

# Identidade e normatividade em Fichte e Hegel

Christian Klotz

Universidade Federal de Santa Maria

E-mail: klotz.chr@googlemail.com

**Resumo:** O propósito do artigo é reconstruir a vinculação, defendida por Fichte e Hegel, entre a identidade consciente do agente e a sua orientação por normas consideradas como categoricamente válidas. É através da idéia dessa vinculação que Fichte e Hegel pretendiam manter e aprofundar a concepção kantiana de autonomia. Enquanto Fichte introduziu a concepção de identidade normativa no quadro de uma teoria da moralidade individual, Hegel a transformou numa concepção de identidade ética, que tem como fundamento a prática normativa da comunidade. Defende-se que Hegel, como consequência disso, estabeleceu uma relação mais estreita entre identidade e reconhecimento do que Fichte, que primeiro introduziu a concepção de reconhecimento na filosofia pós-kantiana.

**Palavras-chave:** identidade; normatividade; reconhecimento.

**Abstract:** The article aims at reconstructing the connection between the agent's conscious identity and his orientation through categorically valid norms, as it is established in Fichte and Hegel. It is through this connection that Fichte and Hegel wanted to develop further the kantian idea of autonomy. While Fichte introduced the conception of normative identity within the framework of a theory of individual morality, Hegel transformed this idea in his conception of ethical identity, which is founded on society's normative practice. It is argued that Hegel, as a consequence of this, established a closer relation between identity and recognition than Fichte, who first introduced the conception of recognition in post-kantian philosophy.

**Keywords:** identity; normativity; recognition.

Na sua filosofia crítica, Kant estabeleceu dois princípios como fundamentais para a racionalidade humana: a identidade do “Eu penso”, este sendo o “ponto mais alto” na fundamentação do conhecimento *a priori*; e o imperativo categórico como princípio da autonomia moral. Esses princípios são concebidos como irredutíveis, cada um sendo constitutivo para seu domínio. É uma consequência dessa concepção que a função da identidade consciente como princípio permanece delimitada ao contexto da filosofia teórica. De acordo com isso, a explicitação da nossa identidade como agentes, e das suas condições, não tem um papel basilar na ética kantiana. No entanto, essa delimitação do papel da identidade como princípio ao contexto teórico logo não foi mais aceita na filosofia pós-kantiana. Pois parecia que o conceito de autonomia, central na ética kantiana, envolveria uma referência implícita à identidade do sujeito prático como sendo mais fundamental – uma lei auto-imposta tem que ser uma lei que é inseparável da nossa identidade como seres racionais. Assim, Fichte já cedo adotou o projeto de fundar o dever moral na identidade do sujeito e, com isso, de estabelecer uma vinculação intrínseca entre identidade e normatividade moral.

Com isso, Fichte colocou a fundamentação da ética numa nova base, partindo da concepção do sujeito que constitui sua identidade através do modo como se refere a si mesmo. Levantam-se nesse novo projeto de fundamentação ao menos duas questões. Primeira, qual é o conceito de identidade que serviria como fundamento da normatividade moral? E, segunda, como é que se deve entender a ligação entre identidade, no sentido pressuposto, e a normatividade? Essas questões serão abordadas na primeira parte do que se segue. Levar-se-á em conta o fato de que o projeto de Fichte percorreu um desenvolvimento tal que sua resposta a essas questões não foi sempre a mesma. Para isso, considerar-se-á sua posição nas *Preleções sobre a destinação do douto*, de 1794, e na *Doutrina dos costumes*, de 1789, numa abordagem comparativa. Na segunda parte desta contribuição a posição de Hegel será considerada. Mesmo que esta

seja oposta à ética de Fichte em questões importantes, sua concepção da eticidade pode ser entendida como uma transformação da idéia fichteana de uma vinculação intrínseca entre identidade e normatividade. Para reconstruí-la será necessário levar em conta sua relação com outra tese, introduzida por Fichte e depois adotada por Hegel: a da interpersonalidade como condição da formação de identidade. O modo como Hegel reforça essa idéia ao introduzir a concepção de uma identidade essencialmente social estará em foco na segunda parte desta contribuição. Abordar-se-á, então, no que segue, o “triângulo” de identidade, normatividade e interpersonalidade em Fichte e Hegel.

### A descoberta da identidade prática em Fichte

Fichte defendeu a tese de uma vinculação intrínseca entre identidade e normatividade, pela primeira vez, nas suas *Preleções sobre a destinação do douto*.<sup>1</sup> Essas foram as primeiras preleções públicas de Fichte em Iena, proferidas no mesmo semestre em que ele apresentou, na sua preleção privada, o *Fundamento da Doutrina da Ciência* (1794/95).<sup>2</sup> Mesmo que elas sejam de caráter popular, a doutrina da subjetividade como princípio absoluto, apresentada paralelamente no *Fundamento*, entra na argumentação das *Preleções*. Isso se pode dizer em particular da abordagem sobre a “Destinação do homem em si”, com a qual as preleções começam (Fichte 1971, p. 3ss). Segundo Fichte, essa abordagem tem que partir da essência do homem enquanto ser racional, que é independente das influências externas causadas por objetos ou pela convivência com outros. Obviamente, a essência do homem concebida assim isso não pode ser entendida por meio de uma investigação empírico-antropológica. Em vez disso, Fichte volta-se para a “forma do eu puro” que, segundo a

1 No que se segue referidas como *Preleções*, e citadas em traduções minhas com o número de página na edição do texto original (Fichte 1971).

2 Uma tradução dessa obra encontra-se em Fichte (1984, p. 35-176).

Doutrina da Ciência, subjaz à consciência empírica do homem (Fichte 1971, p. 6-7). Esta consiste no caráter autoconstitutivo do sujeito. A subjetividade como tal constitui-se pela sua auto-referência espontânea. Nisso consiste seu modo de ser particular. É nesse contexto que Fichte introduz nas *Preleções* o conceito de identidade – a identidade do homem consiste na sua natureza como sujeito que se funda por si mesmo. Assim, Fichte entende por “identidade” a essência interna, que constitui o modo de ser particular de algo – aquilo que o torna um ente deste tipo e não de um outro. Obviamente, temos que distinguir a identidade, assim entendida, da identidade numérica de um indivíduo.

A principal tese de Fichte na primeira parte das *Preleções* é que a identidade do homem como sujeito dá origem a uma exigência à qual ele está essencialmente submetido. Essa exigência resulta do fato de que o homem se encontra, na sua existência empírico-concreta, afetado por diversas determinações que não estão fundadas nele mesmo, mas em algo outro. Seu ser fatural não corresponde à sua identidade como sujeito, que consiste no seu caráter autofundador. É em virtude dessa divergência entre identidade e faticidade que o homem está submetido a uma exigência – a saber, ao dever de submeter suas determinações ao seu caráter autoconstitutivo, isto é, de maximizar a autodeterminação. Essa exigência inclui, segundo Fichte, um desenvolvimento moral cujo núcleo consiste em submeter o querer às regras que são adotadas por razões independentes de desejos e circunstâncias dados, expressando assim a identidade autoconstitutiva do agente como sujeito. No entanto, ela envolve mais, a saber, uma modificação da sensibilidade e da natureza de acordo com fins autodeterminados. O todo dos meios necessários para isso, Fichte chama de “cultura” (ibid., p. 8). A função dessa consiste, portanto, em maximizar a autodeterminação, na liberação de determinações alheias em relação à identidade.

Assim, Fichte defende nas *Preleções* a tese de que há uma ligação intrínseca entre identidade e normatividade, estabelecendo a identidade do sujeito como fundamento de uma exigência à qual o homem está

essencialmente submetido. A identidade não é em si normativa, mas consiste no modo de ser que caracteriza a subjetividade como tal: seu caráter autoconstitutivo. Esse dá origem à norma de maximizar a auto-determinação ao ser relacionado com a perspectiva da nossa existência factual-empírica, cuja determinação é originariamente dada e assim alheia à identidade do sujeito no sentido do seu caráter autoconstitutivo. É a partir disso que surge o imperativo de realizar sua identidade em relação às próprias determinações.

É importante notar que o conceito de identidade, de que parte a argumentação de Fichte nas *Preleções*, explicitamente abstrai do caráter social do homem, não considerando alguma relação do homem com algo outro. Identidade aqui é nada mais do que a essência interna do sujeito. Isso não significa que a interpersonalidade não faz parte da doutrina fichteana acerca da destinação do homem – ao contrário, ela é introduzida como sua condição necessária na segunda parte das *Preleções* (ibid., p. 12ss). No entanto, ela só se torna relevante no contexto da questão como o homem pode *realizar* sua destinação. Na comunidade com outros como seres autodeterminados, o homem experiencia originalmente uma realidade que corresponde a sua identidade, um “reflexo” de si mesmo; e fazer essa experiência é necessário para o homem, na medida em que ele busca ver sua identidade realizada. Nessa concepção, a tese da necessidade do reconhecimento, que Fichte vai introduzir no *Fundamento do Direito Natural* (1796), já está pré-formada. Mas o ponto importante para a presente abordagem é que a concepção fichteana do papel da interpersonalidade nas *Preleções* pressupõe o conceito de identidade; conseqüentemente, o conceito de identidade não é explicitado a partir do contexto social.

No *Sistema da Doutrina dos Costumes*, publicado três anos depois, Fichte expõe a ligação entre identidade e normatividade pela primeira vez dentro do seu sistema próprio, isto é, numa parte da Doutrina da Ciência<sup>3</sup>.

3 Referido no que se segue como *Doutrina dos Costumes*. A obra é citada segundo a edição do texto original com traduções minhas (Fichte 1963).

A exposição dada aqui difere da exposição nas *Preleções* de uma maneira que envolve uma crítica implícita à argumentação anterior. Essa crítica diz respeito ao modo como o imperativo moral foi deduzido nela, a saber, a partir da discordância entre a determinação fatural na qual o homem se encontra e sua essência como sujeito. Segue-se disso, como Fichte objeta agora, a existência de uma *tendência* para superar as determinações alheias. No entanto, isso ainda não significa que podemos falar de um “dever”, de um imperativo no sentido próprio. Pois normatividade pressupõe a liberdade da vontade na pessoa para a qual o imperativo está dirigido. No entanto, a liberdade como condição da forma do imperativo e sua relação com a identidade não tinham sido abordadas nas *Preleções*. É essa abordagem que Fichte pretende desenvolver na *Doutrina dos Costumes* (ibid. 1963, p.31ss). E agora Fichte tem um quadro sistemático para isso – a teoria da reflexão como origem da consciência da liberdade, que ele introduzira pela primeira vez na parte prática da Doutrina da Ciência, de 1795, e que é fundamental para a nova exposição da Doutrina da Ciência que Fichte defendeu a partir de 1796 (ver ibid. 1984, p. 133ss e ibid. 1982, p. 49ss).

Por “reflexão”, Fichte entende o ato pelo qual o sujeito originariamente torna-se um objeto para si mesmo. Esse ato pressupõe que o sujeito já possui uma autoconsciência pré-reflexiva, pois só sob essa condição o sujeito pode reconhecer na reflexão o objeto como idêntico consigo mesmo. Fichte descreve essa autoconsciência pré-reflexiva que é pressuposta na reflexão como uma consciência de si enquanto sujeito do pensamento espontâneo, partindo aqui obviamente da concepção kantiana da “apercepção transcendental”. No entanto, além de destacar o caráter pré-reflexivo da consciência original de si como sujeito pensante, Fichte enfatiza, mais do que Kant, o caráter absolutamente espontâneo do pensamento – ele é uma “agilidade” autodeterminante, não analisável, mas conhecida por ser presente pré-reflexivamente no seu exercício (ibid. 1963, p. 35).

Para a reflexão ser possível, é necessário que o sujeito enquanto objeto nela também seja caracterizado por essa espontaneidade absoluta do pensar, pois só assim o sujeito consciente pode identificar o objeto da sua reflexão consigo mesmo – o que não pensa espontaneamente não pode ser eu. No entanto, por ser objeto, ele tem que ser algo *real* e eficaz no mundo. Assim Fichte conclui que a reflexão só é possível à medida que o sujeito se concebe nela como uma causa cuja eficácia surge de um pensamento espontâneo. À autodeterminação absoluta do pensamento subjaz a sua causalidade – ou, como Fichte expressa esse ponto, o “conceito do seu ser real ... antecede ao ser real”. Sem isso, eu não poderia entender meu ser real como “meu”, como o de um sujeito que originariamente, isto é, pré-reflexivamente, é caracterizado por pensamento espontâneo (ibid. 1963, p. 35).

Segundo Fichte, isso significa que o sujeito, necessariamente, se entende na reflexão como *livre*. O conceito de liberdade introduzido com isso baseia-se na imagem do pensamento como absolutamente autodeterminante. O agir baseia-se numa autoprojção no pensamento que é absolutamente espontâneo, não sendo como tal restringido por alguma regra ou “essência” do agente. A concepção fichteana lembra aqui o leitor de hoje a doutrina de Sartre acerca da auto-escolha e o primado da existência ante a essência. “Podemos”, diz Fichte:

[...] pensar a liberdade como não estando submetida a alguma lei, mas tendo o fundamento da sua determinação só em si mesmo, e assim temos que pensar ela, se queremos pensá-la adequadamente, pois a essência dela consiste no conceito, mas o conceito é absolutamente indeterminável por algo fora de si. (Ibid. 1963, p. 53)

Assim, à medida que somos livres, não possuímos alguma identidade no sentido de uma determinação que é essencial para nós; como sujeitos livres, podemos distanciar-nos de qualquer determinação e lançar-nos em autoproyetos alternativos. Nesse ponto, Fichte levanta a questão em que sentido nos podemos estar conscientes de uma identidade. É essa a questão com a qual a normatividade entra na argumentação

da *Doutrina dos Costumes*. A identidade de um ser livre não pode consistir num “ser”, isto é, numa determinação dada independentemente da sua autodeterminação, mas só num “dever-ser”, isto é, no fato de que o sujeito se considera submetido à exigência de realizar-se como um ser de certo tipo. Um ser livre tem uma identidade no sentido de que se concebe como um ser que deve ser algo determinado. Só assim a identidade é compatível com a liberdade, só assim pode-se pensar uma determinação como essencial de uma maneira que preserva o caráter autodeterminado do sujeito (ver Fichte 1963, 54-55). Com isso, Fichte dá um passo importante na investigação da relação entre identidade e normatividade: a identidade consciente é essencialmente normativa; ela consiste numa autoconcepção normativa, num “devo ser tal-e-tal”. Agora, a identidade não é mais concebida como fundamento da normatividade, mas ela mesma é normativa. Fichte antecipa assim o conceito de “identidade normativa”, que tem um papel central em discussões éticas contemporâneas (Frankfurt 1993 e Kosgaard 1996).

A idéia de uma identidade normativa por si não diz nada sobre o modo específico como pessoas se orientam pela concepção de um dever que é essencial para elas. E, segundo Fichte, não é possível dizer que existe uma determinada norma que necessariamente é válida para todos, independentemente do modo como pessoas concebem (ou “projetam”) a si mesmos. O conceito de autonomia, na leitura fichtiana, diz exatamente isso: que normas só serão válidas para pessoas em virtude da sua autodeterminação. Com isso, Fichte vincula a autonomia à autodeterminação de uma maneira que não se encontra em Kant. Assim, ele defende que o princípio da moralidade se torna uma lei para o ser livre só na medida em que este reflete sobre o princípio e se submete a ele livremente, “isto é, torna-o espontaneamente a máxima suprema de todo o seu querer” (Fichte 1963, p. 55). Assim, parece que identidades normativas muito diferentes, e entre elas até heterônomas, são igualmente possíveis. Uma pessoa pode projetar-se de modo tal que é essencial para ela tornar-se

um membro bem adaptado de uma comunidade fiel às suas tradições ou submetida aos mandamentos divinos.

No entanto, mesmo que tais identidades sejam possíveis, Fichte pretende mostrar que a autoconcepção moral pode ser estabelecida como a mais adequada. Isso já se mostra pelo título da primeira parte da *Doutrina dos Costumes*: “Dedução do princípio da moralidade”. O passo decisivo nessa dedução baseia-se na concepção do modo de ser que nos caracteriza como sujeitos, segundo a qual um sujeito é essencialmente autoconstitutivo. Nisso se baseia nossa existência como seres autoconscientes, e cada autoconcepção enquanto auto-imposta. Portanto, argumenta Fichte, quem se orienta por uma autoconcepção heterônoma não se dá conta do que está fazendo, a saber, determinar-se a si mesmo. Quem se concebe de um modo heterônomo escolhe-se como não sendo autodeterminado. Sua orientação, mesmo que não seja em si inconsistente, é incoerente, na medida em que contradiz suas próprias condições, isto é, a sua origem numa autodeterminação espontânea. Essa incoerência, esse não-se-ver só pode ser evitado se o agente pensar-se como uma pessoa que deve agir de um modo autodeterminado. Assim, a única identidade normativa apropriada consiste em entender-se como alguém que deve agir autodeterminadamente. E nessa exigência Fichte vê o princípio da moralidade (1963, p. 50-51).

Obviamente, esse resultado corresponde à concepção da norma que constitui o “destino” do homem nas *Preleções*. Pode-se levantar aqui a questão se isso é uma caracterização suficiente do princípio da moralidade. Mas o importante para a abordagem presente é o resultado de que a idéia da identidade normativa torna-se, em Fichte, o princípio da fundamentação da moralidade. Esta sendo decididamente não-essencialista: não se pode dizer, segundo Fichte, que nós temos uma determinada identidade independentemente na nossa autoconcepção. Assim, Fichte percebe as implicações e problemas que resultam do conceito moderno de autodeterminação em relação à noção de identidade.

Assim como a concepção da destinação do homem em si nas *Preleções*, a dedução fichteana do princípio da moralidade ainda não envolve alguma referência às relações interpessoais. No entanto, isso não significa que Fichte não reconhece o papel essencial da interpersonalidade na realização do que o princípio da moralidade exige. Como já mencionado, no seu direito natural, Fichte defende a tese da necessidade de relações interpessoais, do “pedido” e do reconhecimento mútuo, para a formação da consciência de si, sendo essas condições que possibilitam a consciência da liberdade. Com isso, Fichte introduziu a interpersonalidade como assunto da filosofia transcendental (ver *ibid.* 1967, p. 33ss). No entanto, o conteúdo próprio, isto é, a determinação da normatividade e da identidade constituem-se, segundo Fichte, pela autodeterminação espontânea do sujeito. O papel da interpersonalidade consiste em possibilitar sua realização, mas não em fundar o conteúdo da identidade normativa. Isso fica claro pelo papel do conceito de consciência moral, que é central na teoria fichteana da aplicação do princípio da moralidade: a consciência fornece uma evidência imediata do indivíduo sobre o que ele deve, categoricamente, fazer aqui e agora. Na consciência, manifesta-se seu caráter de ser o sujeito que não é determinado por algo fora de si. Conforme Fichte, a atitude moral concretiza-se essencialmente numa comunidade de sujeitos morais, mas o conteúdo específico – as exigências concretas da moralidade – não é mediatizado pelas relações interpessoais. Assim, não surpreende que a questão da justificabilidade intersubjetiva de decisões feitas na base da própria consciência, e a possibilidade de conflitos entre tais decisões de pessoas diferentes, sejam discutidas apenas insuficientemente na ética fichteana.

## Identidade e eticidade em Hegel

Mostrou-se que dois passos dados por Fichte destacam-se no desenvolvimento do seu pensamento ético: primeiro, ele introduziu o

conceito de identidade normativa; e, segundo, levou em conta o contexto interpessoal que possibilita a formação dessa identidade. No entanto, Fichte ainda não chegou a conceber a determinação, isto é, o *conteúdo* da identidade normativa como sendo de origem social. Em vez disso, o conteúdo determinado da orientação moral, segundo Fichte, forma-se espontaneamente na consciência do indivíduo, que fixa seu próprio papel no desenvolvimento moral da humanidade. Esse terceiro passo – o de conceber a identidade normativa como surgindo, a respeito do seu conteúdo, do contexto social – foi dado por Hegel. Na *Fenomenologia do Espírito*, isso se expressa na passagem da crítica da idéia moderna da razão autônoma para a “eticidade”, isto é, a prática normativa de uma sociedade, que segundo Hegel possibilita a formação de uma determinada orientação do agir (ver Hegel 2003, p. 304ss). Segundo Hegel, a concepção moderna de uma razão autônoma universal, que cada um possui, não consegue – contra sua intenção – tornar inteligível a possibilidade de uma determinação válida da vontade por si mesma. De acordo com Hegel, normas determinadas só podem ser estabelecidas pela prática normativa da sociedade, sua “eticidade”. Assim, a identidade normativa da pessoa só pode desenvolver seu conteúdo determinado dentro da prática estabelecida de uma sociedade, cujas normas Hegel, por isso, descreve como a “substância” dos indivíduos.

Hegel enfatiza que esse passo não significa o abandono da idéia de autonomia e, com isso, a volta para uma ética heterônoma. É verdade que as normas da sociedade são anteriores ao indivíduo e, nesse sentido, um “ser” que esse “encontra”. No entanto, Hegel defende que mesmo assim as normas não são algo “alheio” ao indivíduo, pois as normas da comunidade são fornecedoras de identidade, fundando a autoconcepção dos indivíduos (ver *ibid.*, p. 301-302). Mostra-se aqui que o conceito de identidade normativa é um elemento essencial da concepção hegeliana de eticidade. Só na medida em que uma prática normativa é fonte de identidade e, como Hegel diz, a substância ética é ao mesmo tempo o “si” dos indivíduos, pode-se falar de eticidade. É isso o que garante que

os indivíduos não se experienciam como submetidos às normas e valores da sociedade como autoridades externas, mas estão de acordo com sua autoconcepção ao orientar-se por elas. No entanto, deve-se também dizer que isso *per se* não é suficiente para defender a concepção de Hegel contra a objeção de que ela deixa espaço para formas de heteronomia. Pois se deve também perguntar como é que a identificação dos indivíduos com as normas sociais surgem, sua “autoconcepção”. Na medida em que isso acontece por meio de manipulação ou doutrinação, nós consideraríamos os indivíduos como determinados de modo heterônomo, mesmo que eles sejam capazes de se distanciar das normas sociais. Assim, parece necessário complementar o conceito hegeliano por uma concepção das condições de uma formação genuinamente ética da identidade normativo-social.

A tese hegeliana de que identidade é essencialmente social tem conseqüências notáveis para o conceito de identidade. Pois segundo essa tese, a determinação da identidade não pode ser separada da referência a outros como integrantes da mesma prática normativa. Assim, a identidade não pode ser compreendida só na base da constituição interna da pessoa como sujeito, mesmo que essa esteja numa condição necessária de uma identidade normativa. Em vez disso, a identidade é intrinsecamente vinculada ao comportamento dos outros, pelo qual as normas são determinadas e estabelecidas. Com isso, Hegel abandona a idéia, ainda presente em Fichte, de que identidade deve ser concebida sob abstração das relações de uma entidade com outras, sendo algo puramente interno. Hegel chegou a esse resultado já cedo, antes de desenvolver a concepção fenomenológica do “espírito”. Assim, nos seus manuscritos da fase de Frankfurt (1796-1800), o conceito de amor torna-se o conceito norteador para a compreensão da religião, que Hegel antes – seguindo a teologia moral de Kant – interpretara nos termos da ética kantiana. Adotando idéias do seu amigo Hölderlin, Hegel descreve o amor como uma unidade de pessoas na qual o indivíduo adquire sua identidade pelo modo como se relaciona com o outro. E se Hegel chama isso um “milagre que não podemos compreender”, o milagre consiste na superação da separação entre

identidade e relações com os outros que parece conceitualmente necessária se a identidade é concebida como puramente intrínseca e independente de relações com algo outro (ibid. 1978, p. 360). A análise da identidade social, não mais nos termos da concepção de amor como unidade, mas nos termos da eticidade, introduzida posteriormente, pretende fornecer uma concepção positiva desse fato. O núcleo dessa consiste na idéia de que a identidade ética é constituída por uma autoconcepção, na qual o agente se compreende como membro de uma comunidade de pessoas orientadas pelas mesmas normas. Assim, ela é essencialmente social e, no seu conteúdo, inseparável do agir dos outros.

A concepção hegeliana da identidade social como sendo “ética” pressupõe que os outros, com os quais a identidade é essencialmente vinculada, orientem sua vida pelas mesmas normas ou valores. Conseqüentemente, Hegel liga o conceito de “reconhecimento”, introduzido originalmente por Fichte, à noção da *unidade* dos indivíduos que realizam a mesma “substância” ética. Assim, parece que o conceito de identidade social exige a concepção de uma sociedade altamente homogênea. À medida que planos de vida individuais estão em primeiro plano e as normas geralmente reconhecidas reduzem-se a um quadro formal dentro do qual estes se realizam, a identidade social no sentido hegeliano perde seu campo. Hegel interpretou o surgimento do direito “abstrato” privado romano nesse sentido (ibid., p. 331ss). No entanto, essa perda de eticidade não significa meramente um acidente histórico, mas, segundo Hegel, um processo necessário da formação de uma estrutura de reconhecimento mais complexa: o reconhecimento não pode ser delimitado ao “si geral”, ao outro como integrante da sociedade definida por certas normas; também o indivíduo como tal deve ser reconhecido. Hegel acredita na possibilidade de combinar essa exigência com a concepção da identidade ético-social, aparentemente, já na *Fenomenologia*. E ele abordou essa idéia sistematicamente na sua filosofia do direito. No entanto, as opiniões sobre o sucesso do projeto hegeliano de unir o reconhecimento

do indivíduo como tal com a idéia da substância ética, e a identidade fundada nela – o projeto de “suprassumir” a primeira na segunda – são divergentes.

## Referências

- Fichte, Johann G. 1984: *A Doutrina da Ciência de 1794 e Outros Escritos*. Seleção e tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo, Abril Cultural.
- 1963: *Das System der Sittenlehre nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre* (1798). Hamburg, Meiner.
- 1978: *Der Geist des Christentums. Schriften 1796-1800*. Frankfurt, Ullstein.
- 2002: *Fenomenologia do Espírito*. Tradução de P. Meneses. Petrópolis, Vozes.
- 1967: *Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre* (1796). Hamburg, Meiner.
- 1971: *Von den Pflichten der Gelehrten. Jenaer Vorlesungen 1794/95*. Hamburgo, Meiner.
- 1982: *Wissenschaftslehre nova methodo. Kollegnachschrift K. Chr. Fr. Krause 1798/99*. Hamburg, Meiner.
- Frankfurt, Harry 1993: “On the Necessity of Ideals”. In: Noam, Gil G. e Wren, Thomas E. (org.) 1993.
- Korsgaard, Christine 1996: *The Sources of Normativity*. Cambridge, Cambridge U. Press.
- Hegel, George W. F. 2003: *Fenomenologia do Espírito* (tradução de P. Meneses). Petrópolis, Vozes.
- Noam, Gil G. e Wren, Thomas E. (org.) 1993: *The Moral Self*. Cambridge, Cambridge U. Press.