua natureza inorgânica; e ela não tem de se desvencilhar desta maneira da natureza, mas sim de encontrar para a idealidade da mesma a realidade, de procurar para a linguagem o significado, que está no ser. Este é da mesma maneira para a mesma [consciência], ele permanece somente como que a/atividade formal do relacionar dos mesmos, que já são, uns aos outros (Hegel, 1986, p. 226-227).

Portanto, é na educação e para a consciência que vem a ser que se revela verdadeiramente a pré-estruturação linguística da experiência cognitiva. Em um sentido ontogenético, a abstração da potência teórica, razão e entendimento são formados concretamente, isto é, à parte do processo “abstrato” descrito na potência teórica, sem a necessidade de que o sujeito cognoscente rompa sua relação de imersão com o mundo circundante, justamente porque seu mundo circundante já é “idealizado” e estruturado linguisticamente pela consciência dos formadores. A concretude da atitude cognitiva em um sentido ontogenético, reduzida a uma “atividade quase formal de relacionar”, reside apenas no restabelecimento da referência, previamente estruturada, entre linguagem e objeto, entre idealidade e realidade. “Vindo o mundo, enquanto este mundo ideal, até a criança, então é a tarefa desta consciência encontrar o significado, a realidade deste ideal, como o ideal existe. Ela tem de realizar este ideal” (Hegel, 1986, p. 214). A “relação da consciência” se inverte, pois antes consciência singular e mundo se contrapunham como idealidade e realidade, enquanto que “aqui a consciência é o singular, e o outro lado de sua oposição é o ideal, um mundo, tal como ele é na consciência” (Hegel, 1986, p. 214). A consciência ativa que fecha a potência prática exercia-se como “atividade absolutamente contraposta” (Hegel, 1986, p. 214), ao passo que, para a criança enquanto consciência que vem a ser, dissolve-se a contradição entre o mundo real e o mundo ideal “ao pôr idealmente o lado real, para ela não consciente, e realizar o lado consciente, o [lado] ideal dos pais [...] Ela unifica ambos e é, primeiramente, uma consciência que veio-a-ser ela mesma. Ela supera da mesma forma o exterior, na medida em que supera a interioridade, a idealidade: ambos existem para ela como um exterior” (Hegel, 1986, p. 214).

Referências

- HABERMAS, J. 1974. Arbeit und Interaktion: Bemerkungen zu Hegels Jenenser “Philosophie des Geistes”. In: G. GÖHLER, *Frühe politische Systeme*. Frankfurt am Main, Ullstein.
- HABERMAS, J. 1988. Individuierung durch Vergesellschaftung. In: J. HABERMAS, *Nachmetaphysisches Denken*. Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- HABERMAS, J. 1999. Wege der Detranzendentalisierung: Von Kant zu Hegel und zurück. In: J. HABERMAS, *Wahrheit und Rechtfertigung: philosophische Aufsätze*. Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- HEGEL, G.W.F. 1986. *Jenaer Systementwürfe I*. Hamburg, Felix Meiner.
- HONNETH, A. 1992. *Kampf um Anerkennung: Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 301 p.
- KIMMERLE, H. 1970. *Das Problem der Abgeschlossenheit des Denkens: Hegels “System der Philosophie” in den Jahren 1800-1804*. Bonn, H. Bouvier, 330 p.
- LIMA, E.C. 2006a. *Direito e intersubjetividade: eticidade moderna em Hegel e o conceito fichteano de reconhecimento*. Campinas, SP. Tese de Doutorado. UNICAMP, 293 p.
- LIMA, E.C. 2006b. Eticidade e intersubjetividade: notas acerca da influência da filosofia social de Fichte sobre Hegel. In: A. BAVARESCO; M.M. SILVA (org.), *Filosofia, reconhecimento e direito*. Pelotas, Ed. Universidade de Pelotas, p. 13-65.
- LIMA, E.C. 2007b. Intersubjetividade, direito e educação: Sobre a leitura hegeliana do Direito Natural de Fichte. *Dois Pontos*, 2:11-54.
- LIMA, E.C. 2008b. Movimento da consciência e eticidade: para uma localização do Systementwurf 1803/04. *Revista de Filosofia*, 20:151-182.

- LIMA, E.C. 2008e. O Fragmento 22 dos Jenaer Sytementwürfe (1803/04): apresentação e tradução. *Revista Eletrônica de Estudos Hegelianos*, 5:75-98.
- PINKARD, T. 1994. *Hegel's Phenomenology: The Sociality of Reason*. Cambridge, Cambridge University Press, 451 p.
- SCHNÄDELBACH, H. 2000. *Hegels praktische Philosophie: Ein Kommentar der Texte in der Reihenfolge ihrer Entstehung*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 393 p.
- SIEP, L. 1979. *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie*. Freiburg/München, Alber, 378 p.
- WILDT, A. 1983. *Autonomie und Anerkennung: Hegels Moralkritik im Lichte seiner Fichte-Rezeption*. Stuttgart, Klett-Cotta, 445 p.

Submitted on September 28, 2010

Accepted on July 4, 2011