



**SOFRIMENTO DE INDETERMINAÇÃO**  
UMA REATUALIZAÇÃO DA FILOSOFIA DO DIREITO DE HEGEL

axel honneth

**SOFRIMENTO DE INDETERMINAÇÃO**, de Axel Honneth, consiste na tentativa de superação das dicotomias que se estabeleceram no debate da filosofia política contemporânea em torno das questões de justiça. Uma teoria da justiça deveria satisfazer certas exigências normativas, ou seja, a auto-realização individual deveria ser assegurada por uma estrutura de direitos, liberdades e deveres, mas que não fosse abstratamente deduzida, e sim efetivada num contexto ético intersubjetivamente compartilhado.

O entendimento de Honneth visa dar conta das condições complexas de realização dos ideais de liberdade e igualdade no mundo moderno. Sua teoria está orientada para a proteção dos contextos de reconhecimento recíproco ameaçados, assegurando assim a realização da liberdade em toda sua extensão. É por essa razão que, a partir da "reatualização" da filosofia do direito de Hegel, Honneth desenvolve o núcleo de uma teoria da justiça que visa especificar as condições intersubjetivas de auto-realização individual, pois uma teoria da justiça precisa estar vinculada não a modelos abstratos, mas a uma reconstrução das práticas e condições de reconhecimento já institucionalizadas.

Portanto, *Sofrimento de indeterminação* consiste, por um lado, em uma tentativa de solucionar questões de fundamentação normativa presentes no debate sobre teorias da justiça. A questão da justiça não pode ser tratada como uma dedução de princípios com pretensão universalista transcendentes aos contextos. É preciso, antes, atentar para as condições de auto-realização individual presentes na ordem social de sociedades modernas: a pretensão universal de realização

da liberdade individual já se encontra ancorada nos contextos práticos de interação comunicativa das esferas da eticidade.

Por outro lado, o propósito de fundamentar uma teoria da justiça está necessariamente vinculado à perspectiva da Teoria Crítica, em que se trata de fornecer um diagnóstico do tempo, ou seja, o diagnóstico do “sofrimento de indeterminação” como uma patologia que resulta da realização incompleta ou insuficiente da vontade livre em âmbitos institucionais da sociedade moderna não estruturados conforme a eticidade.

O solo do direito é, em geral, o elemento *espiritual* e o seu lugar mais preciso e o seu ponto de partida é a *vontade que é livre*, assim que a liberdade constitui a sua substância e a sua destinação, e que o sistema do direito é o reino da liberdade efetivada, o mundo do espírito produzido a partir do próprio espírito como uma segunda natureza.

*G. W. F. Hegel*

AXEL HONNETH é professor da Universidade de Frankfurt e, desde 2001, é diretor do Instituto de Pesquisa Social sediado na mesma cidade. Publicou no Brasil o livro *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais* pela Editora 34 (São Paulo, 2003).

Gostaria de proceder na minha tentativa de reatualização, de tal modo a reinterpretar primeiramente a intenção fundamental da filosofia do direito hegeliana e mostrar claramente a utilidade desse texto, sob as premissas teóricas da discussão do presente na filosofia política; tratar-se-á acima de tudo de um esclarecimento atualizador do pensamento que Hegel exprime com sua formulação dificilmente compreendida de que a “idéia” da “vontade livre universal” determina o âmbito total daquilo que devemos chamar de “direito”.

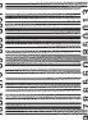
*Axel Honneth*



esfera pública

[www.esferapublicaeditorial.com.br](http://www.esferapublicaeditorial.com.br)

ISBN 978-85-608-3001-3



9 788560 830013

OPRIMENTO DE INDETERMINAÇÃO, de Axel Honneth, consiste na tentativa de superação das dicotomias que se estabeleceram no debate da filosofia política contemporânea em torno das questões de justiça. Uma teoria de justiça deveria satisfazer certas exigências normativas, ou seja, a auto-realização individual deveria ser assegurada por uma estrutura de direitos, liberdades e deveres, as que não fosse abstratamente deduzida, sim eleivada num contexto ético inter-subjetivamente compartilhado.

O empracimento de Honneth visa lidar com as condições complexas de realização das ideias de liberdade e igualdade no mundo moderno. Sua teoria está orientada para a proteção dos contextos de reconhecimento e o cumprimento das condições, assegurando assim a realização da liberdade em toda sua extensão. E por essa razão que, a partir da "realização" da filosofia do direito de Hegel, Honneth desenvolve o núcleo de uma teoria de justiça que visa especificar as condições intersubjetivas de auto-realização individual. É uma teoria da justiça precisa estar vinculada não a modelos abstratos, mas a uma construção das práticas e condições de reconhecimento já institucionalizadas.

Portanto, *Sufrimento de indeterminação* consiste, por um lado, em uma tentativa de solucionar questões de fundamentação normativa presentes no debate sobre teorias da justiça. A questão da justiça não pode ser tratada como uma dedução de princípios em pretensão universalista transcendentes dos contextos. É preciso, antes, atentar para as condições de auto-realização individual presentes na ordem social de sociedades mo-


## SOFRIMENTO DE INDETERMINAÇÃO: Uma reatualização da *Filosofia do direito* de Hegel

Axel Honneth

**SOFRIMENTO DE INDETERMINAÇÃO:**  
Uma reatualização da *Filosofia do direito* de Hegel

Tradução

Rúriion Soares Melo

 esfera pública

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)  
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Honneth, Axel  
Sofrimento de indeterminação: uma reatualização da *Filosofia do direito* de Hegel. / Axel Honneth. São Paulo : Editora Singular, Esfera Pública, 2007.

145 p.  
ISBN: 978-85-60850-01-3  
Título original: *Leiden an Unbestimmtheit: Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie* Reclam, 2001. Tradução de: Rúrion Soares Melo.

CDU: 340.12 CDD: 340.1  
Índices para catálogo sistemático: 1. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich – crítica e interpretação. 2. Liberdade. 3. Ética. 4. Filosofia do Direito. I. Título.

Coordenação Editorial:  
Paulo Todescan Lessa Mattos

Editores:  
Denilson Luis Werle  
Luiz Repa  
Maurício Cardoso Keimert  
Rúrion Soares Melo

Revisão: Paola Morsello  
Editoração eletrônica: Microart – Com. Editoração Eletrônica Ltda.  
Capa: Tatiana Gentil Machado

 esfera pública  
www.esferapublicaeditorial.com.br

© desta edição: Editora Singular

Editora Singular  
Rua José Nobrega Barbosa nº 100  
CEP 02336-090 – São Paulo – SP  
Tel/Fax: (11) 3862-1242  
www.editorasingular.com.br  
singular@editorasingular.com.br

## SUMÁRIO

Introdução: Teoria crítica, teorias da justiça e a “reatualização” de Hegel	7
Denilson Luis Werle e Rúrion Soares Melo	45
I – A <i>Filosofia do direito</i> de Hegel como teoria da justiça	53
1. A idéia da liberdade individual: condições intersubjetivas da autonomia	68
2. O “direito” na <i>Filosofia do direito</i> : esferas necessárias de auto-realização	77
II – O vínculo entre teoria da justiça e diagnóstico de época	81
3. Sofrimento de indeterminação: patologias da liberdade individual	98
4. “Libertação” do sofrimento: o significado terapêutico de “eticidade”	105
III – A doutrina da eticidade como teoria normativa da modernidade	106
5. Auto-realização e reconhecimento: condições para a “eticidade”	124
6. A superinstitucionalização da “eticidade”: problemas da abordagem hegeliana	

## INTRODUÇÃO:

### Teoria crítica, teorias da justiça e a “reatualização” de Hegel

Denilson Luis Werle

Rúriom Soares Melo

Dois passos nos parecem necessários para compreender a tarefa proposta por Axel Honneth em seu livro *Sofrimento de indeterminação*: por um lado, entendemos ser preciso vincular sua obra à tradição de pensamento conhecida como “teoria crítica” (I); por outro lado, é preciso entender a especificidade de sua apropriação, ou melhor, de sua “reatualização” da filosofia hegeliana tanto para o propósito maior de implementar uma teoria crítica da sociedade como para solucionar as dicotomias presentes no debate contemporâneo sobre teorias da justiça (II). Após uma exposição despretensiosa desses dois passos fundamentais, vamos procurar apresentar de que modo Honneth implementa sua “reatualização” da *Filosofia do direito* de Hegel (III).

## I

A tradição da teoria crítica é marcada pela existência de diferentes modelos de teoria crítica, ou seja, diferentes modos de pensar o ancoramento da crítica na realidade social

e diferentes tentativas de crítica imanente, compondo assim um diálogo rico e sempre autocrítico entre os autores que se inscrevem nesta tradição.<sup>1</sup> Desde Max Horkheimer e Theodor Adorno, ela é caracterizada por uma reflexão sobre as potencialidades e limites das diferentes formas de fazer a crítica, isto é, marcada por uma atitude crítica sobre a própria teoria crítica diante das novas exigências colocadas pela tarefa de fazer um diagnóstico das patologias e potenciais emancipatórios das sociedades contemporâneas. Para compreendermos como Honneth encontra-se vinculado a essa tradição, acreditamos ser fundamental, primeiramente, partirmos daquilo que entendemos ser sua tentativa de mostrar que a formulação de uma teoria crítica da sociedade empreendida por Jürgen Habermas gerou novos problemas e não solucionou as aporias em que se encontrava a teoria crítica antes dele.

Desde seus primeiros escritos sobre a dinâmica da esfera pública no capitalismo tardio até os seus escritos mais recentes sobre moral, política e direito, Habermas teve como umas de suas preocupações principais eliminar o que chamou de “déficit da tradição da teoria crítica”, sobretudo os fundamentos normativos da crítica. Para investigar alguns traços de sua proposta, vamos considerar, ainda que seja apenas superficialmente, o que entendemos ser o núcleo da teoria crítica habermasiana, tal como apresentada em sua principal obra, *Teoria da ação comunicativa*.<sup>2</sup>

Um dos problemas centrais expostos no livro consistiu em demonstrar que uma interpretação exclusivamente “instrumental” ou “estratégica” de racionalidade seria inadequada

para os objetivos de uma teoria crítica da sociedade que não aceitasse uma postura resignada e pretendesse oferecer com seus próprios meios uma explicação positiva.<sup>3</sup> Para tanto, o primeiro passo importante consistiu em desenvolver um conceito complexo de racionalidade que não se encontrasse preso nem limitado pelas premissas subjetivistas e individualistas da filosofia do sujeito e da teoria social moderna. Nisso consiste a mudança do paradigma de uma razão centrada no sujeito para o da razão comunicativa. Por isso, o marco categorial e os fundamentos normativos de sua teoria social são desenvolvidos na forma de uma teoria geral da ação comunicativa. Habermas entende por “racionalidade” nossa capacidade para nos comunicarmos, ou seja, nossa capacidade de nos orientarmos numa interação comunicativa por pretensões de validade (sobre a verdade, a justiça normativa ou a veracidade subjetiva) que estão assentadas no reconhecimento intersubjetivo. A ação comunicativa, portanto, está orientada para o “entendimento” e não para a manipulação, e a própria obtenção de um acordo reside na possibilidade de fazer uso de razões capazes de levar a um reconhecimento intersubjetivo dessas pretensões de validade suscetíveis de crítica.

O passo seguinte consiste em construir um conceito de sociedade em dois níveis, integrando tanto o paradigma do “sistema” como o do “mundo da vida”. O conceito de “sistema” diz respeito à razão “instrumental” e corresponde aos âmbitos de reprodução “material” da sociedade, em que se exige que as atividades racionais com “respeito a fins” de todos os indivíduos sejam eficientemente coordenadas. Já o conceito “mundo da vida”

<sup>1</sup> Cf. Nobre, M. A. *teoria crítica*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2004.

<sup>2</sup> Habermas, J. *Theorie der kommunikativen Handlung*. Frankfurt/M., Suhrkamp, 1981. 2. v.

<sup>3</sup> Como é o caso, para Habermas, do diagnóstico e das análises presentes no livro de Horkheimer e Adorno, *Dialética do esclarecimento*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1985.

é introduzido como um complemento necessário do conceito de ação comunicativa, pois esta servirá como meio adequado para a reprodução “simbólica” daquele. Com essa distinção, será possível, por um lado, reconstruir um âmbito de racionalidade autônoma específica do “mundo da vida”, atribuindo-lhe assim um potencial emancipatório. Por outro lado, abordar as patologias sociais com a ajuda desse conceito de sociedade em dois níveis significa interpretá-las como deformações que provêm de perturbações na reprodução do “mundo da vida”. Em outras palavras, Habermas se interessa pelos tipos de patologias que se apresentam quando desequilíbrios sistêmicos geradores de crises, produzidos no sistema econômico e no aparato estatal, se direcionam ao “mundo da vida” e começam a distorcer sua reprodução simbólica. Segundo uma das teses centrais de sua teoria crítica da sociedade, as principais patologias das sociedades contemporâneas decorrem da “colonização” do mundo da vida pelos imperativos sistêmicos.

Ora, para Honneth, a solução que Habermas deu para o déficit da teoria crítica se fez ao preço de novos problemas, ou melhor, acabou por não tratar de um outro déficit que acompanha a teoria crítica desde o trabalho seminal de Horkheimer nos anos 1930.<sup>4</sup> A crítica de Honneth é a de que a teoria social crítica de Habermas, fundamentada na distinção dual entre “mundo da vida” e “sistema” e num conceito mais complexo de razão, ainda que tenha mostrado avanços significativos em relação a Horkheimer e Adorno, não conseguiu superar o “déficit sociológico” da teoria crítica. Déficit sociológico no sentido de que vigora uma concepção de sociedade que tem duas formas

<sup>4</sup> Cf. Horkheimer, M. “Teoria tradicional e teoria crítica”, in *Coleção Os Pensadores*. São Paulo, Abril Cultural, 1987.

de racionalidade e nenhuma mediação entre elas.<sup>5</sup> A crítica de Honneth a Habermas pode ser dividida em dois pontos: a crítica à distinção entre “sistema” e “mundo da vida” e a crítica à intersubjetividade comunicativa orientada para o entendimento, ambas levando à idéia de que falta a Habermas – assim como faltava para Horkheimer – levar em conta a ação social e o conflito social como mediadores necessários.<sup>6</sup>

No primeiro caso, Honneth mostra que a distinção entre “sistema” e “mundo da vida” é ambígua, oscilando entre uma diferença que é meramente analítica e uma real entre esferas sociais de ação diversas. Como vimos, Habermas introduziu essa distinção para elaborar um conceito de racionalidade complexo, em que a razão instrumental passa a ser limitada para não obscurecer as estruturas comunicativas do mundo da vida. Mas, ao fazer isso, Habermas também justificou a racionalidade instrumental como um elemento necessário para a coordenação da ação social e reprodução material em sociedades complexas. E, ao introduzir a tese do desacoplamento entre mundo da vida e sistema, Habermas acabou por ceder demais à teoria dos sistemas.<sup>7</sup> Isso teria impossibilitado Habermas de pensar os próprios sistemas e a sua lógica instrumental como resultado de conflitos sociais permanentes. Como consequência, no modelo habermasiano a

<sup>5</sup> Cf. Honneth, A. *Kritik der Macht*. Frankfurt/M. Suhrkamp, 1989, principalmente caps. 8 e 9.

<sup>6</sup> Cf. a apresentação de Marcos Nobre, “Luta por reconhecimento: Axel Honneth e a teoria crítica”, in Honneth, A., *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. Trad. Luiz Repa. São Paulo, Ed. 34, 2003.

<sup>7</sup> Cf. também McCarthy, T. “Complexity and democracy: The sediments of systems theory”, in *Ideals and illusions: on reconstruction and deconstruction in contemporary critical theory*. Cambridge: The MIT Press, 1993.



dinâmica de transformação e as patologias sociais passam a ser descritas de forma muito abstrata, mecânica e funcional, como processos de racionalização que decorrem de um embate entre imperativos sistêmicos colonizadores e as estruturas intersubjetivas comunicativas do mundo da vida.

No segundo caso, Honneth critica a própria intersubjetividade comunicativa orientada para o entendimento. A dimensão do conflito teria ficado em segundo plano na obra, pois ao invés de ressaltar os conflitos em torno das violações de pretensões de identidade adquiridas na socialização, Habermas entendeu os conflitos como uma violação do “ponto de vista moral” estabelecido segundo regras da linguagem. Na verdade, ambos os argumentos apontam para um núcleo comum, a saber, mostrar que a teoria habermasiana da ação comunicativa estaria ignorando o fundamento social da teoria crítica, ou seja, o conflito social. A base da interação seria antes o conflito e a gramática moral desse conflito consistiria, como veremos, na luta por reconhecimento. “No modelo habermasiano”, segundo Honneth, “torna-se possível explicar como um processo de racionalização comunicativa do mundo da vida pode desdobrar-se historicamente, mas ele não se reflete nas experiências dos sujeitos humanos como um estado moral de coisas”<sup>8</sup>.

Para Honneth, a teoria crítica tem de procurar dar expressão às experiências de injustiça social dos sujeitos. Para desfazer o déficit sociológico, a saída apontada por Honneth é a desenvolver o paradigma da comunicação mais em direção aos pressupostos sociológicos ligados à teoria da intersubjetividade, no sentido de explicitar as expectativas morais de reconhecimento inseridas nos

<sup>8</sup> Honneth, Axel. “The social dynamics of disrespect: situating critical theory today”, in Dews, Peter (org.). *Habermas: a critical reader*. Blackwell Publishers, 1999. p. 328.

processos cotidianos de socialização, de construção da identidade, integração social e reprodução cultural. Portanto, o paradigma da comunicação, para Honneth, teria de ser desenvolvido não nos termos de uma teoria da linguagem, mas a partir das relações de reconhecimento formadoras da identidade. A dinâmica da reprodução social, os conflitos e a transformação da sociedade poderiam ser mais bem explicados a partir dos sentimentos de injustiça e desrespeito decorrentes da violação das pretensões de identidade individual e coletiva.

Com isso, muda o ancoramento da teoria crítica na realidade social: “Os sentimentos de injustiça que acompanham as formas estruturais de desrespeito, representam o fato pré-teórico que a crítica das relações de reconhecimento pode usar para demonstrar sua própria base na realidade social”<sup>9</sup>. A partir disso, também o diagnóstico crítico de nossa época teria de ser deslocado. Em vez de focalizar a tensão entre “sistema” e “mundo da vida”, a perspectiva crítica deveria concentrar-se nas causas responsáveis pela sistemática violação das condições de reconhecimento. O critério para identificar as patologias sociais não residiria mais nas condições racionais da busca por um entendimento livre de dominação, como ocorre em Habermas, mas seria fornecido pelos pressupostos intersubjetivos da formação bem-sucedida da identidade humana, na luta por reconhecimento e suas configurações sociais e institucionais.

Como a apropriação da filosofia de Hegel ajudará a compor os elementos centrais de um novo modelo crítico? Inspirando-se na idéia hegeliana de luta por reconhecimento, Honneth procurou fundamentar uma versão própria da teoria crítica, e, com isso, elaborar uma concepção da mudança e da evolução

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 330.

sociais a partir da relação entre identidade pessoal e coletiva ameaçada e luta por reconhecimento, propondo uma concepção normativa da vida boa a partir do vínculo interno pleno e não distorcido entre identidade pessoal e reconhecimento em diferentes dimensões. Isso será realizado em seu principal livro, *Luta por reconhecimento*, no qual Honneth elabora sistematicamente os fundamentos do que chama “uma teoria social com teor normativo”<sup>10</sup> e “uma teoria crítica da sociedade”.<sup>11</sup> Em linhas bem gerais, ele apresenta uma teoria que pretende ser, ao mesmo tempo, teórico-explicativa e crítico-normativa. O “propósito explicativo” básico é o de dar conta da “gramática” dos conflitos e da “lógica” das mudanças sociais, tendo em vista o objetivo mais amplo de “explicar a evolução moral da sociedade”.<sup>12</sup> O lado “crítico-normativo” consiste em fornecer um padrão para identificar patologias sociais e avaliar os movimentos sociais (seu caráter emancipatório ou reacionário), para distinguir “a função que desempenham para o estabelecimento de um *progresso moral* na dimensão do reconhecimento”.<sup>13</sup> Esse padrão crítico-normativo é formulado por Honneth em “uma concepção formal de vida boa, ou mais precisamente, de *eticidade*”.<sup>14</sup> Nesse sentido, compartilha o propósito original da tradição da teoria crítica de diagnosticar as patologias sociais e os elementos emancipatórios na realidade social.

<sup>10</sup> Honneth, Axel. *Luta por reconhecimento*, op. cit., p. 23.

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 24.

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 125. Aparentemente Honneth parece usar os termos “gramática” e “lógica” (o primeiro nos remete a Wittgenstein e o segundo a Hegel) de modo intercambiável.

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 265.

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 270.

Toda a primeira parte do livro consiste no exame e na reconstrução do desenvolvimento do jovem Hegel (escritos de Jena), isto é, limita-se à fase anterior à *Fenomenologia do espírito*, livro no qual Hegel teria abandonado sua idéia original de construir uma teoria social com base numa explicação intersubjetiva da luta por reconhecimento em favor de uma filosofia do “espírito absoluto”. Os escritos de juventude de Hegel fornecem um grande potencial de inspiração para a reconstrução do conceito de uma luta moralmente motivada. A reconstrução da argumentação de Hegel conduz à distinção de três formas de reconhecimento que contêm em si o respectivo potencial para uma motivação dos conflitos, servindo, desse modo, ao propósito de encontrar uma mediação necessária baseada na ação e no conflito sociais.

Honneth encontra em Hegel três dimensões do reconhecimento distintas, mas interligadas. A primeira dimensão consiste nas relações primárias baseadas no “amor” e na “amizade”, e diz respeito à esfera emotiva, em que é permitido ao indivíduo desenvolver uma confiança em si mesmo, indispensável para seus projetos de auto-realização pessoal. A segunda dimensão consiste nas relações jurídicas baseadas em “direitos”. Trata-se da esfera jurídico-moral, em que a pessoa é reconhecida como autônoma e moralmente imputável e desenvolve sentimentos de auto-respeito. A terceira e última dimensão é aquela que concerne à comunidade de valores baseada na “solidariedade social”. Honneth está pensando, neste caso, na esfera da estíma social, onde os projetos de auto-realização pessoal podem ser objeto de respeito solidário numa comunidade de valores.

A idéia básica da gramática dos conflitos sociais parece simples. Os conflitos sociais emanam de experiências morais decorrentes da violação de expectativas normativas de reconhecimento firmemente arraigadas em alguma das dimen-

sões expostas acima. Essas expectativas formam a identidade pessoal, de modo que o indivíduo pode se autocompreender como membro autônomo e individualizado, reconhecido nas formas de sociabilidade comum. Quando essas expectativas são desapontadas, surge uma experiência moral que se expressa no sentimento de desrespeito. O sentimento de desrespeito, por sua vez, somente pode se tornar a base motivacional de uma mobilização política se for capaz de expressar um ponto de vista generalizável, dentro do horizonte normativo de um grupo. A seqüência formada pelo desrespeito, pela luta por reconhecimento e pela mudança social constitui o desenvolvimento lógico dos movimentos coletivos. Esta é a concepção que Honneth tem da lógica moral e da gramática moral dos conflitos sociais. Em resumo, a idéia básica é a de que sentimentos morais, quando articulados numa linguagem comum, podem motivar as lutas sociais.

Mas qual é o ponto de vista normativo com que Honneth pode avaliar as lutas sociais? A partir da dinâmica social do reconhecimento, do desrespeito e da luta por reconhecimento, podemos extrair uma concepção formal de eticidade ou vida boa que serve como padrão normativo de justificação da normatividade. Na esteira de Hegel, Honneth define o conceito de eticidade como o "todo das condições intersubjetivas das quais se pode demonstrar que servem à auto-realização individual na qualidade de pressupostos normativos".<sup>15</sup> Esse conceito formal de eticidade pretende ser uma ampliação da moralidade no sentido de integrar num mesmo quadro tanto a universalidade do reconhecimento jurídico-moral da autonomia individual quanto a particularidade do reconhecimento ético da autorealização pessoal. Tal concepção é

<sup>15</sup> Ibidem, p. 271-272.

definida por Honneth de modo abstrato o suficiente para não cair sob a suspeita de incorporar uma concepção particular de vida boa, mas, ao mesmo tempo é uma estrutura que já se encontra inserida nos contextos concretos. Pelo fato de a relação jurídica e a comunidade de valores encerrarem em si o potencial de um aperfeiçoamento normativo, a concepção formal de eticidade fica limitada pelas situações históricas concretas: está sempre impregnada pelo nível atual das relações de reconhecimento recíproco.

## II

A questão central do debate contemporâneo sobre a justiça consiste na fundamentação de uma teoria da justiça política e social que seja moralmente justificável. Nos termos em que o debate ganhou notoriedade, "liberais", de um lado, e "comunitaristas", de outro, entendem que as normas que pretendem ser moralmente justificadas são designadas de "justas" ou porque são transcendentes ao contexto, no caso dos primeiros, ou porque são imanescentes ao contexto, no caso dos segundos.<sup>16</sup> Formulando tais posições de uma forma bem geral, para os "liberais" trata-se de dar prioridade a uma concepção abstrata de "pessoa", desvinculando suas capacidades de agir de forma autônoma e livre dos contextos e determinações históricas específicas que compõem sua identidade. Para que uma concepção de justiça possa fornecer princípios e normas com pretensões morais de justiça, é preciso limitar-se a uma concepção "imparcial" e "imparcial" de pessoa. Já segundo os "comunitaristas", a

<sup>16</sup> Para uma reconstrução detalhada do debate sobre a justiça entre "liberais" e "comunitaristas", conferir Forst, R. *Kontexte der Gerechtigkeit*. Frankfurt/M, Suhrkamp, 1996.

justiça está atrelada aos contextos da comunidade, ou melhor, à sua história, tradição, práticas e valores que formam o horizonte normativo para a constituição da identidade de seus membros e, por conseguinte, dos princípios de justiça. O debate entre ambos os grupos no início da década de 1980 se caracterizou pela rigidez das distinções: os “liberais”, pertencentes à tradição kantiana, podiam ser definidos como aqueles que “esquecem do contexto”; já os “comunitaristas”, de tradição hegeliana, como os que são “obsessivos pelo contexto”.<sup>17</sup>

Já desde o final da década de 1980 alguns autores procuraram articular o ponto de vista imparcial da justificação normativa com as exigências mais concretas de ancoramento dos princípios de justiça. No interior das soluções kantianas, as quais sempre dominaram a pauta do debate sobre teorias da justiça, surgiam questões que apontavam para uma sensibilidade maior frente a contextos; e aqueles “obcecados pelo contexto” passavam a admitir a legitimidade das pretensões universalistas da justiça cuja justificação normativa implicava alguma forma de transcendência em relação às determinações éticas. A entrada de Honneth nesse debate tem de ser entendida como uma tentativa de oferecer uma nova solução para o impasse estabelecido, ou seja, articular simultaneamente uma teoria relacionada às práticas sociais e situações históricas concretas sem cair no “relativismo”.

O principal nome a compor o debate contemporâneo de filosofia política, e frente ao qual Honneth vai procurar se contrapor com sua versão hegeliana de uma teoria da justiça, é John Rawls.<sup>18</sup> Nesse sentido, torna-se imprescindível apresentar, ainda

<sup>17</sup> Cf. *idem*, p. 15.

<sup>18</sup> Cf. Rawls, J. *Uma teoria da justiça*. Trad. de Almiro Pisetta e Lenita M.R. Esteves. São Paulo, Martins Fontes, 2002. Cf. também Rawls, J. O

que de forma introdutória, a intenção, os principais conceitos e modos de argumentação presentes na filosofia política de Rawls, com o intuito de contrastar sua solução conceitual kantiana para o problema da justiça com a solução hegeliana proposta por Honneth.

Rawls considera as idéias e objetivos centrais da sua teoria da justiça como equidade “como os de uma concepção filosófica da justiça para uma democracia constitucional”. A esperança de Rawls “é a de que a justiça como equidade pareça razoável e útil, ainda que não totalmente convincente, para uma grande gama de orientações políticas ponderadas e, portanto, expresse o núcleo comum da tradição democrática”.<sup>19</sup> Um dos pressupostos da teoria de Rawls é o de que tem de haver um vínculo necessário entre justiça e a estrutura básica de uma sociedade democrática. Nesse sentido, uma das tarefas fundamentais da filosofia política é buscar fornecer uma base pública de justificação para acordos políticos sobre as questões políticas fundamentais que dizem respeito aos direitos e deveres dos cidadãos livres e iguais uns com os outros como membros plenos de uma comunidade política e à distribuição dos benefícios e encargos resultantes da cooperação social voltada para vantagens mútuas de todos. É importante considerar que Rawls não pretende elaborar uma concepção moral abrangente da justiça que seja aplicável a um amplo leque de questões práticas, desde juízos morais quotidianos até problemas mais amplos da relação moral, política e direito. Seu propósito é mais limitado: “o objeto primário da justiça é a estrutura básica da sociedade, ou mais exatamente, a maneira pela qual as insti-

*liberalismo político*. Trad. de Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo, Ática, 2000.

<sup>19</sup> Rawls, J. “Prefácio à edição brasileira” in Rawls, J. *Uma teoria da justiça*, op. cit., p. xiii-xiv.

tuições sociais mais importantes distribuem direitos e deveres fundamentais e determinam a divisão de vantagens decorrentes da cooperação social.<sup>20</sup>

A teoria da justiça de Rawls pretende fundamentar um conjunto de princípios capaz de fornecer um ponto de vista comum a partir do qual reivindicações conflitantes dos cidadãos possam ser julgadas. A concepção da justiça como equidade oferece um padrão pelo qual se devem avaliar os aspectos da estrutura básica quando questões políticas fundamentais estão em jogo. Trata-se, portanto, de um padrão voltado para as principais instituições da sociedade, e apenas indiretamente para os indivíduos, na medida em que estes vivem e levam adiante seus planos de vida sob as regras públicas estabelecidas por aquelas instituições. O alcance limita-se à formação de um juízo político sobre dois tipos de problemas, que se referem a duas "circunstâncias da justiça": (a) questões de justiça distributiva, que decorrem do problema da escassez moderada e referem-se ao modo de estabelecer os termos equitativos que determinam a partilha dos encargos e benefícios decorrentes da cooperação social. Estas questões não podem ser resolvidas pelo simples jogo do livre mercado, mas sim por meio de princípios substantivos de justiça aplicados à estrutura básica da sociedade; (b) questões da tolerância que decorrem do fato do pluralismo das formas de vida culturais

<sup>20</sup> Idem, p. 8. O conceito de estrutura básica é, como reconhece o próprio Rawls, um tanto vago. Nem sempre fica claro quais instituições ou quais de suas características deveriam ser incluídas. Numa definição aproximada, Rawls entende por instituições mais importantes "a constituição política e os principais arranjos econômicos e sociais. A proteção legal da liberdade de pensamento e de consciência, os mercados competitivos, a propriedade particular no âmbito dos meios de produção e a família monogâmica constituem exemplos das instituições sociais mais importantes". *Ibidem*.

e dos planos de vida individuais. Os princípios de justiça são necessários não apenas para especificar os termos equitativos de cooperação social, mas também para especificar os direitos e deveres dos cidadãos, que, além de perseguirem interesses e planos de vida diferentes, estão também profundamente divididos entre si por uma diversidade de doutrinas filosóficas, religiosas, morais e políticas abrangentes.

A aposta de Rawls é que as idéias da moralidade política liberal conseguem oferecer respostas mais aceitáveis para as questões políticas fundamentais do que aquelas oferecidas pelo utilitarismo predominante na filosofia política e moral moderna.<sup>21</sup> Em relação ao utilitarismo, a questão fundamental para Rawls é afirmar a prioridade da justiça em face do bem. A tese da prioridade da justiça sobre o bem pode ser entendida de duas maneiras. A primeira consiste em defender a idéia normativa da **inviolabilidade de determinados direitos fundamentais do indivíduo**: a autonomia dos indivíduos, que não pode ser violada por considerações coletivas do bem comum ou outro fim coletivo. Isso, porém, não significa que Rawls seja um defensor da liberdade negativa, ou que privilegie exclusivamente a autonomia privada. O objetivo da justiça é assegurar as condições sociais, políticas e jurídicas indispensáveis (com vermos adiante, a lista de bens básicos) ao exercício da autonomia dos cidadãos, considerados como pessoas morais livres e iguais.

A segunda maneira de entender a tese da prioridade da justiça sobre o bem consiste no princípio da neutralidade de justificação do Estado ou à neutralidade ética do direito em face das concepções particulares do bem e das doutrinas abrangentes. A idéia é que em uma sociedade marcada pelo *fato do pluralismo*

<sup>21</sup> Sobre a interpretação rawlsiana do utilitarismo, cf. § 9 da *Teoria da justiça*.

os princípios de justiça que devem regular a vida em comum não podem se apoiar em qualquer concepção particular de vida boa ou em doutrinas morais, filosóficas e religiosas abrangentes. Uma vez que os princípios da justiça para a estrutura básica estabelecem uma série de limites que restringem o desenvolvimento dos planos de vida individuais e as formas de vida culturais, estabelecendo normas e regras que devem ser obedecidas obrigatoriamente por todos, o que a tese da prioridade do justo sobre o bom exige é que os princípios de justiça devem ser justificados por meio de razões que todos os cidadãos, imersos em éticas diferentes, poderiam aceitar (ou pelo menos por razões que ninguém poderia razoavelmente rejeitar), independentemente do recurso à coerção.

Para configurar a forma desse acordo e como alternativa ao utilitarismo, Rawls articula a moralidade política liberal num esquema de justificação que amarra dois níveis de validação normativa: o da *posição original* e o do *equilíbrio reflexivo*. No primeiro momento, Rawls retoma a tradição do contrato social (Rousseau, Locke e Kant). É claro que não se trata, para Rawls, de retomar *in toto* a tradição do direito natural. Para Rawls, não se coloca o problema da passagem do estado de natureza para a sociedade civil e não existe um direito natural prévio, derivado da lei divina, da razão ou da natureza humana. Não se trata de um contrato para introduzir o Estado, a sociedade civil ou alguma forma de governo. Pelo contrário, Rawls pretende elaborar uma teoria da justiça para as práticas e instituições de democracias constitucionais já existentes. A sua concepção de justiça “generaliza e eleva a um plano superior de abstração a tradição contratualista”, no sentido de pensar a forma e o conteúdo de um acordo sobre princípios a serem aplicados à estrutura básica de sociedades com democracias constitucionais. Além disso, diferentemente de um contratualismo de tipo hobbesiano, as

partes contratantes não escolhem os princípios da justiça movidas unicamente pelo auto-interesse (ainda que este seja um elemento importante). Para Rawls, os princípios da justiça são objetos de um acordo alcançado pelos indivíduos sob uma posição original de deliberação na qual os princípios são escolhidos conforme as restrições razoáveis de um *véu de ignorância*, que garante que nessa escolha ninguém seja favorecido ou desfavorecido pelo resultado do acaso natural ou pela contingência das circunstâncias sociais.<sup>22</sup>

Além dessa simetria das relações mútuas, assegurada pelo véu de ignorância, a posição original é equitativa entre indivíduos tomados como *pessoas morais livres e iguais*. Quando menciona a idéia de pessoa moral, Rawls refere-se a “alguém que pode ser um cidadão plenamente cooperativo da sociedade ao longo de uma vida completa”.<sup>23</sup> Trata-se de privilegiar uma concepção de pessoa que seja adequada à idéia mais fundamental de sociedade entendida como sistema equitativo de cooperação social entre cidadãos como livres e iguais. Assim, para Rawls “a idéia intuitiva básica é a de que, em virtude do que podemos chamar suas capacidades morais, e das capacidades da razão – o pensamento e o juízo, associados a essas capacidades – dizemos que as pessoas são livres. E em virtude de possuírem essas capacidades em grau necessário a que sejam membros plenamente cooperativos da sociedade, dizemos que as pessoas são iguais”.<sup>24</sup> *As pessoas são iguais* no sentido de que se consideram reciprocamente como tendo o direito ao igual respeito de determinar e de avaliar publicamente, a partir da reflexão justa, os princípios de justiça pelos quais a

<sup>22</sup> Cf. idem, p. 13.

<sup>23</sup> Rawls, John “Justiça como equidade: uma concepção política, não metafísica da justiça”, *Lua Nova*, n. 25, p. 37.

<sup>24</sup> Rawls, John. *Liberalismo político*, op. cit., p. 37.

estrutura básica da sociedade vai ser governada. E *as pessoas são livres*, e reconhecem reciprocamente a liberdade uma das outras, de diferentes formas: são livres para realizarem reflexivamente suas concepções do bem; reconhecem uma à outra como fontes de pretensões válidas; e reconhecem uma à outra como pessoas responsáveis por seus fins ou concepções do bem.

Em virtude da idéia de sociedade como sistema equitativo de cooperação social, Rawls pressupõe a pessoa moral como dotada com duas capacidades: a de ter um senso de justiça e a ter uma concepção do bem. “O senso de justiça é a capacidade de entender, de aplicar e de agir a partir de uma concepção pública de justiça que caracteriza os termos equitativos da cooperação social. A capacidade de concepção do bem é a capacidade da pessoa de formar, de revisar e racionalmente perseguir uma concepção da vantagem racional, ou do bem.”<sup>25</sup>

Nessas duas capacidades revela-se também a tese da primazia do justo sobre o bem, só que agora sob a forma da primazia do razoável sobre o racional. O termo “razoável” é usado por Rawls para caracterizar diferentes noções: fala-se de pluralismo razoável, doutrinas abrangentes razoáveis, sistema de cooperação social razoável, concepção política razoável, pessoas razoáveis, e assim por diante.<sup>26</sup> A idéia é a mesma que está presente na tese da prioridade do justo sobre o bem: o razoável tem primazia sobre o racional, mas ambas são idéias complementares, e uma não pode ficar sem a outra. Segundo Rawls, “o razoável pressupõe e subordina o racional. Ele define os termos justos da cooperação

aceitáveis a todos no interior de algum grupo de pessoas identificáveis separadamente, cada uma delas possuindo e exercendo os dois poderes morais. Todos têm uma concepção do seu bem que define sua vantagem racional, e cada um tem um senso de justiça normalmente efetivo; a capacidade de honrar os termos justos da cooperação. O razoável pressupõe o racional, pois sem as concepções do bem que movem os membros do grupo, não há lugar para a cooperação social nem para as noções do direito e da justiça, ainda que tal cooperação realize valores que vão além do que as concepções do bem assumem em particular. O razoável subordina o racional porque seus princípios limitam, e na doutrina kantiana, limitam absolutamente, os fins últimos que podem perseguir.”<sup>27</sup> Rawls acentua essa diferença e complementaridade entre o razoável e o racional para ressaltar que a teoria da justiça não pode ser interpretada como se derivasse de uma concepção de justiça a partir de um conceito de racionalidade instrumental, moralmente neutro. A justiça como equidade não é uma versão da teoria da escolha racional: o razoável não pode ser derivado do racional.

Caracterizando seu vínculo com a solução liberal apoiada na “imparcialidade”, é importante lembrar que a posição original não é concebida como uma situação histórica real ou como uma condição primitiva da cultura. Ela é um artifício de representação, uma situação hipotética que visa reunir num procedimento de justificção todos os requisitos da razão prática e mostra como os princípios de justiça resultam dos princípios da razão prática conjugados às concepções de sociedade e pessoa, também estas concebidas como idéias da razão prática. Diferentemente das soluções “comunitaristas”, Rawls formaliza um ponto de vista moral imparcial que possibilita a escolha de princípios para julgar

<sup>25</sup> Rawls, J. “Justiça como equidade: uma concepção política, não metafísica da justiça”, op. cit., p. 37-38.

<sup>26</sup> Sobre algumas das aplicações do par razoável-racional cf. a “Conferência II – As Capacidades dos Cidadãos e Sua Representação” do *Liberalismo Político*.

<sup>27</sup> Idem, “Kantian constructivism in moral theory”, op. cit., p. 530.

questões política fundamentais. Trata-se de um procedimento de teste para escolha de princípios.

O uso do modelo do contrato para formalizar o ponto de vista moral imparcial agrada a Rawls por duas razões. Primeiro, permite entender a justiça como equidade como expressão do conceito kantiano de autonomia. Segundo Rawls, o principal objetivo de Kant foi aprofundar e justificar a idéia de Rousseau de que a liberdade consiste em agir de acordo com uma lei que nós estabelecemos para nós mesmos. E isso, para Rawls, conduz não a uma moralidade de comando austero, mas sim a uma ética de auto-estima e respeito mútuo. A posição original pode, então, ser descrita como uma interpretação procedimental da concepção kantiana de autonomia, e do imperativo categórico, dentro de uma teoria empírica.<sup>28</sup> Segundo, apesar dos vários usos da palavra contrato, a linguagem do contrato traz em si as idéias de aceitabilidade razoável e de publicidade dos princípios de justiça. A vantagem da linguagem do contrato é que transmite a idéia de que princípios da justiça podem ser concebidos como princípios que seriam escolhidos por pessoas racionais colocadas sob determinadas restrições procedimentais razoáveis, e que, assim, as concepções da justiça têm a seu favor uma pretensão de aceitabilidade razoável, isto é, podem ser explicadas e justificadas publicamente. No modelo do contrato as partes consideram que estão escolhendo princípios para uma concepção comum e compartilhada da justiça.

Mas, se nesse modelo do contrato, a aceitabilidade racional dos princípios de justiça parece ser fundamentada com uma estruturação conceitual que “esquece” do contexto, a justificação pública dos princípios da justiça é complementada com

a introdução de um segundo nível de validação normativa, o método do *equilíbrio reflexivo*. Este é introduzido por Rawls “para tornar a idéia de sociedade bem ordenada mais realista e ajustá-la às condições históricas e sociais das sociedades democráticas, que incluem o fato do pluralismo”.<sup>29</sup> Os princípios de justiça devem mostrar sua razoabilidade na comparação com os pontos fixos de nossos juízos ponderados em diferentes níveis de generalidade. O objetivo é aproximar os princípios de justiça de práticas e instituições. O que tem de ser examinado é em que medida os princípios se aplicam às instituições democráticas e quais seriam seus resultados, e, conseqüentemente, em que medida se encaixam na prática com nossos juízos ponderados. Em qualquer direção podemos ver-nos levados a revisar nossos juízos. Os princípios de justiça não são fundamentados diretamente por certos juízos bem ponderados, mas recorrendo a juízos sobre o que é mais “razoável para nós”, aqui e agora, que tenham sido refinados e adaptados no processo de idas e vindas da deliberação pública reflexiva entre os cidadãos.

O método do equilíbrio reflexivo consiste em promover um teste de ajuste dos princípios de justiça com nossos juízos morais bem ponderados, num acordo a ser alcançado a partir da perspectiva de nós mesmos, cidadãos eticamente situados. Se na posição original os princípios de justiça são escolhidos e justificados pelas mesmas razões, independentemente das circunstâncias sociais particulares, no método do equilíbrio reflexivo os princípios da justiça como equidade têm de fornecer uma base comum de justificação pública a partir de razões corretas, porém não idênticas, decorrentes da inserção diversificada das pessoas na eticidade concreta. Ou seja, os princípios de justiça ainda

<sup>28</sup> Sobre a interpretação kantiana da justiça como equidade, cf. o § 40 da *Teoria da justiça*.

<sup>29</sup> Idem. *Justice as fairness: a restatement*. Cambridge, Harvard University Press, 2001. p. 32.



têm de fornecer um ponto de vista moral mutuamente aceitável a partir do qual cidadãos livres e iguais devem poder avaliar as reivindicações que dirigem às instituições e uns aos outros. Mas devem também se mostrar adequados para cidadãos eticamente situados. Como tal, a justificação pública tem de ser endereçada aos cidadãos profundamente divididos por concepções do bem e doutrinas abrangentes, que discordam uns dos outros. A justificação pública dos juízos políticos para os outros significa convencê-los pela razão pública, isto é, por modos de raciocínio e de inferência apropriados às questões políticas fundamentais e por crenças, razões e valores políticos que é razoável esperar que os outros reconheçam como válidos. A idéia do equilíbrio reflexivo, em seu mais alto grau de generalidade, é a de que os cidadãos livres e iguais, mas profundamente divididos entre si, adotem uma mesma concepção de justiça, mas a partir de razões diferentes, em diferentes níveis de generalidade.

O ajustamento entre juízos particulares, princípios primários e convicções gerais se desdobra em níveis de progressiva justificação pública até alcançar o equilíbrio reflexivo amplo e geral, ou o equilíbrio pleno, situado no plano ideal de uma sociedade bem ordenada. Este ocorre quando os cidadãos afirmam a mesma concepção de justiça a partir dos juízos ponderados de cada um. O critério global do razoável é o equilíbrio geral e amplo. A razoabilidade exige que os princípios, normas ou valores que aspirem à validade geral devem se submeter à prova da intersubjetividade, e sua força vinculante deve se fundamentar em razões que podemos compartilhar. Se os princípios de justiça passarem pelo teste de razoabilidade do equilíbrio reflexivo, podem se tornar o foco de um *consenso sobreposto*. A idéia do consenso sobreposto é que todos os cidadãos compartilham uma mesma concepção pública de justiça, mas o fazem do interior da sua própria doutrina abrangente ou concepção particular de vida boa.

A idéia deriva das próprias condições de justificação impostas pelo fato do pluralismo. De um lado, temos de buscar as bases públicas de um acordo político “mais além” das diferentes doutrinas abrangentes e diversas concepções do bem; por outro, só podemos fazê-lo “a partir de dentro” delas mesmas, uma vez que ninguém está disposto a renunciar facilmente a sua identidade e a suas concepções do mundo. Rawls está ciente do fato de que as convicções éticas desempenham um papel insubstituível nas reflexões práticas das pessoas, e não se pode exigir que coloquem suas convicções plenamente entre parêntesis. Assim, a justificação pública somente poderia ser alcançada por meio de um ponto de equilíbrio entre as exigências de generalidade – aquilo que todos estariam dispostos a aceitar – e as exigências de cada concepção particular de vida digna.

Contudo, a teoria da justiça de Rawls não consiste somente num *procedimento de justificação*, mas oferece também uma concepção *substantiva* da justiça. Rawls explicita quais os princípios de justiça seriam escolhidos no seu procedimento de justificação e atribui um conteúdo à sua concepção de justiça: a lista de bens básicos.

Rawls apresenta dois princípios da justiça sobre os quais haveria um consenso na posição original e que melhor se aproximam de nossos juízos bem ponderados. São eles: (a) todas as pessoas têm igual direito a um projeto inteiramente satisfatório de direitos e liberdades básicas iguais para todos, projeto este compatível com todos os demais; e, neste projeto, as liberdades políticas, e somente estas, deverão ter seu valor equitativo garantido; (b) as desigualdades sociais e econômicas devem satisfazer dois requisitos: primeiro, devem estar vinculadas a posições e cargos abertos a todos, em condições de igualdade equitativa de oportunidades; e, segundo, devem representar o

maior benefício possível aos membros menos privilegiados da sociedade.<sup>30</sup>

Rawls considera o conteúdo desses dois princípios um caso especial de uma concepção mais geral da justiça, que é expressa numa lista de *bens sociais básicos*: todos os valores sociais – liberdade e oportunidade, renda e riqueza, e as bases sociais do auto-respeito – devem ser distribuídos igualmente, a não ser que uma distribuição desigual de um ou de todos esses valores traga vantagens para todos.<sup>31</sup> Essa lista de bens básicos, dentre os quais Rawls considera as bases sociais do auto-respeito como o bem básico mais importante, formam a concepção do bem implícita na justiça como equidade. Os bens básicos são caracterizados como aquilo de que as pessoas necessitam para desenvolver suas duas capacidades morais (a de ter uma concepção racional do bem e a de ter um senso de justiça) na sua condição de cidadãos livres e iguais e de membros plenos de uma sociedade entendida como sistema equitativo de cooperação social voltado para as vantagens mútuas de todos.

A crítica de Honneth a Rawls volta-se tanto para o tipo de procedimento de justificação elaborado por Rawls quanto para o caráter parcial e inadequado da realização desses princípios nas instituições das sociedades modernas. Trata-se de opor a essa solução rawlsiana de um “constitutivismo kantiano” uma “reconstrução” normativa de tipo hegeliano. Contudo, a originalidade da entrada de Honneth no debate sobre a justiça não está somente na solução conceitual hegeliana oferecida em seu livro. A apropriação das questões normativas de justiça ocorre, sobretudo, no quadro referencial da teoria crítica, em

<sup>30</sup> Rawls, J. *O liberalismo político*, op. cit., p. 47-48.

<sup>31</sup> Idem. *Uma teoria da justiça*, op. cit., p. 66.

que se trata de apontar os obstáculos e os potenciais existentes em sociedades modernas para a realização plena da liberdade. O que Rawls não chega a oferecer é o vínculo entre teoria da justiça e um diagnóstico crítico das patologias sociais capaz de apontar ao mesmo tempo para sua superação. Passemos, então, para nossa última parte.

### III

Na combinação de uma perspectiva universalista que seja ao mesmo tempo ancorada na ordem social, Honneth introduzirá no debate contemporâneo sobre teorias da justiça os elementos hegelianos da filosofia do direito. Uma teoria da justiça deveria satisfazer as exigências normativas presentes nos padrões de reconhecimento recíproco, ou seja, a *autorealização individual* deveria ser assegurada por uma estrutura de direitos, liberdades e deveres – como querem os “liberais” – mas que não fosse abstratamente deduzida, e sim efetivada num contexto ético intersubjetivamente compartilhado – como defendem os “comunitaristas”. Opondo-se à solução rawlsiana, Honneth pretende superar as dicotomias que se estabeleceram nesse debate, como já apresentado, abandonando, primeiramente, uma compreensão estreita da moral: “Nossa abordagem desvia-se da tradição que remonta a Kant porque se trata para ela não somente da autonomia moral do ser humano, mas também das condições de autorealização como um todo; por isso, a moral, entendida como ponto de vista do respeito universal, torna-se um dos vários dispositivos de proteção que servem ao fim universal da possibilitação de uma vida boa.”<sup>32</sup>

<sup>32</sup> Honneth, A. *Luta por reconhecimento*, op. cit., p. 271.

Ora, a linguagem rawlsiana do contrato e o raciocínio por meio de princípios, próprios de um liberalismo orientado por direitos, não conseguem dar conta das condições complexas de reatualização dos ideais de liberdade e igualdade no mundo moderno. Uma teoria da justiça teria de estar orientada para a proteção dos contextos de reconhecimento recíproco ameaçados, assegurando assim a realização da liberdade em toda sua extensão. É por essa razão que, a partir da “reatualização” da filosofia de Hegel, principalmente sua filosofia do direito, Honneth desenvolve o núcleo de uma teoria da justiça que visa especificar as condições intersubjetivas de auto-realização individual, pois uma teoria da justiça deve estar vinculada não a modelos abstratos, mas a uma reconstrução das práticas e condições de reconhecimento já institucionalizadas.

É preciso lembrar antes que o termo “reatualização”, tal como Honneth o emprega, implica pensar a filosofia (os sistemas filosóficos ou a história da filosofia) a partir dos problemas do presente. A leitura contemporânea de certo conceito ou autor contém também uma “história dos efeitos” (*Wirkungsgeschichte*), de acordo com a qual a filosofia não é interpretada de forma neutra, mas está sendo lida sob um determinado contexto e de acordo com diferentes interesses e perspectivas.<sup>33</sup> Aristóteles, Kant ou Hegel estão sendo ricamente reatualizados por autores preocupados com problemas da moral e da política, questões de

<sup>33</sup> “Aberto ao futuro, o horizonte de expectativas determinadas pelo presente comanda nossa apreensão do passado. Ao nos apropriarmos de experiências passadas para a orientação no futuro, o autêntico presente se preserva como local de prosseguimento da tradição e da inovação, visto que uma não é possível sem a outra, e ambas se amalgamam na objetividade de um contexto histórico-receptivo”. Habermas, J. *O discurso filosófico da modernidade*. Trad. de Luiz Repa. São Paulo, Martins Fontes, 2002, p. 21.

justiça, ou ainda de fundamentação teórico-normativa. Embora compartilhem problemas comuns, a interpretação é diversa mesmo entre autores com clara afinidade teórica.

Ora, os principais problemas a serem enfrentados por qualquer tentativa séria de releitura do livro *Filosofia do direito* de Hegel são postos pela história de seus efeitos. Trata-se da desconfiança diante das possíveis consequências antidemocráticas do conceito hegeliano de Estado, por um lado, e da reserva concernente ao papel constitutivo de sua “Lógica” em relação aos passos de fundamentação desenvolvidos por Hegel no mesmo livro, por outro lado. Em outras palavras, talvez a *Filosofia do direito* não estivesse sendo utilizada no debate contemporâneo porque sua “reatualização” implicaria, em alguma forma, subordinar os direitos de liberdade individual à autoridade ética do Estado, assim como estruturar o texto hegeliano com uma fundamentação lógica que, segundo Honneth, significaria um “retrocesso brutal de nossos padrões pós-metafísicos de racionalidade”.

O próprio Honneth chama atenção para o fato de que a realização de tal empreendimento nos leva a ter de escolher entre dois diferentes caminhos: ou partimos para uma reatualização “direta”, em que se preza pela integridade dos conceitos e do sistema, criticando as reservas contemporâneas em função de uma possível má compreensão do texto hegeliano; ou para uma reatualização “indireta”, em que se justifica a utilização e a reconstrução de certos conceitos em detrimento de outros em função dos problemas postos pelo presente. Honneth é explícito ao optar pelo caminho “indireto”. O sentido negativo de sua escolha parece simples de ser identificado, pois ele abrirá mão tanto do conceito de Estado como da fundamentação sistêmica por meio da “Lógica”. Mas essa reatualização indireta não é apenas negativa. Alguns conceitos hegelianos serão fundamentais para a discussão presente sobre questões de justiça,

principalmente quando se trata de contrapor à solução de cunho kantiano apoiada em princípios uma solução hegeliana que, como já vimos, pretende estar mais fortemente vinculada à realidade social, a saber, o conceito de “espírito objetivo” (*objektiver Geist*) e o de “eticidade” (*Sittlichkeit*). Porém, para entendermos a função desses conceitos para a reatualização empreendida no livro, teremos de adentrar nos problemas específicos da filosofia do direito hegeliana.

Na reatualização indireta da *Filosofia do direito* duas tarefas deverão ser cumpridas simultaneamente: a interpretação tanto do propósito como da articulação do texto de Hegel. O propósito central residiria na fundamentação de um princípio normativo de justiça que fosse não deduzido abstratamente, mas resultasse da soma de todas as condições necessárias de auto-realização individual. Ora, vinculado a uma preocupação também comum a Kant e Fichte, Hegel entende que sua teoria da justiça precisa estar ancorada no princípio da liberdade individual igual de todos os sujeitos. Essa preocupação originária do texto é central na apresentação do princípio do direito, quando Hegel define o direito como a “existência da vontade livre”.<sup>34</sup> E nesse ponto o conceito de “espírito objetivo” pode nos ajudar a entender primeiramente por que o caminho de fundamentação para um tal princípio do direito adotado por Hegel foi diverso do de Kant e Fichte. Em segundo lugar, podemos começar a compreender a importância que o conceito de vontade livre entendido no

<sup>34</sup> Cf. Hegel, G. W. F. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Werke 7. Frankfurt/M, Suhrkamp, 1996, § 29. Gostaríamos de indicar também a tradução de Marcus Müller: Hegel, G. W. F. *Introdução à filosofia do direito*, publicado em *Clássicos da filosofia: Cadernos de tradução*, n. 10, IFCH/UNICAMP, 2005.

quadro do “espírito objetivo” terá na discussão de Honneth sobre as teorias contemporâneas da justiça.

Em sua *Enciclopédia das ciências filosóficas* podemos identificar com mais clareza o sistema hegeliano, ainda que não em sua forma acabada.<sup>35</sup> Sabe-se que o sistema de Hegel está dividido em “ciência da lógica”, “filosofia da natureza” e “filosofia do espírito”. Esta última parte, por sua vez, também está dividida em três seções: primeiramente o “espírito subjetivo”, depois o “espírito objetivo”, e por fim o “espírito absoluto”. A parte correspondente à “filosofia do espírito” concerne, digamos, a todo da alma, da consciência e da psicologia humana (“espírito subjetivo”), bem como aos produtos humanos, como costumes e leis (“espírito objetivo”), até englobar a arte, a religião e a filosofia (“espírito absoluto”). O direito, portanto, encontra-se nessa segunda seção, e corresponde ao espírito comum de um grupo ou de uma ordem social (costumes e hábitos condensados em práticas, leis e instituições comuns) que reflete o caráter e a consciência dos indivíduos.<sup>36</sup>

Por um lado, um importante recorte histórico precisa ser levado em consideração, pois o “espírito objetivo” abrange justamente aquelas práticas e instituições que caracterizam a modernidade. E para Hegel e seus contemporâneos é uma exigência da própria modernidade que a razão deva se realizar na forma da liberdade, ou da vontade livre universal. Com sua filosofia do direito, Hegel reconstruiu sistematicamente as condições sociais com o propósito

<sup>35</sup> Cf. Hegel, G. W. F. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*. Werke 8-10. Frankfurt/M, Suhrkamp, 1996. Há tradução em português: Hegel, G. W. F. *Enciclopédia das ciências filosóficas*. Trad. de Paulo Menezes. São Paulo, Loyola, 1995-1998. 3. v.

<sup>36</sup> Cf. Hösle, V. *Hegels System: der Idealismus de Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität*. Hamburg, Meiner, 1998, cap. 7.

de mostrar sua necessidade para a realização desse fim específico: a liberdade. Por isso a definição do direito moderno contém em si o de vontade livre. Por outro lado, o “espírito objetivo” representa as práticas e instituições efetivas, pois não basta determinar a liberdade em sua forma abstrata: é preciso situá-la. Por essa razão, a investigação está voltada às condições necessárias para a “existência da vontade livre” numa ordem social justa.

Por que Honneth, em sua reatualização indireta, mantém o conceito de “espírito objetivo”? A razão principal consiste em compreender os princípios universais de justiça a partir da ordem social, e não deduzi-los abstratamente, ou seja, entender a razão em seu momento reflexivo, no qual aquela se realiza nas instituições e práticas sociais. Em outras palavras, Honneth acredita que o conceito de “espírito objetivo” é fundamental porque contém a tese de que toda realidade social possui uma estrutura racional. Veremos que o âmbito dessas práticas e instituições da realidade social abrange desde costumes e hábitos comuns até a instituição do direito caracterizado juridicamente.

Mas a novidade de Hegel não consiste somente em encontrar um suporte mais concreto, ancorado em práticas sociais e instituições, para a realização da liberdade individual. O próprio conceito de “vontade livre” sofrerá em Hegel uma mudança fundamental.

Uma vez que o propósito de Hegel consiste em apresentar a “existência da vontade livre”, na medida em que ela determina a esfera do direito como um todo, sua Introdução à *Filosofia do direito* é dedicada à reconstrução das determinações ou formas da vontade racional e autônoma.<sup>37</sup> Para tanto, Hegel parte das

<sup>37</sup> Cf. a apresentação de Müller, M.L. “Apresentação: um roteiro de leitura da *Introdução*”, in Hegel, G. W. F. *Introdução à filosofia do direito*, op. cit.

idéias modernas de vontade livre consideradas por ele insuficientes e as desenvolve até chegar à verdadeira liberdade. À primeira interpretação da vontade livre, que segundo Hegel diz respeito à “infinidade irrestrita da *abstração absoluta* ou *universalidade*, o puro *pensamento de si mesmo*”<sup>38</sup> Honneth atribui uma determinação meramente “negativa”. Esta é caracterizada segundo a capacidade dos homens de se distanciarem de todas as inclinações sensíveis, tais como carências, desejos e impulsos, em um processo de abstração que deixaria intacta somente a pureza da liberdade. À segunda interpretação da vontade livre, que em Hegel implica “passar da indeterminidade indiferenciada à *diferenciação*, ao *determinar*”, ou seja, o momento absoluto da “*fnitude* ou da *particularização*”<sup>39</sup> Honneth atribui uma determinação “optativa” da vontade livre. Nesse caso, a *autodeterminação* individual é concebida como a *capacidade de escolha ou o poder de tomar decisão e optar entre conteúdos dados*.

Já a terceira interpretação da vontade livre, segundo Hegel, consistirá na unidade das outras duas formas incompletas de liberdade: “A vontade é a unidade desses dois momentos (...), *singularidade*; ela é a *autodeterminação* do eu, a um só tempo pôr-se como o negativo de si mesmo, a saber, como *determinado, restringido*, e permanecer junto a si, isto é, em sua *identidade consigo* e em sua *universalidade*”<sup>40</sup> Para Honneth, o autor da *Filosofia do direito* pretende elaborar um modelo mais completo de vontade livre, em que não há mais uma separação de tipo kantiana entre dever e inclinação, entre lei moral e natureza, e na qual toda matéria considerada contingente e heterônoma

<sup>38</sup> Hegel, G. W. F. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, op. cit., § 5.

<sup>39</sup> Idem, § 6.

<sup>40</sup> Idem, § 7.

será também material da própria autodeterminação individual e poderá ser pensada como resultado da liberdade.

Contudo – e isso representa aos olhos de Honneth um dos passos mais importantes de Hegel –, a junção entre liberdade universal e determinação não será alcançada com base em alguma noção subjetiva de vontade; ou seja, não basta que cada sujeito possua inclinações que vão se ajustando individualmente à autodeterminação. Na verdade, a idéia de vontade livre vai incluir uma intensa reelaboração dos impulsos humanos que se passa intersubjetivamente na comunidade social. E o modelo paradigmático da experiência de uma tal liberdade, para Honneth, é retirado da esfera da “amizade”, na qual a vontade livre pode ser descrita segundo o padrão do “ser-consigo-mesmo-no-outro” (*Im-Anderen-bei-sich-selbst-sein*): “Essa liberdade nós temos, porém, já na forma do sentimento, por exemplo, na amizade e no amor. Aqui não somos unilaterais em nós, limitamo-nos de bom grado em relação a um outro, mas nos sabemos como a nós mesmos nessa limitação. Na determinidade, o homem não deve se sentir determinado, mas, ao considerar o outro como outro, tem aí primeiramente seu sentimento de si. A liberdade, portanto, não reside nem na indeterminação nem na determinidade, senão que é ambas”.<sup>41</sup> De acordo com essa terceira determinação, se o direito é considerado como a objetivação da vontade livre, segundo o padrão do “ser-consigo-mesmo-no-outro” as condições sociais ou institucionais devem ser concebidas como uma ordem social justa que permite a cada sujeito individual participar em relações comunicativas que podem ser compreendidas como expressão da própria liberdade. Ou seja, somente se os sujeitos forem capazes de participar das relações instituídas socialmente poderão, portanto, realizar sua liberdade no mundo exterior.

41. *Ibidem*.

Hegel procurará mostrar em quais esferas sociais e sob que condições intersubjetivas uma tal vontade necessita ser efetivada. Contudo, o propósito mais complexo de Hegel não consistiria em ir direto à reconstrução gradual das condições comunicativas de auto-realização, que na verdade só ocorrerá no trecho correspondente à “eticidade”. Há antes uma preocupação em identificar o lugar legítimo das três concepções de liberdade na ordem institucional das sociedades modernas, mesmo que tal ordem institucional represente condições insuficientes, embora necessárias, da auto-realização individual. Veremos ainda que, além disso, com a interpretação das três determinações da vontade livre, o livro se vincula à tradição da teoria crítica ao apresentar também um diagnóstico de seu tempo identificando patologias da liberdade individual quando a auto-realização da vontade é insuficiente.

Sem recorrer “lógica” de Hegel, Honneth se dedica a justificar o sentido sistemático da tripartição que compõe a obra e a articulação do texto (“direito abstrato”, “moralidade” e “eticidade”) segundo as três concepções de vontade livre referidas. As partes correspondentes ao “direito abstrato” e à “moralidade” representam um aspecto somente parcial da liberdade, embora contenham pressupostos constitutivos para a participação individual nas esferas comunicativas que compõem a “eticidade”. Há, portanto, um caminho gradativo que leva do “direito abstrato” até a “eticidade” e que é medido segundo o princípio do direito, ou seja, a estrutura do livro apresenta primeiramente as condições institucionais e sociais necessárias, porém insuficientes, para a realização da vontade livre e nos leva até às condições comunicativas de auto-realização individual, momento em que a idéia do direito é concebida no final de seu processo de objetivação da vontade racional e autônoma. A teoria da justiça hegeliana resultaria da diferença entre as partes dedicadas às condições

incompletas da liberdade e a parte dedicada às condições completas para a realização da vontade livre na terceira seção do livro. Segundo Honneth, enquanto Hegel está convencido de que “somente as relações comunicativas, retiradas do padrão da amizade, permitem aos sujeitos realizarem de fato sua liberdade, ele admite, não obstante, que na reconstrução de uma tal liberdade prática outros conceitos incompletos de liberdade formam um pressuposto necessário”. É preciso notar que, embora insuficientes, Hegel não concebe tais concepções de liberdade como meras idéias abstratas, mas sim como formas do “espírito objetivo” que já se apresentam nas práticas, comportamentos e instituições das sociedades modernas.

A articulação do texto proposta por Honneth permite que visualizemos o propósito hegeliano em fundamentar, na implementação da teoria em linha ascendente, princípios de justiça a partir do conjunto de condições necessárias para a realização da liberdade. Mas considerando as condições comunicativas de liberdade presentes no conceito de “eticidade”, as liberdades jurídica e moral também foram diagnosticadas segundo seus efeitos negativos e patológicos sobre a auto-realização dos sujeitos. Hegel quer esclarecer não apenas o valor posicional das duas primeiras concepções de liberdade em uma concepção abrangente de justiça, mas fazer um diagnóstico dos efeitos negativos que decorrem da unilateralidade de cada uma delas quando aplicadas à vida social. Os efeitos patológicos sobre a auto-realização dos sujeitos resultam da absolutização de alguma das duas formas insuficientes de liberdade, gerando, por sua vez, um “sofrimento de indeterminação”.

No “direito abstrato”, os sujeitos são considerados apenas “portadores” de direitos e expressam somente o lado negativo, embora ainda necessário, da liberdade individual: basta limitar a liberdade a tudo que não é proibido juridicamente, e para isso

nada mais é necessário senão um conjunto de direitos subjetivos que assegurem aos sujeitos uma variedade de opções possíveis para a ação. A liberdade jurídica conta apenas com um mínimo da personalidade de cada um. Por essa razão a “moralidade” significará um passo adiante ao considerar a ação livre como resultado da autodeterminação individual, na qual a liberdade é concebida na relação do sujeito consigo mesmo. Em outras palavras, o valor da autonomia moral consiste na avaliação reflexiva que o sujeito faz de suas próprias ações. Contudo, a esfera da “moralidade” ainda não garante as condições realmente completas da liberdade. A autonomia moral, entendida segundo a determinação “optativa” da vontade livre, não considera a prerrogativa das práticas sociais, ficando circunscrita a uma ação “vazia” e cega em face dos contextos sociais de sua aplicação. A “moralidade” abstrai o ambiente social dos conflitos práticos em que o ponto de vista moral já se encontra institucionalizado.

A indeterminação da auto-realização individual gera um sofrimento que leva de uma esfera da liberdade à outra, do “direito abstrato” à “moralidade”, justificando por fim a passagem correspondente para aquela esfera de ação na qual a realização da liberdade individual está atrelada às práticas de interação intersubjetiva. A “libertação do sofrimento” só ocorre quando existem condições iguais para a realização da liberdade – e é essa função positiva de “libertação” do “sofrimento de indeterminação” que caracterizará a esfera da “eticidade”.

A partir da conexão interna entre diagnóstico do sofrimento e teoria da justiça resultam algumas condições mínimas que a esfera da “eticidade” tem de satisfazer. Primeiramente, deve colocar à disposição todas as possibilidades de acesso à auto-realização. Em segundo lugar, a esfera da “eticidade” precisa ser caracterizada por meio de práticas de interação intersubjetiva, pois as possibilidades de realização individual devem ser medidas pelas

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

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

Honneth entende que a teoria da justiça hegeliana poderia fornecer “bens básicos”, mas que não fosse resultado de uma

fundamentação normativa apoiada em um “constitutivismo kantiano”, como pretendeu Rawls. Para este, como vimos acima, os bens básicos são caracterizados como aquilo que as pessoas necessitam no desenvolvimento de suas duas capacidades morais, uma vez considerados membros plenos de uma sociedade entendida como sistema equitativo de cooperação social voltada para as vantagens mútuas de todos. A diferença central residiria no fato de que, na leitura de Honneth, o “constitutivismo kantiano” deduziria primeiramente princípios substantivos de justiça e uma lista de bens básicos bem fundamentados para, em seguida, se perguntar pelas condições sociais de sua implementação. Na tentativa de “reatualização” da filosofia do direito de Hegel, as três esferas éticas de interação intersubjetiva são constituídas normativamente como “bens básicos”, pois são constitutivas para a realização da liberdade individual. Em vez do “constitutivismo” de cunho kantiano, Honneth acredita que o procedimento hegeliano tem de ser interpretado a partir do conceito de “reconstrução” normativa. Neste caso, “as relações modernas da vida foram reconstruídas de um modo normativo com o fio condutor dos critérios até aqui desenvolvidos, de modo que nestes revelam-se aqueles padrões de interação que podem valer como condições imprescindíveis de realização da liberdade individual de todos os membros da sociedade”.

*Sofrimento de indeterminação* consiste, por um lado, em uma tentativa de solucionar questões de fundamentação normativa presentes no debate sobre teorias da justiça. A questão da justiça não pode ser tratada como uma dedução de princípios com pretensão universalista transcendentais aos contextos. É preciso, antes, atentar para as condições de auto-realização individual presentes na ordem social de sociedades modernas: a pretensão universal de realização da liberdade individual já se encontra ancorada nos contextos práticos de interação comunicativa das



esferas da eticidade. Por outro lado, o propósito de fundamentar uma teoria da justiça está vinculado à perspectiva da teoria crítica, em que se trata de fornecer um diagnóstico do tempo, ou seja, o diagnóstico do “sofrimento de indeterminação” como uma patologia que resulta da realização incompleta ou insuficiente da vontade livre em âmbitos institucionais da sociedade moderna não estruturados conforme a eticidade.

## I

### A *Filosofia do direito* de Hegel como teoria da justiça\*

Ainda que na situação filosófica do presente se testemunhe um renascimento surpreendente do pensamento hegeliano, que parece até mesmo preparar o caminho para a superação do abismo entre a tradição analítica e a continental, sua filosofia do direito permanecerá até agora sem influência no debate contemporâneo da filosofia política. Nos últimos anos, depois que foi abruptamente interrompida a fase de um desencantamento marxista do direito moderno como mera superestrutura, realizou-se antes, em larga medida, um retorno ao paradigma do direito racional de tradição kantiana, que domina essencialmente a discussão de Rawls até Habermas; e quanto mais esses dois autores também se esforçam para chegar a uma inserção realista – precisamente no contexto das ciências sociais – de suas concepções de justiça de cunho kantiano, menos o modelo teórico da filosofia hegeliana do direito exerce algum papel de-

\* O presente texto surgiu a partir de dois seminários que ministrei no “Spinoza-Lectures” do Departamento de Filosofia da Universidade de Amsterdã no semestre de verão de 1999 (Axel Honneth, *Suffering from indeterminacy. An attempt at a reactualization of Hegel’s philosophy of right*, Assen, 2000); nesse contexto, gostaria de agradecer a Beate Rössler, Andrea Kern e Veit Michael Bader, cujas contribuições em nossos colóquios me ajudaram muito em meu trabalho. Pelas propostas e apontamentos críticos na leitura dos dois primeiros capítulos, gostaria de agradecer a Rolf-Peter Hortsman, Morton R. Moeller e Rainer Forst.

terminante. Na situação esboçada desse modo, também aquele contramovimento político-filosófico que se realizou por meio da junção, um tanto artificial, de teóricos tão diferentes sob o título de “comunitarismo”, tais como Charles Taylor, Michael Walzer ou Aslaidair McIntyre, não pôde mudar muita coisa; e por mais que também houvesse nessas abordagens a tendência de privilegiar a ética em face de um princípio moral formal e a ligação a valores comunitários diante da liberdade de arbítrio individual, nunca se empreendeu aqui a tentativa de tornar a filosofia do direito de Hegel mais uma vez frutífera para o discurso da filosofia política; é certamente sintomático o fato de que autores como Michael Walzer, Aslaidair McIntyre ou Joseph Raz tentem manter hoje em dia a maior distância possível em relação à filosofia política de Hegel.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Nesse caso, Charles Taylor naturalmente representa uma exceção, uma vez que não apenas escreveu uma grande monografia sobre Hegel (Charles Taylor, *Hegel*, Frankfurt/M, 1978), mas também, na forma de um resumo desse livro, apresentou uma interpretação arrebatadora da filosofia política de Hegel (idem, *Hegel and modern society*, Cambridge, 1979); contudo, também esse estudo impressionante não se deixa entender como uma retomada das intenções específicas da *Filosofia do direito*, mas como um modo de atualização do pensamento político de Hegel como um todo. A propósito, a *Filosofia do direito* converge com a teoria da justiça de Walzer quanto à idéia de que a separação de certas esferas normativas constituiria por sua vez um princípio essencial de uma concepção moderna de justiça (Michael Walzer, *Sphären der Gerechtigkeit*, Frankfurt/M/New York, 1983); com a ética de McIntyre ela se refere à idéia de que tem de ser produzido um tipo de ligação interna entre o diagnóstico de época e a teoria normativa (Aslaidair McIntyre, *Verlust der Tugend*, Frankfurt/M/New York, 1987); e as convergências com o enfoque de Joseph Raz dizem respeito a que o ponto de partida de uma teoria liberal da justiça apresentaria um conceito ético e complexo de autonomia individual (Joseph Raz, *The morality of freedom*, Oxford, 1986). A única exceção de uma efetiva reatualização

O que esse isolamento geral da filosofia do direito hegeliana à primeira vista torna tão dificilmente compreensível é o fato de que sua obra possui uma série de indícios teóricos que poderiam ser particularmente apropriados para nossa discussão atual. Diante da circunstância de que se alargou amplamente a consciência da necessidade de uma contextualização dos princípios de justiça obtidos formalmente, teria de figurar de maneira extremamente atrativa a tentativa hegeliana de oferecer um quadro institucional para os princípios abstratos do direito moderno e da moral; além disso, de acordo com a incerteza crescente sobre qual lugar o direito formal deve ocupar em nossa prática moral cotidiana, teria de parecer extremamente sedutor o esforço de Hegel em desenvolver um tipo de metateoria ética do direito; e, finalmente, também não deveria deixar de ser atrativo para o problema atual na filosofia política o fato de que Hegel desenvolve os princípios de sua teoria do direito em uma relação estreita com o diagnóstico de época, em cujo centro se encontra a afirmação de uma individualização ameaçadora. Mas todas essas vantagens evidentes, ao que parece, até agora não foram capazes de restituir à filosofia do direito hegeliana um lugar legítimo na filosofia política do presente; pelo contrário, exatamente onde a retomada teórica de sua obra se impunha mais diretamente, tal como no debate com Rawls ou Habermas, aquela tentativa de uma reatualização sistemática permaneceu notoriamente abandonada.<sup>2</sup> Assim, hoje

da filosofia do direito de Hegel é apresentada no estudo de Michael O. Hardimon: idem, *Hegel's social philosophy, The project of reconciliation*, Cambridge (entre outros), 1994.

<sup>2</sup> Apresentam-se como exceção a essa regra: Joyce Beck Hoy, “Hegel's critique of rawls”, in *Clio* 10 (1981) H. 4, p. 407-422; Andrew Buchwalter, “Hegel's concept of virtue”, in *Political Theory* 20 (1992), p. 548-583; idem, “Structure or sentiment? Habermas, Hegel and the conditions of solidarity”, in *Philosophy Today* 41 (suplemento), p. 49-53; Sibyl

nos confrontamos com a situação paradoxal em que, no decorrer do interesse crescente e renovado sobre a obra de Hegel, por um lado, também a literatura de pesquisa acadêmica sobre a filosofia do direito começa novamente a crescer, enquanto, do outro lado, seu teor sistemático parece permanecer sem importância para a autocompreensão político-filosófica de nosso presente. A obra *Linhas fundamentais da filosofia do direito* (conhecida também pela abreviação *Filosofia do direito*), em que se dividiram certa vez as cabeças mais talentosas de toda uma geração e cuja história da recepção permitiu ainda, até a metade de nosso século, que se fizesse a distinção entre hegelianos de esquerda e hegelianos de direita, claramente perdeu sua força polarizadora; diferentemente da teoria do direito de Kant ou do escrito sobre a liberdade de John Stuart Mill, que num tempo mais curto chegaram de forma renovada a uma atualidade ainda maior, o livro de Hegel exerce somente o papel infeliz de um texto clássico muito lido, mas que emudeceu.

Na tentativa de encontrar as razões para essa clara perda de atualidade da filosofia do direito hegeliana, saltam à vista duas objeções levantadas à obra que, nesse meio tempo, se estabeleceram como evidentes na discussão político-filosófica; ambos os estereótipos tomados conjuntamente podem esclarecer, até certo ponto, por que hoje as dúvidas quanto à filosofia do direito de Hegel prevalecem de um modo tão forte que mesmo seus atrativos evidentes não podem mais de fato ser conhecidos. O que se convencionou como um primeiro preconceito frente à *Filosofia do direito* exprime-se na afirmação de que a obra traz consigo, voluntária ou involuntariamente, consequências antidemocráticas, uma vez que os direitos de liberdade individual são subordinados à autoridade ética do Estado; há diferentes partes ou idéias do livro

Schwarzenbach, "Züge der Hegelschen Rechtsphilosophie in der Theorie Rawls", in *Hegel-Studien* 27 (1992), p. 77-110.

que permitem fundamentar um tal projeto, mas, em todo caso, no centro se coloca a tendência inconfundível de Hegel de querer entender a autonomia individual de todo cidadão do Estado, não precisamente no sentido kantiano, como princípio da soberania popular; e na medida em que esse traço não-democrático da obra foi trazido ao primeiro plano, torna-se então evidente que ela, por sua vez, não pode se deixar entender de forma produtiva como um tipo de metateoria do Estado democrático de direito.<sup>3</sup> A segunda reserva, que impede hoje aquele recurso atualizador da *Filosofia do direito*, possui antes um caráter metodológico e relaciona-se com a estrutura de argumentação do texto como um todo; os passos de fundamentação desenvolvidos por Hegel, objeto-se, só podem ser adequadamente reconstruídos e avaliados se forem referidos às partes correspondentes de sua "Lógica", mas que entretanto se tornou completamente incompreensível em razão de seu conceito ontológico de espírito; por isso, parece aconselhável tratar o texto antes como um tipo de fonte de brilhantes idéias individuais, em vez de aspirar a uma tentativa frustrada de reconstrução da teoria integral enquanto tal.<sup>4</sup>

No essencial, ambas as reservas esboçadas acima, que poderiam ter sido uma objeção tanto política quanto metodológica, contribuíram para a crescente perda de interesse da *Filosofia do direito* nas últimas décadas; tudo o que Hegel apresentou tanto com razões epistemológicas como também com razões normati-

<sup>3</sup> Uma das apresentações mais coerentes de toda essa problemática encontra-se sempre em: Shlomo Avineri, *Hegels Theorie des modernen Staates*, Frankfurt/M., 1976 (Shlomo Avineri, *Hegel's theory of the modern State*, London, 1972).

<sup>4</sup> A dependência da argumentação geral da *Filosofia do direito* em relação ao conceito de espírito pressuposto foi tratada de modo particularmente convincente e claro por Rolf-Peter Horstmann ("Hegel, Georg Wilhelm Friedrich", in *Routledge encyclopedia of philosophy*, org. por Edward Craig, t. 2, p. 259-280, principalmente p. 273 e ss.).

seu conceito ontológico de espírito me parecem hoje passíveis de serem de algum modo reabilitados. Por essa razão, tenho que me contentar com a forma indireta de reatualização de sua *Filosofia do direito*. No presente ensaio, gostaria de propor um esboço passo a passo de como a intenção fundamental e a estrutura do texto no seu todo devem ser compreendidas, sem com isso precisar das instruções metódicas da “Lógica” nem da concepção basililar do Estado; o objetivo desse modo de proceder “indireto” deve ser demonstrar a atualidade da *Filosofia do direito* hegeliana ao indicar que esta, como projeto de uma teoria normativa, tem de ser concebida em relação àquelas esferas de reconhecimento recíproco cuja manutenção é constitutiva para a identidade moral de sociedades modernas.

No entanto, estou consciente do perigo que poderia haver em tal proposta interpretativa ao se perder de vista, em todos os esforços de atualização, a substância própria da obra; nada seria pior do que apresentar, sob o título da *Filosofia do direito*, uma teoria da sociedade plenamente normativa a partir da qual se verificasse no fim que ela estava muito pouco ligada à complicada discussão do texto de Hegel. Para evitar esse risco desagradável, gostaria de verificar primeiramente os dois elementos teóricos cuja consideração me parece totalmente necessária para uma reconstrução adequada e justa da obra, mesmo que a isso devam estar ligadas dificuldades consideráveis de esclarecimento: trata-se, num caso, das ricas intuições que Hegel ligou ao seu conceito de “espírito objetivo”, e, no outro caso, daquelas múltiplas razões que o levaram a adotar o conceito de “eticidade”. O primeiro conceito, sob uma desconsideração de sua vinculação com o conjunto do sistema hegeliano, me parece conter a tese de que toda realidade social possui uma estrutura racional, diante da qual se devem evitar conceitos falsos ou insuficientes que levem a consequências negativas no interior da própria vida social, uma vez que estas encontram aí uma aplicação prática; em suma, Hegel

vas para seu próprio conceito de “eticidade” permaneceu oculto por detrás dos elementos postos em dúvida de sua metodologia e de seu conceito de Estado. Mas, se com essa caracterização rudimentar também é corretamente descrita, ainda que de forma aproximada, a situação da obra à luz da história de seus efeitos, então hoje toda tentativa de uma reatualização renovada já se coloca desde o começo em face da escolha entre duas alternativas: ou aquelas duas objeções são lançadas no caminho direto de uma crítica em que, na forma de uma nova interpretação do texto da *Filosofia do direito*, são desmascaradas como mera incompreensão; ou a crítica necessária se realiza somente por meio de um caminho indireto, no qual é apontada a irrelevância de ambas as objeções para aquela reapropriação efetivamente produtiva da obra. Enquanto a primeira estratégia – chamada aqui de “direta” – teria como objetivo atualizar a *Filosofia do direito* de acordo com seus próprios padrões metódicos, e com isso reabilitar ao mesmo tempo o conceito hegeliano de Estado, à segunda, isto é, à forma indireta de reatualização, se coloca um objetivo ainda mais modesto: deve-se mostrar que também se podem reconstruir hoje de forma produtiva o propósito e a estrutura básica do texto se tanto o conceito substancialista de Estado como as instruções operativas da “Lógica” não exercerem um papel fundamental. A ambas as formas de reatualização encontram-se ligados, como é fácil notar, os perigos que se opõem a cada caso: a primeira proposta de interpretação corre o risco de salvar a substância da filosofia do direito hegeliana ao preço de um retrocesso brutal de nossos padrões pós-metafísicos de racionalidade; assim como a segunda e indireta forma de reatualização corre sempre o perigo de sacrificar a própria substância da obra com o objetivo de uma arrumação entusiasmada do texto.

Entretanto, apesar dessas apresentações extremamente sucintas, deveria estar suficientemente claro qual dessas duas estratégias considero mais promissora sob condições teóricas e normativas do presente; nem o conceito de Estado de Hegel, nem

quer afirmar com sua representação da sociedade como “espírito objetivo” que a violação contra argumentos racionais, com os quais nossas práticas sociais sempre se encontraram entrelaçadas num determinado tempo, causa danos e lesões à realidade social. O segundo conceito central, aquele de “eticidade”, me parece ao contrário conter a tese de que na realidade social, ao menos na modernidade, encontram-se dispostas esferas de ação nas quais inclinações e normas morais, interesses e valores já se misturaram anteriormente em formas de interações institucionalizadas; desse modo, Hegel pode afirmar de forma conseqüente que aquelas próprias esferas de ação receberam uma marca normativa no conceito de “eticidade”, em vez de se ter buscado isso segundo metos conceituais ligados a uma orientação normativa do sujeito na forma de conceitos morais abstratos. De ambas as teses, ainda que eu tenha lhes dado uma interpretação vaga, pode-se dizer, de maneira válida, que têm de pertencer ao próprio núcleo de uma reatualização indireta da *Filosofia do direito* de Hegel: dizem que quem renuncia à reconstrução racional dos conceitos de “espírito objetivo” e de “eticidade” sacrifica seu teor substancial em favor de uma plausibilidade superficial do texto.

Em particular, gostaria de proceder na minha tentativa de reatualização, de tal modo a reinterpretar primeiramente a intenção fundamental da filosofia do direito hegeliana e mostrar claramente a utilidade desse texto sob as premissas teóricas da discussão do presente na filosofia política; tratar-se-á acima de tudo de um esclarecimento atualizador do pensamento que Hegel exprime com sua formulação dificilmente compreendida de que a “idéia” da “vontade livre universal” determina o âmbito total daquilo que devemos chamar de “direito”; tentarei interpretar essa determinação como o núcleo de uma teoria da justiça que visa à garantia universal das condições intersubjetivas de auto-realização individual (I). Em seguida, deve ser apresentado num segundo passo em que medida

Hegel liga de um modo imamente o projeto de sua teoria da justiça com um diagnóstico da patologia social; pois, como o núcleo propriamente original da *Filosofia do direito*, entendo a proposta de conceber ambos os conceitos de “direito abstrato” e de “moralidade” como duas determinações insuficientes da liberdade individual que no mundo da vida se exprimem em um “sofrimento de indeterminação”; com isso, também terei de esclarecer nesse contexto em que medida Hegel atribui ao projeto de sua teoria da justiça ao mesmo tempo o significado terapêutico de uma emancipação dos fenômenos de sofrimento (II). No último passo, esclarecerei finalmente o conceito hegeliano de “eticidade”, no qual apresento as condições complexas que aquelas esferas sociais, de acordo com sua convicção, devem preencher na modernidade, possibilitando assim a realização da liberdade individual; aqui devem tornar-se claros também os limites da abordagem hegeliana, na qual noto uma representação muito institucionalista das condições de liberdade individual (III).

#### 1. A idéia da liberdade individual: condições intersubjetivas da autonomia

Quando Hegel, após sua nomeação na Universidade de Berlim, deu continuidade às aulas sobre filosofia do direito já iniciadas em Heidelberg, para finalmente publicar no ano de 1820 um livro intitulado *Linhas fundamentais da filosofia do direito*, naturalmente não abandonou, apesar de sua arquitetura sistemática então construída, as intuições fundamentais da filosofia prática de sua juventude.<sup>5</sup> Sob o título de “espírito

<sup>5</sup> Para a gênese e o conceito da *Filosofia do direito* de Hegel, conferir o ótimo artigo de Ludwig Siep, “Vernunftrecht und Rechtsgeschichte. Kontext und Konzept der Grundlinien im Blick auf die Vorrede”;

objetivo”, tal como se chamava aquela parte de sua filosofia que tinha por objeto os princípios normativos de uma ordem social justa sob condições modernas, teve que seguir um caminho de fundamentação bem diferente daquele que foi adotado por Kant ou por Fichte nas diferentes deduções do direito racional: primeiramente, em razão do fato de os sujeitos já se encontrarem constantemente ligados em relações intersubjetivas, uma tal justificação dos princípios universais de justiça não deve partir da representação atomista segundo a qual a liberdade dos indivíduos residia no exercício tranquilo, e não influenciado pelos outros, do arbítrio individual. Decorreu disso também, em segundo lugar, o objetivo, que se manteve igualmente inalterado, de efetuar o projeto de tais princípios de justiça universais como justificação daquelas condições sociais sob as quais os sujeitos podem ver reciprocamente na liberdade do outro um pressuposto de sua auto-realização individual. Além disso, em terceiro lugar, Hegel não abriu mão das idéias de cunho aristotélico de sua juventude, segundo as quais tais princípios normativos de liberdade comunicativa na sociedade moderna não devem estar ancorados em preceitos externos voltados para o comportamento ou em meras leis de coerção, mas precisam estar atrelados ao exercício prático presente nos padrões habituais de ação e nos costumes, para com isso perderem aquele resto de heteronomia; e finalmente, em quarto lugar, Hegel estava, entretanto, mais convencido do que antes de que em uma tal cultura da liberdade comunicativa denominada “eticidade” teria que poder ser previsto um espaço essencial para aquelas esferas sociais de ação nas quais os sujeitos, sob condições do mercado capitalista, pudessem

in Siep, L. (org). *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Berlin, 1997 (*Klassiker Auslegen*, Bd. 9), p. 5-30.

perseguir reciprocamente seus interesses egoístas.<sup>6</sup> Hegel não queria se separar de nenhuma dessas quatro premissas – que em geral provinham da criativa fase inicial de seu tempo em Jena – quando, em Berlim, se ocupou com os planos para uma publicação de sua *Filosofia do direito*; por outro lado, porém, a elaboração de seu sistema filosófico nesse período desenvolveu-se de um modo tão independente que em geral não é possível perceber como as intuições originais puderam se manter válidas sem alterações nesse novo espaço. A solução que Hegel encontrou para a tarefa esboçada em seu trabalho não torna somente compreensível a intenção central de sua filosofia prática, mas esclarece ainda melhor tanto o âmbito do conceito de direito tomado por base como também a construção, à primeira vista confusa, do texto como um todo.

Com a elaboração de seu sistema, Hegel, desde a despedida de Jena, teve a idéia de que aquela disciplina consagrada à moral e ao direito tem de corresponder à parte de sua filosofia que deveria servir à apresentação do “espírito objetivo”; dito de maneira simplificada, ao fazer isso ele compreendia aquela parte de seu empreendimento filosófico que tem de reconstruir o processo de auto-reflexão da razão durante a etapa na qual esta, na forma do espírito humano, se realiza nas manifestações exteriores das instituições e práticas sociais.<sup>7</sup> A distância entre essa formulação e as tarefas que normalmente ligamos a disciplinas como a ética ou a filosofia moral vai diminuir sensivelmente se considerarmos uma outra determinação com que Hegel dispôs aquela esfera do “espírito objetivo”; é preciso ter em vista sobretudo a dificuldade que se cria ao incluir com a caracterização objetiva um amplo

<sup>6</sup> Sobre essa quarta premissa da filosofia prática do jovem Hegel, cf. Axel Honneth, *Kampf um Anerkennung*, Frankfurt/M, 1994, cap. 1, 2.

<sup>7</sup> Para uma melhor determinação do lugar da *Filosofia do direito* na construção do sistema, cf. Horstmann (ver nota 4), p. 274 e ss.

elemento histórico no sistema, que em geral deve expor a auto-reflexão da razão. Hegel comenta que quando aquela forma do espírito realiza a razão no mundo objetivo das instituições sociais, ela, sob as condições da modernidade, possui a forma da “vontade livre universal”; com isso, impõe-se para Hegel como determinação mais geral de sua filosofia do “espírito objetivo” o fato de esta ter de reconstruir sistematicamente aquele passo necessário que exige que a vontade livre de cada um dos homens se realize no presente.<sup>8</sup> Ora, a partir daqui já não é tão difícil ver nessa parte do sistema hegeliano o interesse pela disciplina filosófica à qual normalmente foram atribuídas classificações como “filosofia do direito” ou também “ética”; e ao se desligar do vínculo com o todo do sistema é possível fazer uma descrição da teoria concebida desse modo não somente comparável com as filosofias da moral e do direito contemporâneas, mas também com as concepções de justiça do presente.

Tal como foi dito acima, Hegel concebeu como princípio fundamental de sua *Filosofia do direito* a idéia da “vontade livre universal”; com isso, e em acordo com Rousseau, Kant e Fichte, parte da premissa de que, sob as condições do Esclarecimento moderno, todas as determinações morais ou jurídicas só podem ser corretamente consideradas na medida em que exprimem a autonomia individual ou a autodeterminação dos homens. Uma tal comparação fica mais difícil quando Hegel, por meio de uma

<sup>8</sup> Para um esclarecimento da intenção geral que Hegel ligou à sua *Filosofia do direito*, cf. Kenneth Westphal, “The basic context and structure of Hegel’s philosophy of right”, in: Frederick C. Beiser (org.), *The Cambridge Companion to Hegel*, Cambridge (entre outros), 1994, p. 234-269; Siep, “Vernunftrecht und Rechtsgeschichte” (ver nota 5); Karl-Heinz Ilting, “Die Struktur der Hegelschen Rechtsphilosophie”, in: Manfred Riedel (org.), *Materialien zur Hegelschen Rechtsphilosophie*, Bd. 2, Frankfurt/M., 1974, p. 52-78.

mudança de suas considerações sistemáticas, descreve a perspectiva sob a qual aquela “vontade livre” deve ser examinada; na conhecida formulação do § 29 da Introdução, diz que sua tarefa reside na apresentação da “existência (*Dasein*) da vontade livre”, na medida em que ela determina igualmente a esfera do “direito” como um todo. Se comparada com as abordagens anteriores, nessa caracterização quase tudo é, à primeira vista, confuso; claro que, até certa medida, para a compreensão do conceito de “existência”, ajuda a referência de que se deve tratar aqui das condições sociais da realização da “vontade livre” no sentido da determinação do “espírito objetivo”, porém permanece sem uma resposta exata a questão de saber em que medida pode se tratar nesse caso de algum tipo de justificação normativa. Só se poderá exigir um esclarecimento maior sobre isso quando a utilização hegeliana do conceito de “vontade livre” for melhor elucidada; pois desde o começo ele se familiarizou com essa categoria chave de sua *Filosofia do direito*, que de certo modo também o distanciou ainda mais de Kant ou Fichte, ou seja, trabalhou com uma primeira parte daquelas intuições que não foram abandonadas e que estavam de acordo com sua fase anterior.

Em seu esclarecimento categorial do conceito de “vontade livre”, que constitui a maior parte de sua Introdução à *Filosofia do direito*, Hegel discute as idéias modernas da autonomia individual ou autodeterminação.<sup>9</sup> Segundo sua interpretação, apenas duas concepções igualmente incompletas conservaram até agora, no tratamento filosófico, esse ideal normativo: de um lado, a autodeterminação individual foi concebida como a

<sup>9</sup> Um panorama primoroso sobre a formação da idéia moderna da autonomia foi oferecido por J. B. Schneewind, *The invention of autonomy*, Cambridge, 1998; contudo, essa reconstrução teórico-histórica termina com Kant.

capacidade dos homens de, por força de uma determinação da vontade, se distanciar de todas aquelas “carencias, desejos e impulsos” que podem ser experienciados como limitação da independência do Eu; Hegel está convencido de que com essa determinação foi compreendido um componente elementar da liberdade individual, tal como se mostra na capacidade humana do suicídio, mas como resultado ela conduz a uma perda da ação, porque o agir está ligado à posição de fins limitados (§ 5). De outro lado, ao apresentar a mera contrapartida em face da primeira interpretação, somente negativa, da vontade livre, Hegel vê uma determinação de acordo com a qual se pode conceber a autodeterminação individual como capacidade de escolha ou de decisão refletida entre “conteúdos dados”; sob essa rubrica, e é assim que devemos entender o § 6 da *Filosofia do direito*, também se incluem os princípios da filosofia moral de Kant e Fichte, porque eles não podem pensar a liberdade da vontade individual senão de acordo com o padrão de uma deliberação moral sobre os impulsos da ação ou inclinações indisponíveis. O que Hegel objetou contra o que chamamos de modelo “optativo” da “vontade livre” deriva de sua própria caracterização da autonomia individual, que em certa medida apresenta o ponto central e o eixo de toda a construção da *Filosofia do direito*; pois o que deve significar oferecer a fundamentação da ordenação de uma sociedade justa ou “boa” na forma de uma “apresentação” da “existência da vontade livre” limita-se primeiramente a como aquele conceito de “vontade livre” deve ser interpretado nos seus pormenores.<sup>10</sup>

<sup>10</sup> Uma proposta de interpretação que se pode destacar, e que contudo difere das reflexões desenvolvidas a seguir, foi empreendida por Robert B. Pippin, “Hegel, freedom, the will. The philosophy of right (§§ 1-33)” in: Siep, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (ver nota 5), p. 31-54.

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

Nesse ponto difícil, a famosa proposta de Harry Frankfurt de distinguir entre “*first*” e “*second-order volitions*” ajuda a prosseguir bem menos do que parece a princípio.<sup>11</sup> Certamente essa distinção

<sup>11</sup> Harry G. Frankfurt, “Freedom of the will and the concept of a person”, in *The importance of what we care about*, Cambridge, 1988, p. 11-25.



é capaz de tornar plausível o que pode significar que Hegel fale da vontade fazendo-se “a si mesma objeto” e da vontade “querendo a si mesma” (§ 10). De acordo com a proposta de Frankfurt, isso se refere à concepção de que podemos entender nossos impulsos da ação ou inclinações como manifestações da vontade (“*volitions*”) de primeira ordem, sobre as quais nós próprios podemos de novo tomar posição, valorando-as numa perspectiva de segunda ordem. Portanto, com base nesse modelo conceitual, realmente tem todo sentido conceber a vontade humana como uma relação de dois ou vários graus na qual podemos querer novamente ou não querer nossas próprias manifestações de vontade elementares, e em cada caso subordinadas. Mas tudo isso auxilia pouco tão logo se considera a formulação mais abrangente de Hegel, segundo a qual a vontade “livre” tem de querer a si mesma “como livre”, ou seja, tem de poder fazer do material que consiste em seus impulsos de ação e em suas inclinações a matéria da liberdade, pois em vista dessa determinação a questão óbvia consistiria então em como se devem representar os impulsos da ação para que possam ser pensados como “livres”, como não-finitos. São oferecidas aqui duas alternativas de interpretação, cujas diferenças podem ser medidas ao se considerar o quão radicalmente elas procuram compreender as reflexões de Hegel em referência ao sistema de motivações humanas: num caso, interpreta-se Hegel como se ele tivesse aceitado, no essencial, a idéia kantiana da autodeterminação individual, porém munido com a premissa fundamental de que cada sujeito deve poder possuir as inclinações correspondentes, para com isso poder também mudar, de um ponto de vista motivacional, as decisões tomadas.<sup>12</sup> A esta interpretação mais convencional opõe-se a alternativa segundo a qual Hegel quisera incluir tão insistentemente a idéia da autodeterminação

<sup>12</sup> Cf. Allen Patten, *Hegel's idea of Freedom*, Oxford, 1999, p. 53 e ss.

individual na estrutura da motivação natural que cada sujeito ou comunidade social correspondentemente se colocava diante da tarefa de fomentar a partir de si mesmo a formação de inclinações e estímulos determinados que pudessem ser adequados à liberdade. Neste segundo caso, a idéia da vontade livre inclui a ampla exigência de uma “intensa reelaboração” do sistema dos impulsos humanos. A chave para a resposta que Hegel tem em mente, plena de conseqüências, é oferecida por uma discreta passagem no adendo ao § 7, na qual a amizade é descrita como modelo paradigmático da experiência de uma tal liberdade: “Essa liberdade nós temos, porém, já na forma do sentimento, por exemplo, na amizade e no amor. Aqui não somos unilaterais em nós, limitamo-nos de bom grado em relação a um outro, mas nos sabemos como a nós mesmos nessa limitação. Na determinidade, o homem não deve se sentir determinado, mas, ao se considerar o outro como outro, tem-se aí primeiramente seu sentimento de si. A liberdade, portanto, não reside nem na indeterminação nem na determinidade, senão que é ambas [...] A vontade não está ligada [...] a algo limitado, mas tem de ir mais além, pois a natureza da vontade não é essa unilateralidade e esse estar ligado, senão que a liberdade é querer algo determinado, mas ser consigo mesmo e retornar novamente ao universal” (§ 7, Adendo).

Neste trecho, reaparece de repente o primeiro dos quatro motivos que Hegel tenta recuperar de seu período inicial, ainda pré-sistemático, apesar de toda nova exigência de construção do seu sistema acabado; pois a citação transcrita conduz ao conceito de liberdade que já anteriormente foi utilizado contra o atomismo das diferentes teorias do direito natural. Hegel responde aqui à questão de saber como, diferentemente das duas determinações insuficientes da “vontade livre”, pode ser interpretada de forma adequada, sem riscos, a seguinte idéia: para que possa querer a si mesma como livre, a vontade deve se limitar àquelas suas “ca-

rências, desejos e impulsos”, ou seja, às suas “*first-order volitions*”, cuja realização pode ser experienciada como expressão, como confirmação da própria liberdade; mas isso só é possível se o próprio objeto da carência ou da inclinação possuir a qualidade de ser livre, pois apenas um tal outro da “vontade” pode, de fato, fazer a experiência da liberdade. É fácil notar a partir dessa construção por que Hegel pode apresentá-la como uma síntese de ambos os modelos insuficientes anteriormente descritos: do segundo modelo (“optativo”) é absorvida a idéia de que a autodeterminação individual tem que residir na limitação reflexiva posta por uma meta determinada da ação; do primeiro modelo, ao contrário, retém-se a idéia de que a autonomia precisa possuir sempre a forma da experiência ilimitada de si, de tal modo que, considerados ambos os modelos conjuntamente, a “vontade livre” possa ser descrita segundo o padrão do “ser-consigo-mesmo-no-outro”.<sup>13</sup> Naturalmente, a proposta de solução esboçada por Hegel tem uma série de obscuridades que são resolvidas apenas nas últimas partes da *Filosofia do direito*; por exemplo, encontra-se na *Introdução*, junto com o conceito de “formação”, apenas uma vaga referência de como a limitação reflexiva à meta determinada da ação deve ser representada diferentemente da “escolha” ou de um ato do “arbitrio”. Mas em outros lugares são tão claramente reconhecidos nesse modelo da “vontade livre” os esboços de um modelo comunicativo da liberdade individual que o programa pretendido por Hegel em sua *Filosofia do direito* pode ser elucidado um pouco melhor.

<sup>13</sup> Sobre o conceito de “liberdade comunicativa”, cf. Michael Teunissen, *Sein und Schein*, Frankfurt/M, 1978, cap. I, 1.2; Dieter Henrich, “Hegel und Holderlin”, in *Hegel im Kontext*, Frankfurt/M, 1971, p. 9-40; Hinrich Fink-Eitel, *Dialektik und Sozialethik*, Meisenheim am Glan, 1978, parte D, E.

Vimos até agora que Hegel pretendeu desenvolver os princípios de uma ordem social justa de tal forma que pudesse apresentar a “existência da vontade livre”; ainda que já tenha sido mostrado, sob o termo “existência” (*Dasein*) deve-se entender o conjunto dos pressupostos sociais ou institucionais externos que a “vontade livre” necessita para a sua realização. Para a explicação disso que Hegel quis compreender precisamente como o princípio da “vontade livre”, essa determinação provisória das tarefas pode ser enriquecida ainda com uma parte essencial: tais condições sociais ou institucionais devem ser concebidas estritamente como o conjunto de uma ordem social justa que permite a cada sujeito individual participar em relações comunicativas que podem ser experienciadas como expressão da própria liberdade; pois somente na medida em que os sujeitos são capazes de participar desse tipo de relações sociais, eles podem, por conseguinte, realizar sem coerção sua liberdade no mundo exterior. E para formular de maneira um pouco mais abrangente a intenção de Hegel descrita acima, pode-se dizer também que ele considerou as relações comunicativas como um “bem básico” (*basic good*) que tem de se colocar ao interesse de todos os homens em vistas à realização de sua liberdade; entretanto, devido a uma tal formulação, é preciso acrescentar que Hegel, diferentemente de Rawls, não supõe que esse bem básico seja repartido com justiça por meio de alguns princípios; parece que ele visa, na verdade, chegar à idéia de que a “justiça” das sociedades modernas depende da capacidade de estas de possibilitar a todos os sujeitos igual participação no “bem básico” de tais relações comunicativas.<sup>14</sup>

<sup>14</sup> Algumas sugestões nessa direção estão contidas em Charles Taylor, “The nature and the scope of distributive justice”, in *Philosophy and the human sciences*, Cambridge (e outros), 1985 (*Philosophical papers*, 2), p. 289-317; cf. também Charles Taylor, “Irreducibly social goods”, in *Philosophical arguments*, Cambridge, Mass. 1995, p. 127-145.

Uma tal suposição encontra ainda mais apoio se for considerada a última determinação que Hegel ofereceu junto à fórmula fundamental de sua *Filosofia do direito*: no § 29 ele diz que toda a “existência”, que em geral “é existência da vontade livre”, deve ser chamada de “direito”. Uma explicação para essa formulação obscura, que deve comprometer todo o trecho do conceito de direito a ser fundamentado em seguida, só será encontrada nos parágrafos subsequentes, que em geral valem como uma seção chave de toda a *Introdução*; fica claro aqui que ao conceito de “direito” está ligado um duplo significado, entendido simultaneamente como uma “condição necessária” e também como uma “pretensão justificada”: “Cada nível do desenvolvimento da idéia da liberdade tem seu direito específico, porque é a existência da liberdade em sua determinação própria. Ao falar de uma oposição à moralidade, da eticidade oposta ao *direito*, então se entendeu como direito apenas o primeiro direito formal da personalidade abstrata. A moralidade, a eticidade, o interesse do Estado, cada qual constitui um direito específico, porque cada uma dessas formas constitui a determinação e a existência da *liberdade*” (§ 30). Se prescindirmos do uso de tais expressões, como “eticidade” ou “interesse do Estado”, cujo significado só é esclarecido no decorrer do texto, então podemos reconhecer claramente nesse trecho que Hegel quis entender por “direito” algo incomparavelmente mais abrangente do que seus contemporâneos filosóficos: em oposição a Kant ou Fichte, que sob o conceito de “direito” entenderam a ordem estatal de uma vida comum regulada pelo direito e destacaram com isso o momento da coercibilidade do Estado, Hegel compreendeu sob o mesmo conceito todos aqueles pressupostos sociais que se mostraram necessários para a realização da “vontade livre” de cada sujeito individual. Mas Hegel está interessado no que deve ser incorporado nessa realidade social, na “existência”, para que com isso a “vontade

livre” individual possa se desenvolver e se realizar, ainda que não diretamente em uma instituição do direito caracterizada juridicamente; já insistimos que as relações comunicativas, que possibilitam ao sujeito individual um “ser-consigo-mesmo-no-outro”, devem pertencer essencialmente às condições de uma tal realização.<sup>15</sup> Nesse caso, à primeira vista parece confuso, ou mesmo equivocado, que Hegel tivesse utilizado para seu empreendimento o título *Filosofia do direito*, expressões que normalmente significam algo diferente tanto naquela época como atualmente; enquanto normalmente se entende sob esse empreendimento a tentativa de oferecer uma justificação normativa do papel social do direito caracterizado juridicamente, aqui se lhe deve atribuir evidentemente um tipo de apresentação ética das condições sociais da auto-realização individual; e porque sob essas condições o direito caracterizado juridicamente, de acordo com o sentido que lhe foi atribuído na citação, forma um momento particular e somente “formal”, na melhor das hipóteses, em vez de uma “filosofia do direito”, pode-se falar de uma teoria ética do direito caracterizado juridicamente. Contudo, nesse modo de falar permanece desconsiderada a razão que o próprio Hegel menciona no trecho citado para justificar seu uso específico e abrangente do título *Filosofia do direito*: de todas as formas de existência social, na medida em que se deixam demonstrar somente como condições necessárias da realização da “vontade livre”, deve-se, por essa razão, poder falar de “direitos”, uma vez que sempre cabe a eles um “direito” específico.

<sup>15</sup> Sobre esse conceito abrangente de direito, cf. Siep, *Vernunftrecht und Rechtsgeschichte* (ver nota 5); cf. em todo caso Siep, “Philosophische Begründung des Rechts bei Fichte und Hegel”, in *Praktische Philosophie im Deutschen Idealismus*, Frankfurt/M., 1992, p. 65-80; Allen Wood, *Hegel's ethical thought*. Cambridge (entre outros), 1990, p. 71 e ss.

Essa proposta conceitual de Hegel deve-se a uma transposição do conceito moderno de “direito”, ou seja, da representação normativa mediante a qual competem a um sujeito pretensões válidas universalmente e sancionadas pelo Estado, transposição essa que passa da esfera do indivíduo às relações e estrutura sociais: de acordo com o uso que Hegel, em sua *Filosofia do direito*, faz primeiramente do conceito de direito, não devem caber aos indivíduos os direitos universais vigentes, mas àquelas formas de existência sociais que se deixam mostrar como bens sociais básicos no interesse da realização da “vontade livre”. Certamente que o uso esboçado do conceito tornar-se-á mais claro se respondermos corretamente ainda à questão de como as diferentes esferas devem possuir, por sua vez, uma pretensão justificada; nesse uso Hegel parece insistir no fato de que tais formas, na medida de sua insubstituibilidade quanto à possibilidade social de autodeterminação individual, têm o direito de receber um lugar legítimo na ordem institucional de sociedades modernas. Os portadores de “direitos”, dos quais trata a *Filosofia do direito*, são primeiramente esferas e práticas sociais que possuem uma pretensão justificada de reivindicar direitos em face da sociedade como um todo e de exigir sua manutenção; e como destinatários de tais “direitos” de esferas, instituições ou sistemas de práticas, devemos entender novamente todos os membros daquelas sociedades que são caracterizados segundo o princípio normativo da autodeterminação individual.

Esse é o uso conceitual extremamente peculiar que Hegel vinculou à sua própria tentativa de fazer uma teoria da sociedade sob o título de uma *Filosofia do direito*; com a mera atribuição deste nome, não quis ele salientar apenas todos os desafios que, em razão da forte semelhança presente num ponto de partida normativo, seu próprio empreendimento teve de levantar em face dos princípios da filosofia do direito de Kant e Fichte; antes,

com a simples escolha do título de sua teoria, também se voltou conscientemente aos elementos normativos, porque a aquisição da categoria do direito exige que ele forneça argumentos racionais para a legitimidade ou fundamentação das “pretensões de existência” das diferentes esferas sociais. Esses argumentos, tal como já foi suficientemente comentado anteriormente, devem ser justificados na forma de uma “apresentação” das condições necessárias para a auto-realização individual; e o critério de uma tal justificação “descritiva”, que, entretanto, também já foi esclarecido suficientemente, é fornecido pelo princípio da insubstituibilidade quanto à possibilidade social de autodeterminação individual.<sup>16</sup> Nesse sentido, a *Filosofia do direito* de Hegel representa uma teoria normativa de justiça social que precisa ser fundamentada na forma de uma reconstrução das condições necessárias de autonomia individual, cujas esferas sociais uma sociedade moderna tem que abranger ou dispor para com isso garantir a todos os seus membros a chance de realização de sua autodeterminação. Também não é muito difícil redescobrir nesse intento programático aquela segunda intenção que Hegel resgatou de sua jovem fase de Jena, incluído-a na forma madura de sua filosofia prática: ao se acrescentar aquilo que já tratamos até o momento como o bem básico das relações comunicativas,

<sup>16</sup> Uma interessante explicação à questão de saber em que medida a *Filosofia do direito* de Hegel deve ser compreendida como uma teoria normativa encontra-se em Vittorio Hösle, *Hegels System*, Bd. 2, Hamburg, 1987, p. 413-423. Contudo, minha proposta diverge da proposta de interpretação de Hösle, porque já considero o próprio conceito de “espírito objetivo” ou de “realidade racional” como algo normativo, contanto que só se possa falar aqui de racionalidade da perspectiva do princípio moral da “vontade livre”: o que pode ser chamado de “racional” em relação à realidade social confunde-se com o cumprimento de exigências morais, não somente cognitivas.

então o propósito central de sua filosofia do direito implica desenvolver princípios universais de justiça na forma de uma justificação daquelas condições sociais sob as quais “os sujeitos podem ver reciprocamente na liberdade do outro um pressuposto de sua auto-realização individual” (cf. supra). A partir do resultado parcial esboçado até o momento, não parece mais tão difícil visualizar a estrutura fundamental e articulação do texto individualmente.

## 2. O “direito” na *Filosofia do direito*: esferas necessárias de auto-realização

Quanto mais surpreendentes ou mesmo bizarros o propósito e o título da *Filosofia do direito* hegeliana deviam parecer à primeira vista, tanto menos será familiar aos leitores sua estrutura geral e a articulação em subcapítulos individuais. A explicação do propósito que havia se ocultado por trás da formulação programática contida na *Introdução* certamente sugere a expectativa fundamental de que a implementação seguinte da teoria deveria residir essencialmente na reconstrução gradual das condições comunicativas de auto-realização; isso não significou, porém, simplesmente subestimar a coerção sistemática da *Filosofia do direito*, mas também os propósitos mais complexos de Hegel caso se supusesse realmente um tal esquema simples de argumentação como princípio de articulação do texto. Na implementação de sua teoria da justiça, Hegel não se colocou apenas o objetivo de reconstruir corretamente aquelas esferas de ação intersubjetivas que, em vistas da estrutura comunicativa da liberdade, chegam a ser imprescindíveis para a realização da “vontade livre”; além disso, ele quer atribuir ainda àquelas concepções de liberdade seu lugar legítimo na ordem institucional de sociedades modernas, mesmo que representem condições necessárias, porém ainda não suficientes

– e nessa medida incompletas –, da auto-realização individual. A bipartição que Hegel adota em sua teoria da justiça resulta a princípio da diferença entre condições incompletas e completas da realização da “vontade livre”; enquanto convencionado de que somente as relações comunicativas, retiradas do padrão da amizade, permitem aos sujeitos realizarem de fato sua liberdade, ele admite, não obstante, que na reconstrução de uma tal liberdade prática outros conceitos incompletos de liberdade formam um pressuposto necessário. Na terminologia peculiar que caracteriza a *Filosofia do direito*, deve caber a Hegel esclarecer um por um os “direitos” que correspondem gradualmente às diferentes interpretações ou esferas de liberdade que, tomados conjuntamente, possibilitam a realização completa da “vontade livre”; e o objetivo de uma tal série sistemática seria, como veremos adiante, poder atribuir de forma exata às diferentes condições de liberdade um lugar na estrutura de sociedades modernas, lugar este que elas devem assumir ao possibilitarem a auto-realização individual.

Ora, essas reflexões representam, sobretudo, um primeiro passo para compreender adequadamente a estrutura desconcertante da *Filosofia do direito*. Se Hegel tivesse procedido somente da distinção entre pré-condições necessárias e condições suficientes da liberdade, então teria feito mais sentido para ele dividir seu texto em duas partes; contudo, é bastante conhecido o fato de que a *Filosofia do direito* abrange três seções extensas, constituindo-se do direito abstrato, da “moralidade” e da “eticidade”.<sup>17</sup> É claro que já devemos reconhecer nessa tripartição que essa distinção reflete mais uma vez os dois tipos de condições da liberdade; pois apenas a última parte, intuiti-

<sup>17</sup> Propostas interessantes para a interpretação dessa tripartição se encontram em Iltting (ver nota 8); Westphal (ver nota 8).

lada “eticidade”, parece se ocupar de fato, em suas seções sobre a “família”, a “sociedade civil” e o “Estado”, com esferas de ação comunicativas, ao passo que as duas primeiras partes, por sua vez, recebem um tratamento meramente individualista; assim, aqui é bastante evidente que, como pano de fundo, a oposição entre as condições incompletas e completas exerce um certo papel na articulação do texto. Mas, no que diz respeito à divisão explícita, fica assente que Hegel tenta fazer sua reconstrução das condições necessárias da auto-realização individual em três passos independentes: à parte inicial sobre o “direito abstrato” liga-se a parte sobre a “moralidade”, que, por sua vez, é sucedida, na forma de uma síntese da parte conclusiva e fundamental, pela “eticidade”. Se para a explicação dessa tripartição não devemos simplesmente recorrer à “Lógica” hegeliana, que dispõe de um grande número de fundamentações para um tal procedimento em três níveis, então se oferece como chave a recordação daquelas três determinações da “vontade livre” aludidas que constituíram a parte essencial da *Introdução*. Uma tentativa de esclarecer a tripartição da *Filosofia do direito* com a ajuda das distinções aí propostas provavelmente teria a seguinte forma: em primeiro lugar, Hegel está convencido de que, com as distinções propostas anteriormente dos três conceitos de “vontade livre”, o espectro dos modelos possíveis de liberdade no mundo moderno está de fato plenamente aberto; em segundo lugar, ele parte de que todos esses três modelos de liberdade contêm aspectos essenciais e imprescindíveis daquilo que deve ser pensado, juntamente com comportamentos e práticas sociais, caso sejam elucidadas as relações comunicativas de autoterminação individual; e, finalmente, está convencido de que todos esses modelos de liberdade não são meras idéias abstratas ou representações teóricas, mas já influenciaram de tal modo o processo social no mundo moderno que devem ser tratados sem problema como “formas” do espírito objetivo e regulados

segundo seus “direitos” correspondentes.<sup>18</sup> Se isso corresponde às três premissas que deveriam ter fundamentado o propósito de Hegel na articulação do texto independentemente de toda a sua consideração sistemática, a tripartição do texto, no entanto, produz um sentido sistemático que pode ser bem compreendido da seguinte forma: antes que se possa determinar em geral como as condições necessárias e suficientes de auto-realização individual devem ser concebidas, antes mesmo que as relações institucionais de liberdade comunicativa possam ser esboçadas sob o título de “eticidade”, é necessário primeiramente um esboço adequado do papel restrito que os outros dois modelos incompletos de liberdade devem exercer na sociedade moderna, porque eles contêm pressupostos constitutivos para a participação individual naquelas esferas comunicativas. Nesse sentido, ambas as partes, que antecedem o núcleo da *Filosofia do direito*, elucidam a pretensão de existência das duas determinações da liberdade individual, as quais exerceram sucessivamente, cada qual independentemente da outra, considerável influência sobre a autocompreensão prática da sociedade, embora possam abranger somente um aspecto parcial da autodeterminação: sob o título de “direito abstrato”, ele quer estabelecer o lugar social daquelas concepções modernas de liberdade mediante as quais o sujeito individual constrói sua liberdade na forma de direitos subjetivos; sob o título de “moralidade”, ao contrário, tenta esboçar o lugar legítimo daquelas concepções modernas de liberdade segundo as quais a liberdade do sujeito individual é caracterizada como a capacidade de autodeterminação moral.

<sup>18</sup> A idéia segundo a qual o “direito abstrato” e a “moralidade” dizem respeito, para Hegel, aos conceitos influentes e eficazes de liberdade encontra-se muito bem desenvolvida em Allen Wood, “Hegel’s ethics”, in Beiser (ver nota 8), p. 211-233.

Ora, uma tal dedução da tripartição da *Filosofia do direito*, feita independentemente das considerações sistemáticas, pressupõe não apenas que existe uma certa simetria entre a caracterização que Hegel atribui às concepções incompletas da “vontade livre” e suas determinações do “direito abstrato” e da “moralidade”; mas, antes, também está implícita nessa tese que Hegel realmente perseguiu o propósito refinado de representar ambos os conceitos limitados de liberdade como complexos de idéias influentes que, uma vez determinado seu lugar mais apropriado na sociedade, se mostram como componentes necessários das relações institucionais da liberdade comunicativa. Estou convencido de que Hegel dá indicação de ambas as premissas nas duas primeiras partes de sua *Filosofia do direito*. O desenvolvimento da primeira tese fora muito mais fácil para ele do que a demonstração exigida pela segunda tese. No que concerne à primeira tese, Hegel pode limitar-se a des-cobrir em ambos os modelos de liberdade do “direito abstrato” e da “moralidade” o traço característico que, no primeiro caso, se exprime numa determinação meramente “negativa”, e no segundo caso, ao contrário, numa determinação “optativa” da “vontade livre”, e a uma tal indicação estaria ligada a suposição ainda maior de que, com uma redução da liberdade individual à autonomia moral, o sujeito permanece dependente dos impulsos ou estímulos contingentes da ação. Porém, muito mais difícil para Hegel é provar a segunda tese, até aqui somente esboçada superficialmente, segundo a qual, uma vez determinado mais apropriadamente o lugar daqueles dois modelos limitados de liberdade na sociedade, revelar-se-á então seu significado constitutivo para toda forma comunicativa da liberdade; aqui se coloca a questão de saber o que pode significar falar de um lugar adequado, de um “direito” adequado das orientações

ligadas a tais concepções de liberdade no tecido institucional de nossas liberdades intersubjetivas.

A argumentação complexa com a qual Hegel tentou responder a essa questão nas duas primeiras partes de seu texto constitui até hoje um dos maiores desafios de sua filosofia prática; daí por que também é completamente infundada aquela tendência a se concentrar, num debate sobre sua “filosofia do direito”, apenas no capítulo sobre a “eticidade”, considerado em certa medida como a soma do todo. Hegel procede negativamente em sua argumentação, no sentido de que tenta circunscrever o “lugar” adequado, o “direito” específico de ambos os modelos incompletos de liberdade, mediante a demonstração dos danos sociais a que levaria o emprego totalizante de cada um deles: com a absolutização de uma das duas representações da liberdade individual, seja em sua versão como pretensão de direito, seja em sua comparação com a autonomia moral – assim afirma a linha de raciocínio decisiva –, ocorrem rejeições patológicas na própria realidade social que são um indicador preciso e “empírico” de que os limites do âmbito de validade legítimo foram transgredidos.<sup>19</sup> Desse modo, no percurso de uma tal ilustração dos efeitos negativos acarretados pela autonomização social das concepções em si incompletas e deficientes de liberdade,

<sup>19</sup> Nessa perspectiva metódica, e somente nela, o procedimento de Hegel se assemelha ao procedimento fundamentado por Alasdair MacIntyre em sua argumentação em *Verlust der Tugend*: a defesa de uma outra compreensão ampliada de liberdade é desenvolvida à luz de um diagnóstico dos danos e patologias sociais que legou a compreensão crítica, falsa ou incompleta de liberdade à auto-relação individual; uma estrutura de argumentação semelhante que liga o diagnóstico do tempo às teorias normativas encontra-se também em Michael Theunissen, *Selbsterwirklichung und Allgemeinheit. Zur Kritik des gegenwärtigen Bewusstseins*, Berlin/New York, 1982.

pode-se sondar progressivamente o lugar que lhes deve caber, de acordo com sua estrutura, em nossa práxis comunicativa. Há duas convicções de fundo que permitem a Hegel fazer uso de um tal procedimento de fundamentação indireto atrelado ao diagnóstico de época: a princípio, era empiricamente indubitável que não somente aqueles dois modelos de liberdade tiveram influência poderosa no mundo social, mas também que a absolutização de cada um deles causou a primeira rejeição na autocompreensão prática dos sujeitos; isso lhe possibilita em vários lugares de seu texto entremear referências a situações e fenômenos patológicos que podem valer como indicadores de uma transgressão das esferas legítimas do “direito abstrato” e da “moralidade”; e os conceitos com os quais ele procura caracterizar tais patologias sociais são expressões do diagnóstico da época, tais como “solidão” (§ 136), “vacuidade” (§ 141) ou “abatimento” (§ 149), que podem ser colocadas conjuntamente sob o denominador comum de um “sofrimento de indeterminação”. Mas em geral Hegel só pode atribuir a esse elemento de diagnóstico de época um significado sistemático para a sua *Filosofia do direito* caso faça simultaneamente a seguinte pressuposição, desigual teoricamente, mas de relevância ainda maior: para poder afirmar uma relação necessária entre aquelas situações patológicas e a absolutização dos dois modelos incompletos de liberdade, deve poder mostrar que a realidade social não se comporta de modo indiferente em face da aplicação daquelas determinações falsas ou insuficientes da existência humana; aqui exerce um papel central a convicção de Hegel segundo a qual a realidade social sempre é estabelecida na forma de fundamentos racionais ditados pela própria razão, que a violação prática contra tais fundamentos deve levar à rejeição na vida social. São essas as duas idéias que Hegel endossa de um modo extremamente provocativo nas duas primeiras partes de sua

*Filosofia do direito*; tomadas conjuntamente, lhe permitem juntar o projeto de sua teoria da justiça com um diagnóstico de época, o qual deve persuadir seus contemporâneos de que, em seu estado de ânimo “abatido”, encontram boas razões para deixarem-se vencer em sua argumentação por uma relação ética de liberdade comunicativa.



## II

### O vínculo entre teoria da justiça e diagnóstico de época

Antes de seguir com a tentativa de uma reatualização indireta da *Filosofia do direito* hegeliana, com a qual havia me comprometido, provavelmente seja útil um breve resumo daquilo que conhecemos até o momento sobre o propósito e a articulação do texto. Se começarmos com os propósitos nos quais Hegel havia se empenhado, então certamente pôde-se mostrar o seguinte: em acordo com Kant e Fichte, também o autor da *Filosofia do direito* está convencido de que toda teoria normativa da justiça de sociedades modernas deve estar ancorada no princípio da liberdade individual igual de todos os sujeitos; porém, diferentemente de seus dois antecessores, ele acredita (e aqui Hegel está retomando motivos de seus escritos anteriores) que um tal conceito de autonomia individual ou de liberdade deve ser compreendido de tal forma que também o material ou a matéria da autodeterminação reflexiva, ou seja, nossas “*first-order-volitions*”, deva ser concebida como um elemento da liberdade ou, melhor dizendo, como meio da expressão-de-si-mesmo. Hegel esclarece o que isso pode significar utilizando paradigmaticamente o caso da amizade, na qual nós nos restringimos a dar preferência a uma inclinação determinada e cuja prática, não obstante, significa uma experiência de auto-realização ilimitada e livre; nesse caso, é preciso conceber um conceito suficientemente complexo de liberdade individual que universalize o caso da amizade com a finalidade de chegar à estrutura comunicativa de um “ser-consi-

go-mesmo-no-outro”: somos efetivamente livres apenas quando sabemos formar nossas inclinações e carências de tal modo que estas sejam orientadas para o universal das interações sociais e cuja realização, por sua vez, possa ser experienciada como expressão da subjetividade irrestrita. Em alusão aos trabalhos tardios de Harry Frankfurt, talvez também se possa dizer que a liberdade efetiva existe numa autolimitação em face do outro, que por sua vez pode ser experienciada como a expressão mais forte da subjetividade não-coagida, do “ser-consigo-mesmo”.<sup>20</sup>

Ora, a partir daqui Hegel pode fazer uma primeira antecipação de sua teoria geral da justiça moderna, visto que também partilha com Kant e Fichte a convicção de que uma tal concepção deve definir no essencial as condições de realização da autonomia individual ou da “vontade livre”: se a liberdade individual designa primeiramente e sobretudo o “ser-consigo-mesmo-no-outro”, então a justiça das sociedades modernas se mede pelo grau de sua capacidade de assegurar a todos os seus membros, em igual medida, as condições dessa experiência comunicativa e, portanto, de possibilitar a cada indivíduo a participação nas relações da

<sup>20</sup> Cf. Harry Frankfurt, “Autonomy, necessity and love”, in *Necessity, volition and love*, Cambridge (entre outros), 1999, p. 121-141; idem, “On caring”, na mesma edição, p. 155-180. Também as diferenças em relação ao conceito de Frankfurt certamente são elucidativas: em primeiro lugar, Hegel restringe diferentemente de Harry Frankfurt os objetos daquela autolimitação individual que tem de ser vivida como expressão da liberdade individual apenas em relação a outros sujeitos, no sentido de sua compreensão comunicativa da liberdade; em segundo lugar, Hegel não deixa que o processo dessa escolha de um “objeto” da própria autolimitação, das “preocupações” incondicionais no sentido de Harry Frankfurt, seja algo completamente indisponível, atrelado aos acontecimentos, mas concede nesse ponto a possibilidade de uma “formação” individual para tais autolimitações.

interação não-desfigurada. Nesse sentido, é possível falar enfaticamente que Hegel caracteriza em nome da liberdade individual as relações comunicativas como “bem básico” sobre os quais as sociedades modernas dispõem em essencial sob pontos de vista da justiça; mas, como já havíamos mencionado, naturalmente a utilização da expressão econômica “bem” não pode derivar para a idéia de que, para Hegel, estariam em jogo na definição de justiça regras de distribuição no sentido rawlsiano; antes, ele parece partir da hipótese de que as relações comunicativas incidem na classe daqueles bens que podem ser produzidos e conservados somente por meio de práticas comuns, de modo que podemos falar, no máximo, da preparação geral das condições de tais práticas.<sup>21</sup> Estou mais do que convencido de que, por meio de uma reelaboração ampliada dessa distinção entre Hegel e Rawls, chegamos exatamente ao ponto no qual se poderia conhecer, em traços largos, a concepção de justiça da *Filosofia do direito*.

No resultado desse breve resumo mostra-se o propósito de Hegel de fundamentar, em sua *Filosofia do direito*, um princípio normativo de justiça de sociedades modernas que reside na soma de todas as condições necessárias de auto-realização individual; e o ponto crucial consiste para ele em que, como indica sua utilização peculiar da categoria do direito, a justificação da existência do Estado como órgão representativo de todos os cidadãos reside na tarefa de garantir a preservação das diferentes esferas comunicativas, as quais, tomadas em conjunto, proporcionam a auto-realização de cada sujeito individual. Para uma maior clarificação, aqui também é possível uma comparação com um autor contemporâneo cuja teoria do direito pode concorrer em complexidade com a *Filosofia do direito* hegeliana: enquanto

<sup>21</sup> Vale lembrar mais uma vez aqui a apresentação de Charles Taylor, in “Irreducibly social goods” (ver nota 14).

Habermas, em *Facticidade e validade*, desenvolve uma concepção normativa segundo a qual a legitimidade da ordem jurídica do Estado resulta da garantia das condições de formação democrática da vontade,<sup>22</sup> Hegel parte da auto-realização individual com a finalidade de derivar de suas condições a tarefa de uma ordem jurídica moderna; que as esferas comunicativas entrem para ele em primeiro plano, resulta justamente do modo particular como determina a estrutura da liberdade da “vontade livre”.

Não menos difícil do que o esclarecimento dos propósitos que Hegel perseguiu com sua *Filosofia do direito* foi também a decifração do significado da articulação que ele coloca na base da elaboração de sua teoria; pois a estrutura peculiar da investigação, na qual trata-se, em primeiro lugar, do “direito abstrato”, em seguida da “moralidade” e, finalmente, da “eticidade”, torna quase impossível à primeira vista produzir uma ligação plausível entre o propósito e a articulação. Nesse ponto, revela-se útil a proposta de examinar a sequência dos três grandes capítulos do livro em paralelo com as três compreensões da liberdade que Hegel já havia descrito em sua *Introdução* como determinantes para as sociedades modernas: o que ali é introduzido como elemento necessário em um conceito abrangente e completo de “vontade livre” é apresentado na implementação da teoria em linha ascendente, sucessivamente, como uma das esferas sociais que, tomadas conjuntamente, podem proporcionar ao sujeito individual a auto-realização. Se seguirmos a proposta aí sugerida, então resultará como chave para uma interpretação da construção da *Filosofia do direito* o fato de que é preciso que se cumpram duas condições antes que os sujeitos estejam em condições de auto-realização nas estruturas comunicativas da esfera ética: de um lado, deve-se dispor de um espaço no interior do qual eles

aprendem a se compreender como portadores de direito, como pessoas de direito; por outro lado, deve ser oferecida uma ordem moral que lhes possibilite poderem se conceber realmente como portadores de uma consciência individual, como sujeitos morais; e Hegel parece querer dizer que apenas quando essas duas morais auto-referidas estão fundidas em um sujeito para a formação de uma identidade prática individual, ele pode então se realizar sem coerção no tecido institucional da eticidade moderna.

### 3. Sofrimento de indeterminação: patologias da liberdade individual

Ora, essas reflexões já antecipam a solução de um problema que causou a Hegel, em sua *Filosofia do direito*, as maiores dificuldades e ao qual dedicou muitas páginas de sua argumentação; pois a formulação antes escolhida causa a impressão de que seria de antemão claro ou evidente em que teria de consistir o valor posicional de ambos os modelos subordinados e incompletos de liberdade no todo abrangente das condições modernas de liberdade. Que este não seja o caso, e sim que Hegel vira na resposta à questão correspondente o verdadeiro desafio de sua *Filosofia do direito*, resulta já da perspectiva na qual ele percebe as relações prático-morais de sua época; ele vê sua peculiaridade na tendência social de tomar o todo da liberdade individual ou como a liberdade constituída juridicamente ou como autonomia moral, de modo que ambas as concepções possam aparecer como pretensão de totalidade. Por conseguinte, são incontáveis na obra de Hegel os trechos nos quais ele aponta os perigos de uma autonomização da moralidade, assim como são também incontáveis as passagens nas quais aponta os efeitos negativos de uma limitação às liberdades constituídas apenas jurídica-

<sup>22</sup> Jürgen Habermas, *Faktizität und Geltung*, Frankfurt/M., 1992.

mente.<sup>23</sup> Contudo, se nessas duas tendências de autonomização são formados os fenômenos socioculturais que caracterizam enfaticamente a assinatura da época, então tanto teórica como cotidianamente não é claro saber em que deve consistir a cada vez o lugar legítimo da liberdade jurídica e da liberdade moral; antes, para Hegel, impera realmente na cabeça de seus contemporâneos uma enorme confusão sobre como devem ser trazidos a uma relação adequada os diversos modelos recém-criados. Nesse sentido, Hegel precisa colocar-se como tarefa o que eu havia suposto antes como uma solução relativamente óbvia para ele: salientar na demonstração de sua teoria da justiça a função necessária que as liberdades jurídica e moral assumem considerando-se as condições comunicativas de liberdade que se colocam à sua frente no conceito de eticidade.<sup>24</sup>

<sup>23</sup> A *Fenomenologia do espírito* deixa-se sobretudo compreender naturalmente como uma crítica motivada pelo diagnóstico de época de tais figuras modernas da consciência, dos modelos restritos de liberdade juntamente com suas consequências patológicas; em uma literatura mais recente, essa referência à história contemporânea é enfatizada de modo particularmente claro em Terry Pinkard, *Hegel's phenomenology, the sociality of reason*, Cambridge, 1994, principalmente cap. 5; Gustav-Hans H. Falke, *Begriffene Geschichte. Das historische Substrat und die systematische Anordnung der Bewusstseinsgestalten in Hegels Phänomenologie des Geistes*, Berlin, 1946; grandioso, no sentido de uma visão geral sobre o diagnóstico de Hegel, continua sendo o trabalho de Charles Taylor, *Hegel and modern society* (ver nota 1).

<sup>24</sup> Nessa formulação da verdadeira intenção de Hegel deve-se reconhecer já a diferença que existe entre minha proposta de interpretação e a interpretação fascinante de Christoph Menke (*Tragödie im Sittlichen. Gerechtigkeit und Freiheit nach Hegel*, Frankfurt/M., 1996): enquanto Menke acredita poder reconhecer na filosofia prática de Hegel, sobretudo, a apresentação de uma tensão trágica entre os dois modelos de liberdade da autonomia moral e da autenticidade individual, vejo

Nesse ponto eu posso retomar o fio da minha argumentação onde o havia deixado no final do último capítulo; eu havia concluído com a hipótese de que Hegel, para resolver as tarefas anteriormente esboçadas, utilizou um procedimento que consiste na demonstração dos efeitos patológicos sobre a auto-relação dos sujeitos que devem resultar, por sua vez, da autonomização de uma das duas concepções incompletas de liberdade; e nesse contexto eu apenas comecei a explorar, ainda que de forma bem vaga, a ligação estreita que há na *Filosofia do direito* hegeliana entre tal procedimento de diagnóstico e seu conceito de “espírito objetivo”. A necessidade dessa relação resulta, tal como afirmei no fim do capítulo anterior, do fato de que Hegel só pode falar sistematicamente das consequências negativas das falsas autocompreensões no quadro da realidade social caso suponha em nossas práticas sociais uma estrutura racional que não se com- porte indiferentemente em face de interpretações equivocadas; pois assim se pode afirmar que uma tal autocompreensão falsa, ou unilateral, porque viola a racionalidade da realidade social, deve levar a sérias consequências práticas, que refletem num “sofrimento de indeterminação”. Essa parte de minha tentativa de reconstrução irá tratar, no essencial, da demonstração da seguinte tese: Hegel nos esclarece acerca do valor posicional exato que as liberdades moral ou juridicamente determinadas devem

delineada na *Filosofia do direito* a tentativa promissora de superar as respectivas unilateralidades das autonomia jurídica e moral em um modelo comunicativo de liberdade; ao contrário, em Menke a *Filosofia do direito* aparece apenas como solução falsa da tensão fundamental da autonomia e da autenticidade (cf. p. 150 e ss.). Para a sustentação de minha própria proposta de interpretação, cf. também: Richard D. Winfield, “Freedom as interaction: Hegel's resolution to the dilemma of liberal theory”, in L. S. Stepelevich/David Lamb (orgs.) *Hegel's philosophy of action*, Atlantic Highlands, 1983, p. 173-190.

possuir em uma concepção abrangente de justiça moderna juntamente com um diagnóstico do efeito negativo que cada autonomização deve produzir sobre nosso mundo da vida social; para essa síntese ousada e muito particular da teoria da justiça e do diagnóstico de época é bastante útil seu conceito de “espírito objetivo”, o qual, mesmo depois do abandono das pressuposições metafísicas, ainda sustenta a idéia mediante a qual a realidade social é perpassada de fundamentos racionais que não podem ser violados sem conseqüências para nossa auto-relação. Contudo, quero proceder em minha atualização indireta de tal modo que eu possa elaborar primeiramente a função positiva que Hegel emprestou em sua concepção de justiça ao direito abstrato e à moralidade; só então será possível esboçar, com a introdução do conceito de “eticidade”, o diagnóstico que o ajudou a determinar o local exato daquelas duas representações da liberdade em uma teoria das liberdades comunicativas.

No curso da reconstrução implementada até agora, já se mostrou que Hegel, nos dois primeiros capítulos de sua obra – do “direito abstrato” e da “moralidade” – precisa resolver duas tarefas ao mesmo tempo: juntamente com a função positiva ou com o significado ético que cabe às duas representações da liberdade na perspectiva da auto-realização individual, devem ser indicados também seus limites necessários, de modo que possamos determinar sua posição no todo de nossa ordenação moderna de justiça. Ficou claro que o valor das duas concepções de liberdade resulta da insubstituibilidade do papel que estas devem assumir simultaneamente no processo de auto-realização individual; e seus limites derivam para ele da circunstância de que elas, nem consideradas em si, nem tomadas em conjunto, são suficientes para garantir de fato aquelas condições exigentes sob as quais cada indivíduo pode chegar a uma auto-realização isenta de coerção. Porque são essas as duas tarefas que Hegel procura

resolver nos dois primeiros capítulos de sua investigação, parece-me útil falar aqui de uma teoria ética do direito e da moral: o que deve ser esclarecido é o valor que os direitos subjetivos e a autonomia moral possuem em vistas ao objetivo de possibilitar a realização da liberdade individual.<sup>25</sup> Estranhamente, Hegel procede em ambos os capítulos da perspectiva da teoria da ação, o que sempre novamente levou a incompreensão e confusão: ele está menos interessado na atividade subjetiva do que no tipo de ações que são teoricamente produzidas quando a liberdade é concebida ou como direito subjetivo ou como autonomia moral; no curso da argumentação, surge em paralelo com os padrões das concepções de liberdade uma seqüência de modelos de ação que devem ser caracterizados por um aumento em complexidade teórica e adequação social.<sup>26</sup> A conexão entre esse procedimento a partir da teoria da ação e o propósito geral de Hegel não é difícil de descobrir, uma vez considerado o objetivo de sua justificação descritiva: se sob o conceito de “eticidade” deve ser reunida no fim a soma das esferas comunicativas que são caracterizadas por meio de formas específicas da ação intersubjetiva, então desde o início se implementa a análise dos conceitos nos termos da

<sup>25</sup> Sobre a idéia de uma justificação ética dos direitos subjetivos cf. Joseph Raz, “Rights and individual well being”, in *Ethics in the public domain*, Oxford, 1994, p. 44–49.

<sup>26</sup> Esse traço da teoria da ação presente na obra e que, segundo minha visão, serve ao objetivo de desenvolver, no caminho de um enriquecimento progressivo de uma teoria da ação, o espaço categorial de uma teoria das sociedades modernas, encontra na literatura apenas uma pequena consideração. Os primeiros trabalhos incluem Charles Taylor, “Hegel and the philosophy of action”, in Stepelevich/Lamb (ver nota 24), p. 1–18; Guy Planty-Bonjour, “Hegel’s concept of action as unity of poiesis and praxis”, in *Ibidem*, p. 19–30; especialmente Michael Quante, *Hegels Begriff der Handlung*, Stuttgart/Bad Cannstatt, 1993.

teoria da ação; o que permanece garantido do início até o fim é a possibilidade de efetuar uma comparação ética entre as esferas individuais em uma e mesma terminologia. Além disso, Hegel concede a um tal procedimento uma vantagem adicional com a qual só posso me ocupar brevemente, ainda que esteja aí contida uma outra chave importante da *Filosofia do direito*: porque a reconstrução das concepções individuais de liberdade é elaborada com conceitos de uma teoria da ação, a argumentação gradual deixa-se entender também como tentativa de um projeto de uma certa ontologia social; com cada um dos elementos acrescentados ao conceito inicialmente primitivo de ação, e em paralelo com os modelos de liberdade que se desenvolvem de uma forma cada vez mais complexa, a conceituação utilizada atinge o ponto no qual finalmente pode ser empregada para a descrição da complexidade das realidades sociais.

De outro lado, é verdade que a elaboração a partir de uma teoria da ação também torna mais difícil uma compreensão do argumento hegeliano, pois paralelamente com o modelo da ação o autor se concentra completamente em sua exposição na questão de saber quais consequências práticas resultariam se uma das duas concepções de liberdade fosse adotada para o todo da auto-realização individual. Não raramente, na caracterização do “direito abstrato” e da “moralidade” foge da vista o aspecto que os define segundo o traço que lhes parece mais apropriado, a saber, o de no fim terem valor para a esfera comunicativa da eticidade; essa apropriação particular esclarece antes a atividade normativa ou a orientação que está ligada simultaneamente às duas representações de liberdade, mas não a ação que resultaria caso derivássemos nossa autocompreensão exclusivamente de uma dessas duas fontes. O problema esboçado nesse ponto de fato tem grande importância principalmente no capítulo sobre a “moralidade”, enquanto para a compreensão da exposição do

“direito abstrato” permanece sem maiores considerações. Hegel reconstrói aqui, dos §§ 41 a 81, o núcleo normativo do direito natural e do direito racional modernos para apresentar em sua própria linguagem no que consiste sua contribuição para a realização da liberdade individual: para poder contemplar sua própria liberdade da vontade na realidade exterior, cada sujeito precisa da possibilidade de acesso permanente às coisas desejadas (§ 45); mas a competência dessa pretensão autêntica só lhe cabe sob a condição de que todos os sujeitos possam se conceder reciprocamente a mesma pretensão; nessa medida, o princípio segundo o qual o direito formal é fundamentado como uma esfera de pretensões mutuamente autênticas consiste no mandamento: “seja uma pessoa e respeite o outro como pessoa”, no qual pessoa aqui significa o homem como portador de pretensões de direito (§ 36); a partir daqui já não é difícil concluir que os contratos são um outro elemento central do direito formal, porque naqueles os sujeitos mantêm a chance de trocar coisas ou serviços em interesse próprio por meio do entendimento mútuo. Em sua apresentação concisa, Hegel não deixa dúvidas de que o direito formal já é uma instituição intersubjetiva, mas na qual os sujeitos encontram-se incluídos apenas com um mínimo de sua personalidade: o que se exprime nos princípios do direito privado é somente aquele lado negativo da liberdade da vontade individual que consiste na negação de “toda limitação e validade concretas” (§ 35); pois com a aceitação do direito de propriedade e da liberdade de contrato abri-se para os indivíduos a chance de considerar uma multiplicitude de possíveis ações vinculadas sem ter de comprometer a validade do direito com alguma ação em particular. Hegel pode então concluir sem muita dificuldade que o direito abstrato da liberdade individual certamente está muito aquém do necessário para garantir a interação estratégica entre pessoas independentes; a liberdade do outro aparece aqui apenas como o meio para a

satisfação do próprio interesse, ou seja, em manter aberta a maior quantidade possível de opções para a ação.<sup>27</sup>

Contudo, segundo uma tal conclusão, em que deve consistir o valor ético no direito abstrato para a meta da auto-realização individual? E como podem ser qualificados os efeitos patológicos que devem surgir quando o sujeito concebe sua própria liberdade apenas em relação ao princípio dos direitos subjetivos? A resposta à primeira pergunta é muito mais difícil do que poderia parecer num primeiro momento; pois o que Hegel apresenta em seu próprio texto como uma fundamentação para o valor da liberdade do direito abstrato, ou seja, a possibilidade autêntica de atuar e de se objetivar no mundo exterior, não pode fornecer uma solução satisfatória para o problema aludido. O direito privado ressurgem em passagens posteriores exatamente com essa característica, quando no capítulo sobre a “eticidade” é formado um elemento central do tecido institucional da sociedade civil; nesse caso, essa característica também não pode ser empregada para esclarecer em que medida deve caber ao direito abstrato, anteriormente e além de toda a eticidade, um valor independente para a auto-realização individual. Contudo, em que deve consistir então o significado ético do direito abstrato senão naquilo que o caracteriza como pertencente de um modo constitutivo à esfera ética? Nos ajudará aqui se primeiramente considerarmos a segunda questão, com a finalidade de talvez poder chegar, a partir de sua resposta provisória, a conclusões para a primeira questão. Não se encontram muitas passagens na primeira parte da *Filosofia do direito* nas quais Hegel procura interpretar de um modo evidente

<sup>27</sup> Do grande número de estudos sobre o “direito abstrato” chamo a atenção somente para duas interpretações particulares: Michael Quante, “Die Persönlichkeit des Willens als Prinzip des abstrakten Rechts”, in Siep (ver nota 5), p. 73-94; Wood (ver nota 18), parte II.

como são determinados os efeitos patológicos de uma totalização do direito abstrato; em um desses raros lugares, no Adendo ao § 37, lê-se o seguinte comentário: “Se alguém não tem interesse senão pelo seu direito formal, então isso pode ser pura teimosia, tal como ocorre aos corações e espíritos limitados; pois o homem ignorante teima na maioria das vezes em seu direito, enquanto aquele com sentido aguçado vê ainda outros aspectos da coisa em questão. O direito abstrato é então primeiramente apenas mera possibilidade e, nesse sentido, apenas algo formal em face de toda extensão da relação. Por isso, a determinação correta permite, ainda que isso não seja absolutamente necessário, que eu persiga meu direito, porque este é apenas um aspecto de toda a relação” (§ 37).

Hegel parece querer reduzir aqui os problemas que resultaram da absolutização da liberdade jurídica ao âmbito das características individuais: apenas aquele que possui excesso de teimosia tende à exigência dogmática e intransigente de seus direitos subjetivos, enquanto a personalidade sensível ao contexto sabe manter a medida exata na aplicação de seus direitos. Em razão dessa virada em direção à caracterologia, a passagem citada distancia-se ainda mais da idéia formulada retrospectivamente no capítulo sobre a “eticidade” com a finalidade de especificar a patologia de uma fixação na liberdade jurídica: a saber, que aquela que articula todas as suas carências e intenções nas categorias do direito formal tornar-se-ia incapaz de participar na vida social e por isso sofreria de “indeterminação”.<sup>28</sup> Mas esse comentário de Hegel, por outro lado, também deixa reconhecer no que deve

<sup>28</sup> Segundo minha interpretação, isso fica claro principalmente na crítica que Hegel empreende ao modelo kantiano do contrato matrimonial (§ 75; § 163): aqui a chave da objeção conduz à tese de que a percepção unilateral do matrimônio ou da família como uma relação jurídica

consistir o valor ético que o direito formal possui em relação à auto-realização individual: pois a aplicação justa e equitativa das competências jurídicas pressupõe em geral que se tomou consciência da ligação entre direitos subjetivos e as chances individuais; o indivíduo deve aprender em certa medida que o caráter negativo do direito formal contém ao mesmo tempo a grande vantagem de poder nesse caso prescindir de todas as relações concretas e papéis sociais, para com isso insistir na própria indeterminação e abertura. Entretanto, o valor do direito formal para Hegel, para formulá-lo paradoxalmente, reside na idéia simples segundo a qual a pessoa é portadora de direitos; pois com isso é dada a chance aos indivíduos de, no interior da esfera ética, manterem aberta uma possibilidade de se retirarem de toda a eticidade. Assim se pode esboçar em que consistem a função e os limites do direito abstrato em seu projeto de uma teoria da justiça: sua função consiste em manter no interior da eticidade uma consciência da individualização legítima, enquanto os limites se revelam logo que todas as relações sociais são reconstruídas em categorias de pretensões jurídicas.<sup>29</sup>

Se o capítulo sobre o “direito abstrato” deixa-se resumir relativamente sem problemas em dois princípios individuais, algo totalmente diferente ocorre com o capítulo seguinte sobre a “moralidade”; aqui Hegel tenta ir até o limite da possibilidade no qual entrelaça as expectativas teóricas com as observações

meramente formal leva à incapacidade de participar nas práticas comunicativas de dedicação e cuidado mútuos.

<sup>29</sup> Essa conclusão está de acordo com a posição que Jeremy Waldron esboçou referindo-se ao valor posicional dos direitos subjetivos no contexto das relações afetivas (“When justice replaces affection: the need for rights”, in *Liberal rights, Collected papers 1981-1991*, Cambridge (entre outros), 1993, p. 370-391).

referentes ao diagnóstico de época e as deduções históricas para poder elaborar uma análise abrangente do papel da idéia da autonomia moral para nossa práxis social. Difícilmente um outro capítulo no corpo dos escritos de Hegel, talvez com exceção da seção sobre a dialética do senhor e do escravo, chamou para si mais atenção, porém também nenhum outro se deparou com tanta rejeição e com tanta crítica veemente. Aos vários objetivos que Hegel perseguiu nesse capítulo, certamente pertence, como um dos pontos principais, a tentativa de estabelecer o valor ético e os limites da idéia da autonomia moral; nesse mesmo contexto também se encontra o esboço da tese do diagnóstico de época segundo o qual o próprio individualismo de Kant proveu o ímpeto para a formação do individualismo romântico, que foi igualmente tratado sob o título de “moralidade”; além disso, aqui a linha da quebra argumentação é perseguida em paralelo com a concepção de liberdade esboçada e com a qual deve ser progressivamente desenvolvida uma teoria da ação que se apresente gradualmente a partir da complexidade das relações sociais; e finalmente, Hegel também ainda traça nesse capítulo a fundamentação com a qual se deve mostrar que as condições da realização da vontade livre se encontram completas nas esferas comunicativas da eticidade. Quero me limitar na minha breve reconstrução à primeira e à última meta sobre as quais se pode dizer que Hegel ligou-as sistematicamente: na medida em que indica os limites com os quais se depara o sujeito que na realização de sua liberdade compreende a si mesmo apenas sob o aspecto da moralidade, ele quer ao mesmo tempo indicar as razões que podem nos convencer da necessidade da passagem à esfera da eticidade.

A comparação com o modelo da liberdade constituída juridicamente fornece o melhor ponto de entrada naquilo que em Hegel se pode chamar de “ponto de vista moral”. Já havíamos visto que, de acordo com aquela concepção, as condições da liberdade



elemento histórico no sistema, que em geral deve expor a auto-reflexão da razão. Hegel comenta que quando aquela forma do espírito realiza a razão no mundo objetivo das instituições sociais, ela, sob as condições da modernidade, possui a forma da “vontade livre universal”; com isso, impõe-se para Hegel como determinação mais geral de sua filosofia do “espírito objetivo” o fato de esta ter de reconstruir sistematicamente aquele passo necessário que exige que a vontade livre de cada um dos homens se realize no presente.<sup>8</sup> Ora, a partir daqui já não é tão difícil ver nessa parte do sistema hegeliano o interesse pela disciplina filosófica à qual normalmente foram atribuídas classificações como “filosofia do direito” ou também “ética”; e ao se desligar do vínculo com o todo do sistema é possível fazer uma descrição da teoria concebida desse modo não somente comparável com as filosofias da moral e do direito contemporâneas, mas também com as concepções de justiça do presente.

Tal como foi dito acima, Hegel concebeu como princípio fundamental de sua *Filosofia do direito* a idéia da “vontade livre universal”; com isso, e em acordo com Rousseau, Kant e Fichte, parte da premissa de que, sob as condições do Esclarecimento moderno, todas as determinações morais ou jurídicas só podem ser corretamente consideradas na medida em que exprimem a autonomia individual ou a autodeterminação dos homens. Uma tal comparação fica mais difícil quando Hegel, por meio de uma

<sup>8</sup> Para um esclarecimento da intenção geral que Hegel ligou à sua *Filosofia do direito*, cf. Kenneth Westphal, “The basic context and structure of Hegel’s philosophy of right”, in: Frederick C. Beiser (org.), *The Cambridge Companion to Hegel*, Cambridge (entre outros), 1994, p. 234-269; Siep, “Vernunftrecht und Rechtsgeschichte” (ver nota 5); Karl-Heinz Ilting, “Die Struktur der Hegelschen Rechtsphilosophie”, in: Manfred Riedel (org.), *Materialien zur Hegelschen Rechtsphilosophie*, Bd. 2, Frankfurt/M., 1974, p. 52-78.

mudança de suas considerações sistemáticas, descreve a perspectiva sob a qual aquela “vontade livre” deve ser examinada; na conhecida formulação do § 29 da Introdução, diz que sua tarefa reside na apresentação da “existência (*Dasein*) da vontade livre”, na medida em que ela determina igualmente a esfera do “direito” como um todo. Se comparada com as abordagens anteriores, nessa caracterização quase tudo é, à primeira vista, confuso; claro que, até certa medida, para a compreensão do conceito de “existência”, ajuda a referência de que se deve tratar aqui das condições sociais da realização da “vontade livre” no sentido da determinação do “espírito objetivo”, porém permanece sem uma resposta exata a questão de saber em que medida pode se tratar nesse caso de algum tipo de justificação normativa. Só se poderá exigir um esclarecimento maior sobre isso quando a utilização hegeliana do conceito de “vontade livre” for melhor elucidada; pois desde o começo ele se familiarizou com essa categoria chave de sua *Filosofia do direito*, que de certo modo também o destacou ainda mais de Kant ou Fichte, ou seja, trabalhou com uma primeira parte daquelas intuições que não foram abandonadas e que estavam de acordo com sua fase anterior.

Em seu esclarecimento categorial do conceito de “vontade livre”, que constitui a maior parte de sua Introdução à *Filosofia do direito*, Hegel discute as idéias modernas da autonomia individual ou autodeterminação.<sup>9</sup> Segundo sua interpretação, apenas duas concepções igualmente incompletas conservaram até agora, no tratamento filosófico, esse ideal normativo: de um lado, a autodeterminação individual foi concebida como a

<sup>9</sup> Um panorama primoroso sobre a formação da idéia moderna da autonomia foi oferecido por J. B. Schneewind, *The invention of autonomy*, Cambridge, 1998; contudo, essa reconstrução teórico-histórica termina com Kant.

individual se limitam ao direito de, conforme os próprios interesses, fazer aquilo que não é proibido no âmbito da ordem jurídica; em outras palavras, para a realização da própria liberdade, nada mais é necessário senão um conjunto de direitos subjetivos que proporcionem ao indivíduo uma multiplicidade de opções possíveis de ação. Hegel não havia somente levantado contra este modelo a objeção de que com isso já se pretende afirmar conceitualmente a possibilidade de utilizar a liberdade do outro como um simples meio para a própria liberdade; não, sua objeção central dizia que, segundo uma tal concepção, é completamente irrelevante para o conceito de liberdade individual aquilo que sempre se entendia como meta de uma ação livre. Ora, esse foi o erro essencial que Hegel alega como sendo a razão decisiva para se dirigir ao ponto de vista moral no segundo capítulo; pois aqui, na idéia da autonomia moral, a liberdade individual é explorada precisamente pelo outro lado, na medida em que só vale como ação livre o que é resultado da autodeterminação racional.

Hegel é claro ao mostrar que apenas com essa idéia da autonomia moral a dimensão que cabe à liberdade individual é percebida como aquela que corresponde à relação do sujeito consigo mesmo; por isso, logo no começo do capítulo sobre a “moralidade”, no Adendo ao § 106, também se afirma o seguinte: “Não dizia respeito ao direito estrito o que era meu princípio ou minha intenção. Essa questão sobre a autodeterminação ou motivo da vontade, assim como o que cabe ao propósito, vem à tona aqui somente em relação à moralidade”. Nesse sentido, Hegel quer dizer que a esfera da moralidade, ao nos chamar a atenção a partir de dentro, nos revela também que sempre temos de conceber a liberdade como uma forma específica de auto-relação: apenas quando um sujeito de fato avalia reflexivamente como deve agir, podemos então falar propriamente de liberdade individual. Com isso já se esboçou no essencial o que Hegel em seguida entende

como o valor da autonomia moral para o processo de auto-realização individual como um todo: nessa esfera está contida aquela atividade de avaliação reflexiva que cada sujeito deve ser capaz de empreender em face de si mesmo caso queira conceber suas atividades e interações como expressão da liberdade; desse modo, pertence às condições de auto-realização individual o direito – entendido aqui num sentido mais amplo – de tornar o consentimento para com as práticas sociais dependente do resultado obtido por meio da avaliação feita à luz de argumentos racionais. Naturalmente resulta dessa determinação a consequência de realizar toda sua reflexão posterior supondo que ela pode encontrar o assentimento racional de cada membro das sociedades modernas; mas, por outro lado, isso também significa para ele apenas tornar explícitas as pressuposições que desde o início estavam contidas em seu conceito de “espírito objetivo”.

Se com essas poucas palavras foram esboçadas as razões pelas quais Hegel atribui à esfera moral um valor, um direito de existência, é verdade que nada se disse ainda sobre as condições realmente completas da liberdade individual; e com isso coloca-se primeiramente a questão que Hegel procurou responder com sua conhecida crítica a Kant com a finalidade de indicar os limites do ponto de vista moral.<sup>30</sup> Nosso autor aproxima-se do seu tema

<sup>30</sup> Da grande quantidade de literatura secundária sobre o tema cito apenas os textos que foram de grande ajuda para a minha própria proposta de interpretação: Allen Wood, “The emptiness of the moral will”, in *The Monist*, 72 (1989), n. 3, p. 454-483; Sally S. Sedgwick, “Hegel’s critique of the subjective idealism of Kant’s ethics”, in *Journal of History of Philosophy*, 26 (1988), n. 1, p. 89-105; Andréas Wildt, *Autonomie und Anerkennung*, Stuttgart, 1982, cap. I. Parece-me importante ver os paralelos entre a crítica de Hegel ao vestígio mentalista da teoria do conhecimento kantiana e sua crítica da moralidade: em ambos os casos me parece que Hegel quer argumentar que em Kant é abstraído

na medida em que amplia categoricamente o conceito de ação intencional de uma forma progressiva até chegar ao ponto em que o imperativo categórico emerge como principal motivo; aqui, neste nível, uma ação vale como livre somente se resultar da aplicação do princípio de universalização. Das diversas formulações que resumiram a objeção de Hegel contra uma tal concepção de liberdade individual, apenas uma me parece realmente apropriada para determinar o ponto digno de ser considerado, justamente por ser o mais importante; trata-se da objeção contra a cegueira em face do contexto, que certamente implica uma transição específica para que o significado transitório do argumento possa ser corretamente compreendido. É conhecido o fato de Hegel objetar, contra a idéia de autonomia moral, que com sua ajuda não é possível reconstruir como um sujeito deve poder chegar a uma ação racional; pois, segundo a aplicação do imperativo categórico, a ação permanece sem orientação e “vazia”, uma vez que o sujeito não recorre a algumas prerrogativas normativas das práticas institucionalizadas de seu mundo circundante, que, em geral, informam o que deve valer como uma “boa” razão. Ora, Hegel parece sobrecarregar consideravelmente essa objeção ao acreditar poder tirar daí consequências de acordo com as quais o imperativo categórico permite sempre que se executem ações bem diferentes dependendo do contexto social; e também parece que não se levou suficientemente em consideração o fato de que Kant considerou necessária a aplicação

o fato de que sujeito e objeto, dever e inclinação já foram sintetizados anteriormente em meios produzidos praticamente que devem poder ser entendidos como contextos racionais tanto de nossa relação cognitiva com o mundo como de nossa relação moral com a sociedade. Indicações nessa direção encontram-se agora em Jürgen Habermas, “Wege der Detranszendentalisierung. Von Kant zu Hegel und zurück”, in *Wahrheit und Rechtfertigung. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt/M, 1999, p. 186-229.

de seu princípio moral somente onde já existem conflitos morais, ou seja, nos casos de um desafio prático. Mas a questão de saber o que deve então valer como um conflito *moral*, como um desafio *prático*, remete indiretamente ao ponto que Hegel provavelmente está visando com sua crítica: enquanto abstrairmos o fato de que sempre nos movemos em um ambiente social no qual aspectos e pontos de vista morais já se encontram institucionalizados, a aplicação do imperativo categórico permanecerá ineficaz e vazia; mas se ao contrário aceitarmos a circunstância de que o ambiente social já sempre nos apresenta traços de deliberação moral, então o imperativo categórico perde sua função de fundamentação.

É verdade que até esse ponto a objeção hegeliana não contém nenhum argumento que possa protegê-la da censura feita pelo relativismo moral; contudo, Hegel preenche essa lacuna no instante em que incorpora à censura de um esquecimento do contexto o argumento mediante o qual aquelas prerrogativas normativas de uma práxis que já se encontra institucionalizada devem consistir, por sua vez, em fatos razoáveis e racionais. Essa segunda parte do argumento possui um caráter transitório na medida em que aponta adiante para o capítulo final da *Filosofia do direito*; pois Hegel propõe preencher aquelas prerrogativas normativas de nossa práxis da vida institucionalizada, que se mostrou racional, com o conceito de “eticidade”. Porém, é importante separar, na objeção hegeliana à idéia de autonomia moral de Kant, os dois elementos que ele apresenta de um só fôlego: enquanto a censura à cegueira em face do contexto, que põe em questão a possibilidade de uma aplicação livre do imperativo categórico, trata de um argumento ligado à teoria moral no sentido estrito, a proposta de entender a realidade social como incorporação da razão apresenta no fundo um argumento epistemológico, ou melhor, ontológico-social. Antes de poder passar para a caracterização da esfera da eticidade, quero primeiro apresentar

rapidamente como Hegel liga sua crítica da autonomia moral com o diagnóstico de uma patologia social.

Hegel não está convencido, como já vimos, de que a consideração do ponto de vista moral seja, em todo caso, uma decisão falsa; antes, admite com toda clareza que sempre é aconselhável uma tal reflexão empregada somente pela própria consciência quando há boas razões suficientes para se pôr em questão a racionalidade das práticas institucionalizadas. Nessa media, ele tem de lidar com a possibilidade de que um sujeito possa encontrar barreiras em sua práxis cotidiana “ética”, porque as prerrogativas normativas de seu ambiente social não parecem mais oferecer a garantia de serem racionais no sentido da capacidade de universalização dos princípios fundamentais. Trata-se nesse caso de um momento de crise no qual a única forma suportável de realização da liberdade é manter em distância todas as normas existentes e em certa medida colocá-las entre parênteses em sua validade social: “Como configuração geral assumida na história [...] a tendência de, a partir de dentro, procurar em si mesmo e saber e determinar a partir de si mesmo o que é justo e bom surge em épocas em que o que vale como o justo e o bom na efetividade e no costume não pode satisfazer a vontade muito boa; se o mundo existente da liberdade se tornar inconfiável a esta, ela não mais se encontrará nos deveres vigentes e terá de procurar reconquistar a harmonia perdida na efetividade apenas na interioridade” (§ 138). Mas com relação às normas sociais que Hegel geralmente já toma como dadas, não vale o pressuposto particular mediante o qual as práticas e normas institucionalizadas não devem existir sem aquela incorporação da razão; pelo contrário, temos de partir aqui de uma racionalidade suficiente que já se manifestou em nossas mentalidades e tradições, em nossas normas e valores, para podermos aceitá-las como um contexto social cujas prerrogativas morais temos de pressupor

geralmente como indubitáveis.<sup>31</sup> Nesse sentido, Hegel admite sob tais condições que adotar o ponto de vista moral significa tender a perder-se num profundo apelo à própria consciência, a partir do qual, sem as normas e obrigações previamente aceitas, não há como escapar; em certa medida, a reflexão moral segue vazia, porque não pode perceber que a aplicabilidade do princípio de universalização se deve à confiança na validade racional de uma série de prerrogativas normativas; e nesses casos a fronteira das patologias sociais é transgredida logo que ocorre a autonomia do ponto de vista moral, levando à extinção de todos os preceitos práticos e, com isso, à perda da ação. No “sofrimento de indeterminação”, que acentua uma transgressão de tal tipo, Hegel viu um traço determinado de sua própria época, a ponto de também derivar daí dois outros fenômenos culturais: no individualismo romântico, o vazio interior e a pobreza da ação, que produziram a autonomização do ponto de vista moral, é compensado por meio de uma recordação da voz da própria natureza; e também porque essa orientação voltada aos ânimos e sentimentos interiores deve adentrar cada vez mais profundamente em um processo de auto-reflexão infinita, procurou-se finalmente um

<sup>31</sup> Deduz-se daqui naturalmente a possibilidade de interpretar a idéia normativa de “eticidade” de Hegel no sentido daquela concepção de uma “segunda natureza”, assim como John McDowell a desenvolveu nos últimos anos: a eticidade, como conjunto de nossas práticas racionais da vida, é o resultado daquele processo de formação no qual, através de nossas atividades, tradições, e mesmo percepções, se produziu uma segunda natureza que representa uma “incorporação” da razão. Cf. John McDowell, *Mind and world*, Cambridge, Mass., 1996, cap. 6; idem, “Two sorts of naturalism”, in *Mind, value and reality*, Cambridge, Mass., 1998, p. 167-197. Sobre a aproximação entre McDowell e Hegel, cf. Sally Sedwick, “McDowell’s Hegelianism”, in *European Journal of Philosophy*, 5 (1997), n. 1, p. 21-38. O próprio Hegel fala da “eticidade” como uma “segunda natureza” no §151 de sua *Filosofia do direito*.

refúgio nos poderes tradicionais da fé de uma religião acrítica: “Pode surgir com isso a ânsia por uma objetividade na qual o homem se rebaixa antes à condição de escravo e dependência total, apenas com a finalidade de escapar do tormento da vacuidade e da negatividade. Se recentemente muitos protestantes foram para as igrejas católicas, isso aconteceu porque eles acharam sua vida interior vazia e agarraram-se a algo fixo, a um suporte, a uma autoridade, mesmo se também com isso não ganharam a estabilidade do pensamento” (§ 141, Adendo).<sup>32</sup>

#### 4. “Libertação” do sofrimento: o significado terapêutico de “eticidade”

As conseqüências aludidas da autonomização da moralidade, que Hegel figurou então em sua admirável formulação, fazem que a passagem para a eticidade seja experienciada pelo sujeito individual como uma “libertação”. No contexto do § 149, onde essa expressão é encontrada pela primeira vez, alude-se primeiramente apenas à superação daquele estado que foi vivido como algo limitado e preocupante e que resulta da frustração da auto-reflexão moral; ao compreender que nos encontramos em relações sociais nas quais a própria normatividade já abrange deveres e direitos, ou seja, regras morais, então nos libertamos do vazio torturante para o qual a autonomização do ponto de vista moral nos levou. No parágrafo citado isso é comentado de forma correspondente, não sem o *phatos*: “O indivíduo, porém, tem no dever antes sua libertação,

<sup>32</sup> Uma reconstrução convincente do diagnóstico hegeliano do “individualismo romântico” foi apresentada por Undine Eberlein em sua dissertação *Das romantische Individualitätskonzept der Moderne*, Diss. FU, Berlin, 1998, principalmente p. 53 e ss.

em parte libertação da dependência dos impulsos meramente naturais, assim como do abatimento ao qual ele, enquanto particularidade subjetiva, é levado nas reflexões morais do dever e do desejar, em parte ainda libertação da subjetividade indeterminada que não chega à existência e à determinação objetiva da ação e permanece em si e como uma inefetividade” (§ 149). Mas o conceito de “libertação”, que se encontra em vários trechos da passagem para a eticidade, não está confinado nesse significado no qual se trata essencialmente de desvincular de uma situação negativa e opressora; antes, além do lado meramente subjetivo deve estar ligada também uma outra afirmação, de acordo com a qual o resultado do próprio desvincular constitui uma condição da liberdade efetiva: “No dever”, diz Hegel na frase seguinte, “o indivíduo se liberta para a liberdade substancial” (§ 149).<sup>33</sup>

Nesse duplo significado da expressão “libertação” – a qual indica ao mesmo tempo tanto negativamente o desvincular de duas perspectivas que restringem a liberdade e são altamente unilaterais, como também positivamente o voltar-se para a liberdade real (eticidade) – deve ser reconhecida pela primeira vez em todo o volume a função terapêutica que Hegel procurou atribuir

<sup>33</sup> Para uma outra análise da idéia hegeliana segundo a qual a aceitação dos deveres “eticamente” existentes deve ser entendida como “libertação”, cf. Adrian Th. Peperzak, “Hegels Pflicht- und Tugendlehre”, in Siep (ver nota 5), p. 167-191. A meu ver, a chave do conceito hegeliano de “eticidade” é abandonada quando a passagem do ponto de vista moral para a esfera ética é interpretada apenas como um “desvincular” no sentido da libertação das exigências imputadas sobre a reflexão, tal como Jürgen Habermas insiste em sua reconstrução: cf. Habermas (ver nota 30), principalmente p. 224 e ss.

à sua doutrina da eticidade.<sup>34</sup> Em sua *Filosofia do direito*, Hegel desenvolveu em referência à compreensão moderna da liberdade um procedimento com o qual desde Wittgenstein também na filosofia se empregou o conceito de “terapia”: partindo da verificação de um “sofrimento” determinado no mundo da vida social, segue-se primeiramente que esse “sofrimento” é o resultado de uma perspectiva equivocada derivada de uma confusão filosófica que visava apresentar então a proposta terapêutica de uma mudança de perspectiva que consistisse na recuperação de uma familiaridade com o conteúdo racional de nossa práxis da vida.<sup>35</sup> Provavelmente seja útil elucidar retrospectivamente mais uma vez cada um dos passos de um tal procedimento presente na argumentação hegeliana, para desse modo chegarmos a uma melhor compreensão de seu verdadeiro propósito. Se tomarmos por base o esquema formal de uma compreensão terapêutica da filosofia, então o propósito do projeto de uma teoria alternativa da justiça não forma simplesmente o ponto de partida fático da *Filosofia do direito*, mas principalmente a percepção de uma carência no mundo da vida ou de um “sofrimento” no próprio presente; vimos que para esse sofrimento pré-filosófico se encontra nas duas primeiras partes da *Filosofia do direito* uma quantidade de expressões quase-psicológicas que, consideradas conjuntamente, remetem a estados de apatia ou de esvaziamento. Ora, o passo filosófico decisivo consiste em atribuir, na forma de diagnóstico, os diversos fenômenos de sofrimento social a uma confusão conceitual que

<sup>34</sup> Agradeço a Andrei Denejkine pelos conselhos que me deu em relação a essa idéia de uma função terapêutica da doutrina hegeliana da eticidade.

<sup>35</sup> Sobre o propósito terapêutico na filosofia tardia de Wittgenstein, cf. P. M. S. Hacker, *Wittgenstein im Kontext der analytischen Philosophie*, Frankfurt/M., 1997, cap. 5, 3.

no procedimento esboçado deve exercer um papel de causa da enfermidade; aqui, exatamente na passagem para a segunda fase da terapia, encontra-se a conhecida formulação de Wittgenstein sobre a “imagem” que “nos mantinha presos”.<sup>36</sup>

Esse também é o lugar no qual Hegel faz uma ponte com o tema de sua *Filosofia do direito*; pois para ele a “imagem que nos mantém presos”, ou seja, a confusão conceitual, compõe-se daquelas duas compreensões da liberdade do “direito abstrato” e da “moralidade” que ele já havia começado a criticar em sua *Introdução* por serem insuficientes. É verdade que a palavra “insuficiente” não pode ser entendida aqui somente no sentido de um erro cognitivo, caso contrário não notaríamos que a confusão conceitual deve expor mais do que uma afirmação falsa; para poder “nos manter presos”, isto é, para poder causar as condições sociais do sofrimento, as concepções equivocadas têm que se instituir pelas nossas costas como base das atividades de nossa prática cotidiana. Nesse sentido, Hegel também trata de forma conseqüente ambas as concepções imperfeitas de liberdade como formas do espírito objetivo, o que de acordo com sua terminologia deve significar que elas não representam apenas uma convicção subjetiva ou uma afirmação filosófica, mas que já se tornaram uma perspectiva partilhada intersubjetivamente pelos próprios atores sociais da qual resultam conseqüências para a ação. Frente a tais comportamentos, e no caso de estes poderem ser equivocados, é necessário mais do que simplesmente uma crítica que venha a tomar o caminho de uma refutação terapêutica; neste caso, ajuda mais aquilo que deve constituir o terceiro passo no procedimento

<sup>36</sup> Ludwig Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, Frankfurt/M., 1967, p. 67 (§115); literalmente está escrito: “Uma imagem nos mantinha presos”.

interpretado, a saber, uma crítica terapêutica no sentido do estímulo construtivo de uma auto-reflexão libertadora.

Com isso, chegamos ao ponto decisivo no qual encontra-se no texto de Hegel a passagem para a “eticidade”; e dificilmente uma outra palavra poderia ser mais bem reconhecida aqui – no momento em que nesse ponto de virada deve-se tratar de um ato teoricamente alcançado de emancipação – do que esse termo “libertação”, que a partir de agora será constantemente empregado. Hegel queria ter mostrado nas duas primeiras partes de seu livro, como vimos, que as concepções de liberdade do “direito abstrato” e da “moralidade” não são falsas ou equivocadas enquanto tais, mas apenas se tornam problemáticas e, por conseguinte, podem causar sofrimento social se forem simultaneamente consideradas por si mesmas e elegidas como únicas representantes de uma práxis autônoma: enquanto os atores sociais orientam suas próprias ações unilateralmente somente segundo uma das duas idéias de liberdade, não estão apenas negando as condições de uma realização efetiva de sua autonomia, mas, além disso, devem permanecer, de um modo ou de outro, num estado torturante de esvaziamento, de indeterminação. Porém, enquanto essas interpretações unilaterais da liberdade representarem pressupostos velados de uma práxis da vida, Hegel não pode enfrentá-los tomando simplesmente o caminho de uma rejeição teórica; com lucidez suficiente para perceber a constância dos erros ligados à vida prática, ele apresentou a passagem para a “eticidade” antes como uma proposta de esclarecimento cuja efetuação deve resultar ao mesmo tempo numa “libertação” dos comportamentos patológicos. Ao compreender o fato de que o mundo da vida moderno já contém todo um espectro de padrões de interação que asseguram a liberdade, e que devem ser nomeados conjuntamente de “eticidade”, ligou-se a isso em um sentido preciso uma função terapêutica: no instante em que aceitam a interpretação

oferecida de um conteúdo ético de seu próprio mundo da vida, os leitores e a leitoras devem se libertar ao mesmo tempo daqueles comportamentos equivocados que até o momento impediram a realização de sua liberdade.

Trata-se, sobretudo, do fato de que Hegel não fala da “libertação” apenas no sentido negativo de uma emancipação das dependências veladas, mas também no sentido positivo de uma “conquista da liberdade afirmativa” (§ 149, Adendo), claramente a verdadeira chave de seu procedimento. Com a superação dos comportamentos patológicos, a passagem para a “eticidade” também deve proporcionar ao mesmo tempo o acesso às condições comunicativas que formam os pressupostos sociais segundo os quais todos os sujeitos podem chegar igualmente à realização de sua autonomia; pois logo no momento em que os próprios concernidos perceberam que se deixaram influenciar por concepções insuficientes (porque unilaterais) de liberdade, eles mesmos são capazes de reconhecer no seu próprio mundo da vida as formas de interação nas quais a participação constitui uma condição necessária de sua liberdade individual. Com isso, a idéia de uma teoria da justiça, segundo a qual em sociedades modernas todos os sujeitos devem manter a chance de participar dessas esferas de interação, está ligada à emancipação precedente de um processo de formação erroneamente conduzido: sem a presentificação libertadora, uma vez que sofrem de “indeterminação” porque aceitaram despercebidamente concepções unilaterais de liberdade, os sujeitos não poderiam chegar àquele conceito de justiça ligado a uma teoria da intersubjetividade, o qual consiste na idéia de uma eticidade moderna. O fato de que a primeira concepção (a terapêutica) deve ser seguida de algum modo pela segunda concepção (a teoria da justiça), isto é, de que ambas devem poder ser implementadas exatamente no ponto da passagem para a “eticidade”, resulta em Hegel do tipo

de reconstrução que ele oferece como terapia aos seus leitores e leitoras: na medida em que o processo erroneamente conduzido de formação é reconstruído de tal modo que a repressão de uma intersubjetividade precedente é apresentada como causa para a aceitação das concepções unilaterais de liberdade, a libertação da patologia só pode significar a virada em direção à justiça entendida em termos de uma teoria da intersubjetividade. Dito de outro modo, a análise terapêutica tem consequências imediatas para a concepção de justiça, porque a superação crítica das patologias sociais e a descoberta de convicções falsas iniciam a apropriação dos pressupostos comunicativos e com isso permitem que se percebam as condições necessárias da liberdade. Com essas reflexões, que resultam numa combinação de diagnóstico de época e teoria da justiça, de história da consciência e "filosofia do direito", a exigência que Hegel apresentou em sua doutrina da eticidade é sistematicamente preenchida por meio de um elemento decisivo: as duas esferas sociais, que aqui devem ser representadas, têm de poder levar ao mesmo tempo a uma libertação duradoura dos fenômenos de sofrimento anteriormente esboçados e à possibilidade, que deve ser nomeada de "justa", de auto-realização individual de todos os sujeitos.

### III

## A doutrina da eticidade como teoria normativa da modernidade

De acordo com minha interpretação desenvolvida até o momento, às expressões freqüentemente discretas e empregadas na linguagem cotidiana cabe um valor posicional central na tentativa de uma reatualização da filosofia do direito hegeliana. Com isso, exerce um papel essencial o fato de que, em oposição às interpretações imanentes ao sistema, procurei apresentar a filosofia política de Hegel como uma teoria da justiça que, mesmo independentemente, ou melhor, talvez exatamente por se colocar independentemente de toda reserva argumentativa de sua lógica, possui um grande poder de convencimento: com esse propósito, os próprios conceitos lógicos chaves, que se devem à lógica do ser, da essência e do conceito, se colocam como pano de fundo e dão lugar às categorias com as quais Hegel teria querido esclarecer seus esforços aos leitores e leitoras menos familiarizados. Um primeiro conceito de um tal tipo, que se encontra, por conseguinte, mais freqüentemente nos adendos e nos comentários da *Filosofia do direito* do que no próprio texto dos parágrafos, foi aquele do "sofrimento", utilizado ou no sentido de um estado de espírito coletivo ou de um sentimento individual; empregada por Hegel na maior parte das vezes devido a fenômenos de indeterminação, vacuidade ou esvaziamento, essa expressão se coloca como um conceito sintetizador para os danos patológicos que uma



orientação no mundo da vida relacionada somente aos modelos unilaterais e incompletos de liberdade deve poder causar. Em uma relação complementar com o conceito de “sofrimento” está a segunda categoria, à qual concedi em minha interpretação um valor posicional central, ainda que na história da recepção do livro de Hegel tivesse sempre recebido um significado subordinado: na passagem para o capítulo sobre a eticidade, é frequente falar de um processo de “libertação”, porque com isso ambas as teses devem ser exprimidas de tal modo que com a introdução de uma nova esfera deve ser possível tanto uma libertação do sofrimento existente quanto também uma referência à liberdade real. Em nenhum outro conceito da *Filosofia do direito* ligam-se tão imediata e diretamente os propósitos de um diagnóstico de época com seu interesse em uma teoria da justiça como no conceito de “libertação”: a eticidade liberta-se de uma patologia social, na medida em que cria igualmente para todos os membros da sociedade as condições de uma realização da liberdade.

##### 5. Auto-realização e reconhecimento: condições para a “eticidade”

O duplo significado do conceito de “libertação”, que abrange a compreensão negativa e positiva de liberdade, lança já uma primeira luz sobre as várias tarefas que, na visão de Hegel, a esfera da eticidade tem de poder cumprir. A partir da conexão interna entre diagnóstico do sofrimento e teoria da justiça, resulta uma primeira condição mínima que a esfera ética tem de satisfazer: só pode se desvencilhar do “sofrimento de indeterminação”, de esgotamento, se puser à disposição em geral possibilidades acessíveis de realização individual, de auto-realização, cujo uso pode ser experienciado por cada sujeito individual como realização prática de sua liberdade; nesse caso, aquela esfera – e também o

que ainda pode ser sua determinação – precisa ter à disposição um certo número de possibilidades vitais que podem ser concebidas de forma significativa como meta da auto-realização. Mas com o critério esboçado desse modo ainda não se esgotou, o que, segundo o que foi dito até o momento, se constituiu como as propriedades que a esfera da eticidade tem de poder possuir; e provavelmente seja útil esclarecer primeiramente esses outros critérios temáticos que já estão implícitos, antes de poder ser abordado e examinado o procedimento de Hegel no capítulo central de seu livro.

Aquela idéia que Hegel já havia trabalhado em sua introdução, nos quadros conceituais de todos os critérios que aqui devem ser esclarecidos, apresenta-se naturalmente com a finalidade de adiante deixá-los seguir implicitamente como pano de fundo normativo de sua apresentação da insuficiência das duas primeiras esferas de liberdade. Se a realização da liberdade individual está ligada à condição da interação, uma vez que os sujeitos somente podem se experienciar como livres em suas limitações em face de um outro humano, então deve valer para toda a esfera da eticidade o fato de ter de residir nas práticas de interação intersubjetiva; aquelas possibilidades de auto-realização individual, que essa esfera pôs à disposição, devem ser compostas em certa medida pelas formas de comunicação nas quais os sujeitos podem ver reciprocamente no outro uma condição de sua própria liberdade. Nesse sentido, a segunda condição, que aos olhos de Hegel tem de ser cumprida pela esfera da eticidade, é o caráter intersubjetivo do padrão de ação que a constitui. Ainda que Hegel não tenha utilizado até agora em seu texto alguma palavra de esclarecimento, com a passagem para o capítulo sobre a “eticidade”, parece então partir evidentemente de que tais formas de intersubjetividade deixam-se caracterizar adequadamente apenas com o conceito de “reconhecimento”; com isso, recorre mais uma vez em sua

*Filosofia do direito* às hipóteses básicas de seus escritos anteriores de Jena, nos quais havia usado o conceito utilizado por Fichte para constituir segundo o padrão social de uma afirmação recíproca os pressupostos necessários da consciência humana da liberdade.<sup>37</sup> No novo contexto Hegel certamente assume essa intuição central, porém a enriquece com outros componentes de significado que resultam de interesses particulares de sua teoria da “eticidade”. Tal como antes, “reconhecimento” significa primeiramente a afirmação recíproca isenta de coerção de determinados aspectos da personalidade que se relacionam com cada um dos modos de interação social. A partir dessa forma geral de “reconhecimento” Hegel dirá mais tarde em sua *Enciclopédia* de 1830 que o indivíduo faz-se “digno” desse reconhecimento quando “comporta-se para com os outros de uma maneira universalmente válida, reconhece-os como ele mesmo quer valer”.<sup>38</sup> A expressão “comportamento”, utilizada aqui, esclarece a tentativa de Hegel ao empregar adicionalmente no mesmo lugar o conceito de “tratamento”: reconhecer-se reciprocamente não significa somente relacionar-se com um outro numa atitude determinada de aceitação, mas implica também, e sobretudo, comportar-se diante do outro de um modo que se exija moralmente a forma correspondente de reconhecimento.

<sup>37</sup> Sobre essa gênese conceitual, cf. Ludwig Siep, *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie. Untersuchungen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes*, Freiburg/München, 1979; Andreas Wildt, *Autonomie und Anerkennung. Hegels Modalitätspolitik im Lichte seiner Fichte-Rezeption*, Stuttgart, 1982; Axel Honneth, *Kampf um Anerkennung*, Frankfurt/M., 1992; Robert R. Williams, *Recognition. Fichte and Hegel on the other*, Albany, N. Y., 1992.

<sup>38</sup> G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse, Parte III; Theorie- Werksausgabe in 20 Bdn*, Eva Moldenhauer, Frankfurt/M., 1970, v. 10, § 432, Adendo.

Ora, é esse lado prático do reconhecimento, ligado ao comportamento, que Hegel procura elaborar na *Filosofia do direito* com mais rigor do que em seus escritos anteriores, para com isso preparar o terreno para um outro critério, no qual se manteve a esfera da eticidade. Que o reconhecimento recíproco possua uma dimensão ligada ao comportamento, que ele implique uma forma determinada de tratamento intersubjetivo, não significa então que o próprio reconhecimento já represente um modo de ação autônoma; antes, Hegel parece partir da idéia de que algumas ações possuem um caráter de reconhecimento quando os sujeitos se relacionam mutuamente a ponto de expressar uma forma específica de reconhecimento. Essa capacidade presente em alguns tipos de ações sociais de poder expressar atitudes intersubjetivas de reconhecimento é o que permite a Hegel falar de uma esfera da eticidade em seu todo como uma ordenação gradual de diferentes formas de reconhecimento recíproco; é comum o fato de a esfera ética conter classes diferentes de ações, as quais são caracterizadas por meio de uma propriedade comum de poder articular uma forma determinada de reconhecimento recíproco.<sup>39</sup> Nisso consiste a terceira condição que na visão de Hegel a esfera ética tem de cumprir, de acordo com a quais ações intersubjetivas, a partir das quais aquela se compõe, exprimem formas determinadas de reconhecimento recíproco. Aliás, também já ficou claro, no que foi esboçado, como Hegel tenta desenvolver no capítulo sobre a “eticidade” a linha de sua argumentação segundo uma teoria da ação, na medida em que valida os componentes expressivos como

<sup>39</sup> Sobre esse componente expressionista do conceito hegeliano de ação, cf. Taylor, “Hegel and the philosophy of action” (ver nota 26), p. 1-18; a idéia de que em Hegel as ações ou práticas podem expressar “reconhecimento”, devo-a a Alan Patten, *Hegel's idea of freedom*, Oxford, 1999, p. 129 e ss.

outro elemento na complementação de um conceito de ação adequado; nesse percurso, nos aproximamos mais rapidamente de um modelo de ação social que é suficientemente complexo para poder esclarecer os processos de integração social em sociedades modernas.

Mas também com essa última condição, com a exigência de que a ação intersubjetiva tem de poder expressar atitudes de reconhecimento, ainda não tiramos todas as conclusões daquilo que, indiretamente em referência às características da esfera ética, se encontra já nas duas primeiras partes da *Filosofia do direito*. É dessa forma que se entende o aviso de Hegel de que no capítulo sobre a "eticidade" será esclarecido em que medida os "deveres" podem ter um efeito libertador, ou seja, que ali toda uma "doutrina ética dos deveres" deve ser desenvolvida (§ 148) tendo em mãos a chave para a determinação de um outro critério. Vimos até agora que a esfera da eticidade deve abranger uma série de ações intersubjetivas nas quais os sujeitos podem encontrar tanto a realização individual quanto o reconhecimento recíproco; a conexão entre esses dois elementos tem de ser representada de tal forma que se possa tratar nesse caso de formas de interação social nas quais um sujeito somente pode alcançar a auto-realização se ele expressar, de um modo determinado, reconhecimento em face do outro. Com o conceito de "dever" devem ser então desenvolvidas em um próximo passo as características que uma ação intersubjetiva tem que possuir para estar em condições de dar uma demonstração mútua de reconhecimento. A conexão esboçada desse modo salta aos olhos logo que são consumadas as modificações conceituais que Hegel efetua diante da idéia kantiana de "dever": enquanto em Kant, tal como se lê novamente no § 148, o "dever" representa um "princípio vazio da subjetividade moral", na *Filosofia do direito* "as determinações éticas [devem] se apresentar como relações necessárias"; isso dispensa, continua

Hegel, ter de acrescentar a cada determinação ética a conclusão de que "assim essa determinação é um dever para os homens". Se sob "determinações éticas" são entendidos, por enquanto, mandamentos morais, então essa objeção leva à idéia de que na esfera da eticidade antes apresentada tais mandamentos são propriamente caracterizados como "relações necessárias"; e onde já vimos que aquelas relações devem ser pensadas em seu âmbito como padrão para a ação intersubjetiva, segue-se finalmente que os mandamentos (ou deveres) morais se apresentam como elementos internos do padrão de ação correspondente. Para evitar aquele eco da concepção kantiana do dever, Hegel teve de dizer de um modo conseqüente que a ação aludida representa um tipo de interação social na qual os sujeitos consideram reciprocamente as normas, mas sem senti-las como um dever; e mais, a execução de uma tal ação parece significar relacionar-se de tal modo com o outro que a consideração de determinados mandamentos morais torna-se evidente. Traduzido na terminologia da teoria da ação que Hegel tem em vista, podemos falar aqui de uma forma de ação social cuja característica não pode ser descrita sem a nomeação de certas normas morais; ou, formulado diferentemente, a execução de tais ações só é possível sob a condição de que determinadas normas sejam experienciadas como obrigatórias.

A partir dessa conclusão, já não é mais difícil notar a conexão interna que há na *Filosofia do direito* entre a "doutrina dos deveres" ética e o conceito de reconhecimento anteriormente desenvolvido. Em seu núcleo, a idéia de dever, que Hegel desenvolveu ao criticar Kant, serve à delimitação das formas da ação intersubjetiva, as quais devem estar em condições de expressar reconhecimento recíproco: ora, numa ação cuja execução é caracterizada pela observação de determinadas normas morais, um sujeito pode demonstrar reconhecimento em face do outro porque justamente essa demonstração é determinada pelas considerações morais

ser livre de coerção causal, de heteronomia, uma vez que se torna expressão da própria liberdade alcançada pela reação potencial ocorrida na relação com o outro. Essa linha de raciocínio grandiosa, que naturalmente se esconde por trás de toda ênfase de Hegel nas práticas de ação intersubjetivas, deixa porém sem resposta a questão de saber como uma tal limitação das inclinações pode realizar-se se não deve ser representada como o resultado de uma decisão racional; pois Hegel já havia proposto a solução aí indicada quando objetou contra Kant e Fichte, em sua *Introdução*, que eles haviam considerado as carências meramente como o material “dado” dos exames morais e, com isso, atribuindo-lhes o caráter de algo heterônimo. Ao contrário, em Hegel tem de se tratar de uma forma de “limitação” na qual o potencial natural das próprias inclinações humanas é projetado em um processo de configuração, de socialização, de modo que perde o caráter de mero dado; o potencial da carência, incluindo a natureza no homem, não pode ser pensado como algo fixo de uma vez por todas, mas pode se apresentar como algo plástico que contém espaço para mudanças ajustadas. Apenas em um trecho no qual cita o conceito de “formação” Hegel faz referência em sua *Introdução* à concepção com a qual esse problema é resolvido em seu capítulo sobre a “eticidade”. Em oposição a Kant ou Fichte, ele parte da suposição de que a estrutura motivacional dos homens constitui sempre o resultado dos processos de formação que puderam ter influência suficiente para fazer que as carências e inclinações atuais fossem penetradas por mandamentos racionais; e, nesse caso, o processo de “limitação”, isto é, a formação do potencial impulsivo em direção às carências intersubjetivas é representado como um processo supra-individual que a sociedade moderna é capaz de reproduzir regularmente em si mesma como “formação”. Veremos ainda como Hegel expõe os pensamentos então apenas aludidos em seu capítulo sobre a “eticidade”, na medida em que

realizadas por meio das normas de ação correspondentes. Nesse sentido, um dever não representa para Hegel aquele ponto de vista isolado que Kant quis antepor à escolha entre alternativas de ação enquanto critério de decisão, senão o elemento interno, “necessário”, de uma ação que pode ser a expressão do reconhecimento; e a elaboração de uma “doutrina ética do dever” significa correspondentemente fornecer um panorama sistemático sobre as formas de ação intersubjetiva que podem expressar reconhecimento graças à sua qualidade moral.

Se nessas determinações incluímos ainda a reflexão que antes havia valido em referência à necessidade de possibilitar a auto-realização, então já surge um quadro relativamente completo de pressupostos que a esfera da eticidade tem de poder cumprir. Hegel parece estar convencido de que só podemos falar de estruturas éticas, de relações éticas da vida, onde são dadas ao menos as seguintes condições: deve existir um padrão de práticas intersubjetivas que possibilite aos sujeitos se realizarem na medida em que se relacionam mutuamente, de modo a expressar reconhecimento por meio de sua consideração moral. Ora, precisa-se ainda de apenas alguns passos a mais para complementar esse modelo de representação a ponto de podermos visualizar no seu todo o propósito de Hegel com o projeto de sua doutrina da eticidade. Aqui também ajudaria, em princípio, a lembrança de um problema que até agora permaneceu aberto na reconstrução do texto, porque faltava o meio para sua resposta. Já havíamos visto na *Introdução* que Hegel procurou compreender a realização da liberdade individual como um fenômeno intersubjetivo, porque apenas em relação com outros sujeitos o homem pode limitar-se às suas inclinações e carências cuja realização pode experienciar novamente como um “ser-consigo-mesmo”; apenas o prosseguimento de tais “*first-order volitions*”, que estão relacionadas positivamente com os outros homens, possui a característica de

procura determinar a esfera ética em seu todo como um mundo social da “segunda natureza”.

Mas nesse trecho já aparecem as consequências que resultam da idéia de “formação” para os pressupostos categoriais que Hegel é obrigado a considerar em seu projeto da esfera da eticidade. Se até agora dissemos que aquela rede de práticas intersubjetivas, na qual deve residir a esfera ética, tem de poder preencher tanto as condições de auto-realização individual como também as condições de reconhecimento recíproco, então se impõe agora uma outra e última condição: porque nos padrões de ação correspondentes sempre estão fundidas inclinações e deveres, carências e mandamentos, de modo a poderem engendrar práticas morais plenas de conteúdo, devem eles possuir então a capacidade de poder gerar sempre novamente uma tal fusão para com isso estarem em condição de se auto-reproduzirem; pelo que foi dito até o momento, isso só pode significar que eles são capazes de iniciar, por sua vez, processos de formação por meio dos quais são produzidos aqueles hábitos práticos que residem constitutivamente na base dos mesmos processos. Deve-se dizer, por conseguinte, que Hegel ainda tem de prover as esferas de ação éticas com a capacidade de desenvolverem de modo renovado em cada geração as disposições comportamentais que motivam os indivíduos a participarem nas práticas correspondentes; nesse sentido, ele também tem de fato que esboçar em sua doutrina da eticidade um tipo de teoria epistemológica que permita falar de formação apenas no sentido do trabalho realizado em um horizonte total de regras implícitas, ao qual corresponde um conjunto ligado em rede de habilidades e desempenhos.<sup>40</sup> Esse último ponto conduz a uma tarefa que não é fácil de resolver, segundo a qual se pode

<sup>40</sup> Esse ponto de vista foi muito bem elaborado por Paul Redding, *Hegel's hermeneutics*, Ithaca/London, 1996, p. 191 e ss.

mostrar a partir das esferas de interação éticas que estas contêm a cada vez processos de aprendizado independentes capazes de desenvolver as disposições comportamentais correspondentes.

Com o critério citado chegamos ao ponto a partir do qual deixam-se ver todas as pretensões que Hegel associou a seu capítulo sobre a “eticidade”. Se a série das condições enumeradas foi traduzida em meras palavras-chaves, então vale para a esfera ética que ela tem de residir em práticas de interação que têm de poder garantir a auto-realização individual, o reconhecimento recíproco e o processo de formação correspondente; e entre as afirmações principais têm de existir nesse caso entrelaçamentos estreitos, no momento em que Hegel parece estar convencido de que se encontram entre si numa relação de condição recíproca. Ora, o fato de que já estamos em condição de reconstruir essa pretensão normativa antes mesmo de toda prova de implementação da teoria não deve levar ao julgamento de que Hegel procederá em seguida com um tipo de construtivismo moral; não é verdade que ele esboça primeiramente uma série de princípios de justiça bem fundamentados para depois se perguntar como têm de ser arrançadas as condições sociais de sua realização. O que já o separa de um tal procedimento é a tese levantada contra Kant mediante a qual as relações sociais da vida geralmente contêm suficientes normas morais capazes de serem fundamentadas e que podem suportar com segurança a maior parte de nossos juízos e decisões; e essa tese deu expressão mais uma vez à sua riquíssima convicção de que sempre se deve falar da realidade social apenas como o “espírito objetivo”, porque aquela tem de ser concebida como o resultado da imposição racional de razões capazes de serem universalizadas. Com isso, o procedimento de que Hegel lança mão na terceira parte de sua *Filosofia do direito* para identificá-la com as esferas da eticidade não pode ser concebido segundo o padrão de uma construção,

da formação de uma teoria ideal; antes, seu procedimento é adequadamente compreendido se for interpretado como a tentativa de fazer uma “teoria da sociedade” em que os dados sociais da modernidade liberam justamente aquelas esferas de ação que parecem corresponder aos critérios anteriores indiretamente esboçados. Para poder sublinhar a diferença com o construtivismo de tradição kantiana, talvez o procedimento hegeliano tenha de ser interpretado primeiramente com a ajuda do conceito de “reconstrução normativa”: as relações modernas da vida foram reconstruídas de um modo normativo com o fio condutor dos critérios até aqui desenvolvidos, de modo que nestes se revelam aqueles padrões de interação que podem valer como condições imprescindíveis de realização da liberdade individual de todos os membros da sociedade. Nesse sentido, é claro também que para Hegel apenas uma parte daquilo que pertence à realidade social de sociedades modernas está compreendida sob o título normativo de “eticidade”.

Contudo, a primeira coisa que salta aos olhos no capítulo sobre a “eticidade” é a nova divisão da argumentação em três subseções: é conhecido que esta última parte do livro abrange seqüencialmente as seções sobre “família”, “sociedade civil” e “Estado”. Para um leitor desprevenido, a seqüência notória de tais tripartições naturalmente tem que provocar a suspeita de que Hegel estaria simplesmente aplicando aqui os silogismos de sua lógica, e reintroduzindo com isso o modo de operação do espírito; e também a fundamentação da tripartição do capítulo sobre a “eticidade” que se encontra no § 157 de fato não serve para afastar essa suspeita, oferecendo somente o discurso sobre a “objetivação” do espírito “segundo a forma de seus momentos”. Nesse sentido, será preciso verificar se Hegel dispõe de razões objetivas que possam justificar a classificação da esfera ética exatamente naqueles três âmbitos de ação, independentemente

de sua “Lógica”. Com isso, apresenta-se um problema menor de reconstruir os argumentos de que Hegel lança mão para salientar os complexos institucionais da “família”, da “sociedade civil” e do “Estado”; não se reflete aqui outra coisa senão uma consciência atenta – e principalmente sociológica – para aquelas três esferas de ação que, consideradas conjuntamente, compõem a estrutura central das sociedades modernas. Em face disso, dificuldades essencialmente maiores colocam a questão de saber em que medida tem de se tratar exatamente e apenas dessas três esferas de ação, cujo padrão de interação deve poder garantir aos sujeitos uma realização de sua liberdade individual; o que Hegel parece pressupor aqui é a arriscada tese incomum de que as três instituições centrais da sociedade moderna apresentam simultaneamente os únicos âmbitos de ação nos quais, em sua época, auto-realização, reconhecimento e formação combinam-se da maneira exigida.

Antes que essa tese como um todo possa ser submetida a um exame, é aconselhável primeiramente certificar-se das razões que Hegel ofereceu, independentemente de sua lógica, para a categorização das três esferas. Entre a “família”, a “sociedade civil” e o “Estado” não deve haver relação de nivelamento normativo, mas uma relação hierárquica; as esferas individuais encontram-se aí dispostas ao longo de uma linha ascendente para cuja escala deixam-se encontrar na *Filosofia do direito* uma série de razões que podem ser mantidas sem referência aos silogismos (*Schlussformen*) lógicos. Hegel justifica o fato de que a “família” deve formar o ponto de partida de sua exposição com referência aos sentimentos naturais que aqui representam o meio da inclusão dos indivíduos; no adendo ao § 158 lê-se rápida e sucintamente que a família é a “eticidade na forma do natural”. Se traduzirmos essa formulação em uma conceitualização sociológica mais forte, então com isso se exprime a convicção de Hegel segundo a qual a família, em sua forma dada, ou seja, a

pequena família burguesa,<sup>41</sup> representa o lugar social onde a socialização das carências humanas é consumada: aqui a satisfação intersubjetiva dos impulsos individuais encontra lugar na forma da relação sexual entre os parceiros, aqui o potencial ainda desorganizado da carência da criança é formado pela primeira vez por meio da educação dada pelos pais. Por essa razão, a família deve seu lugar como base elementar de toda eticidade ao fato da aproximação com relação à natureza da carência humana; sem o reconhecimento intersubjetivo ao qual chegam as pulsões no espaço interior da família, a formação de uma “segunda natureza”, de um fundo socialmente partilhado em costumes e comportamentos, não seria possível.

Secom isso o papel básico da família na concepção hegeliana da “eticidade” ainda é compreendido de forma relativamente simples, a posição mediadora da “sociedade civil” causa consideráveis dificuldades de compreensão ainda maiores. Também aqui se trata novamente de se concentrar naqueles argumentos de Hegel que também possuem força de convencimento, sem que a “lógica” exerça uma função de suporte; nesse ponto surge um problema particular na medida em que a “sociedade civil” também é caracterizada no texto como um “sistema de carências” e, por sua vez, parece ter criado uma aproximação específica com aquele aspecto da natureza humana que anteriormente foi afirmado como característica peculiar da “família”. Essas dificuldades começam a ser resolvidas logo que é considerado o significado latente que Hegel atribuiu ao conceito de “sociedade civil” já

<sup>41</sup> Cf. sobre isso o artigo esclarecedor de Siegfried Blasche, “Natürliche Sittlichkeit und bürgerliche Gesellschaft. Hegels Konstruktion der Familie als sittliche Intimität im entsittlichten Leben”, in Manfred Riedel (Ed.), *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie*, Bd. 2, Frankfurt/M., 1974, p. 312-340.

anteriormente em seu pensamento político: desde os anos de Jena, ele identifica, segundo a melhor compreensão da economia política inglesa, a esfera então descrita com aquele âmbito do mercado capitalista, o qual, por razão de seus efeitos surgidos da lógica da concorrência, rompe o laço intersubjetivo entre os sujeitos, mas, por outro lado, dá aos seus interesses individuais as melhores chances de realização, porque na troca abre o acesso a uma multiplicidade de produtos.<sup>42</sup> Nesse ponto, a “sociedade civil”, entendida então como esfera da circulação mediada pelo mercado entre os proprietários, representa para Hegel o meio tanto de uma destruição da eticidade imediata como também da possibilidade de um isolamento extremo; e com uma certa sensibilidade para exacerbações retóricas, ele exprimiu essa dupla face de Jena na fórmula da “tragédia no ético”.<sup>43</sup> Mas disso se segue para a formulação de nossa questão que o “sistema das carências” não se refere exatamente a uma esfera de comunicação orientada às carências, mas a uma operação de regulação anônima, de certa forma sistêmica, graças à qual o mercado encontra-se em condições de satisfazer uma multiplicidade de interesses; o que decorre da natureza humana nessas relações de troca são aquelas carências sempre crescentes cuja satisfação o adulto não pode mais esperar alcançar a partir do círculo da família.

A partir dessa elucidação conceitual, já não é tão difícil compreender a razão da posição superior da “sociedade civil” em face

<sup>42</sup> Cf. O trabalho exemplar de Manfred Riedel, “Hegels Begriff der bürgerlichen Gesellschaft und das Problem seines geschichtlichen Ursprungs”, in (ver nota 41), p. 247-275.

<sup>43</sup> Hegel fala de uma “tragédia no ético” em vistas à “sociedade civil” já no seu artigo concebido em Jena “Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten im Naturrecht”, in *Theorie-Werksausgabe* (ver nota 38), Bd. 2, p. 434-530, aqui p. 495.

da "família" na esfera ética. Hegel deixa-se conduzir pela idéia de que lá no âmbito da circulação mediada pelo mercado o sujeito já se apresenta como pessoa de direito individualizada, enquanto aqui, no espaço interior da família, existe apenas como membro dependente em uma comunidade que não escolheu. Trata-se, em outras palavras, de um nível superior de individualização, de chances de realização de interesses egocêntricos que, na visão da "sociedade civil" de Hegel, proporcionam uma certa reflexividade diante dos espaços de comunicação da família. Também se exprime novamente nessa esfera de nível superior uma parte da natureza humana, na medida em que são as carências humanas que se expressaram no processo de troca do mercado; mas com isso se trata apenas de tais "interesses" auto-referidos que "pessoas privadas" têm por fim" (§ 187), e não, entretanto, das carências intersubjetivas que os membros das famílias manifestam reciprocamente. Nesse sentido, pode ser correto numa primeira aproximação insistir na diferença que existe entre a satisfação de interesses egoístas e de carências intersubjetivas como a diferença central; além disso, esboçam-se também já as diferenças que em ambas as esferas residem simultaneamente no tipo de entrelaçamento entre reconhecimento e auto-realização.

Medido segundo o critério que se mostrou como padrão de comparação entre as duas primeiras esferas, o primado do "Estado" diante da "sociedade civil" tem de resultar então novamente do fato de que aquele pode proporcionar ao sujeito uma vez mais um grau superior de individualidade. Entretanto, nesse ponto da passagem para a terceira esfera desaparece a linha de argumentação, porque nem sempre é claro se Hegel realmente ainda tem em vista a importância da liberdade dos sujeitos; o célebre discurso sobre os acidentes, segundo o qual os cidadãos têm de ser compreendidos em relação à substância do Estado, parece antes deixar claro que aqui o indivíduo exerce um papel

somente como membro dependente, não se tratando neste caso propriamente de sua individualidade. Em contraposição a essa tendência, à qual ainda retornaremos adiante, certamente também se encontram no capítulo sobre o "Estado" algumas reflexões que estão de acordo com a graduação esboçada até o momento; em tais trechos vê-se que os sujeitos foram incluídos no Estado em um grau ainda superior de sua individualidade, porque aqui são capazes de exercer "uma atividade universal" (§ 255, Adendo). O que isso deve significar, Hegel o esclarece da melhor maneira em sua exposição sobre a "corporação", que não se encontra, contudo, no próprio capítulo sobre o "Estado", mas no fim do capítulo sobre a "sociedade civil": de modo correspondente, na medida em que o indivíduo aprende a limitar racionalmente suas "habilidades" e capacidades, na medida em que, em sua atividade, as torna úteis ao "fim comum" de um modo desinteressado, ele chega à existência pública como um cidadão dotado de razão; a atuação intersubjetiva que ele conserva para ser capaz de poder levar "uma vida universal" é o resultado da consideração e da "honra" por parte dos outros membros da sociedade. Hegel não deixa dúvidas de que, em princípio, cada membro da sociedade deve ter a chance de, por meio de atividades reguladas, lutar para o "fim mais desinteressado desse todo" (§ 253) e para uma tal "retidão" obter o "verdadeiro reconhecimento" (§ 253) da honra; o Estado deve garantir não apenas o compartilhamento na corporação mas também possibilidades alternativas de exercer funções em questões "públicas", permitindo "ao homem ético, afora o seu fim privado, uma atividade universal" (§ 255). É a colaboração nesse "universal", a participação ativa na reprodução da coletividade, que faz Hegel acreditar que esta permite um grau ainda maior de individualização: não em sua carência natural, nem em seu interesse sempre individual, mas em seus talentos e



habilidades formados racionalmente é que o sujeito se tornou, na esfera do Estado, membro da sociedade.

Antes de vermos quais ambigüidades estão ligadas a essas determinações do “Estado” em Hegel, já é possível fazer um primeiro resumo a partir das reflexões apresentadas até o momento. Hegel parece supor uma seqüência de carência, interesse e honra quando pensa subdividir a esfera total da eticidade em três níveis sucessivos da “família”, da “sociedade civil” e do “Estado”; em cada uma das três esferas o sujeito vê-se incluído simultaneamente com um aumento de sua própria personalidade, uma vez entendida esta como o grau de formação racional de uma individualidade natural que num primeiro momento ainda está desorganizada. Na “família” o indivíduo seria então membro exatamente porque possui carências que só podem ser satisfeitas por meio do amor; ao contrário, as condições de compartilhamento na “sociedade civil” teriam que poder ser dispostas de tal modo sobre os próprios interesses, de acordo com uma racionalidade com respeito a fins, que sua satisfação indireta fosse possível através de transações no mercado de trabalho e de circulação capitalistas; e finalmente, o sujeito individual está incluído no “Estado” quando for capaz de formar racionalmente suas “habilidades”, suas disposições e talentos de modo que estes possam ser empregados para o bem do universal. Como essa proposta de reconstrução deixa claro, Hegel pode distinguir os três níveis de individualização apenas com a ajuda de um paralelo com formas correspondentes de referência cognitiva do mundo, de modo que ele tem de entender a esfera da eticidade em seu todo como um longo processo de formação: o sujeito chega ao nível máximo de individualidade quando, por meio da participação nas respectivas esferas, aprende a dispor gradualmente de esquemas cognitivos e argumentos que são construídos, um após o outro, no horizonte da “sensação”, racionalidade com respeito a fins e razão. A hierarquia entre as

três esferas de interação não se mistura apenas no grau em que estas permitem a cada vez a representação social da individualidade, mas também no nível cognitivo dos jogos de linguagem praticados em cada uma delas. Porém, provavelmente ainda seria mais adequado não deixar surgir um abismo entre essas duas dimensões, mas supor que haja em Hegel a tese sistemática de que as chances de individualização de um sujeito aumentam com o grau de sua capacidade de universalização das próprias orientações; assim, a seqüência de carência, interesse e honra significa um esquema de nívelação no qual o processo de individualização é equiparado com um processo de descentramento progressivo. Para Hegel, contudo, este descentramento do sujeito só pode avançar até a linha divisória traçada pelo interesse comum de uma coletividade concreta; pois aquela forma estrita de universalização, que Kant tinha em vista no imperativo categórico, parece ser adequada, em Hegel, somente para aquele caso particular em que se perdeu um mundo da vida social composto por todas as normas e práticas capazes de universalização.

Com essas últimas reflexões já avançamos bastante no âmbito teórico em que está localizado o problema que aqui deve nos interessar propriamente. Até agora, a interpretação valeu apenas para a elucidação da questão de saber com quais razões, atreladas ao seu sistema, Hegel afirma uma hierarquia normativa para as três esferas de interação, as quais considera como o núcleo de todas as formas modernas de eticidade; e a resposta residiu, tal como vimos, na linha de uma tese sistemática segundo a qual a posição das diferentes esferas mistura-se uma com a outra, no que diz respeito à sua respectiva capacidade de contribuir para o desenvolvimento de uma forma racional e descentrada de subjetividade. Mas o núcleo de todas as questões lançadas no capítulo sobre a “eticidade” resulta naturalmente do propósito ousado e incomum de Hegel de denominar com as três esferas exatamente

aqueles âmbitos da práxis social que nas sociedades modernas tornam possível, sem que haja outra alternativa, a realização da liberdade individual; não é a hierarquia das esferas entre si, mas sua respectiva aptidão para a incorporação social da eticidade que forma o problema a ser mais urgentemente resolvido. As reflexões, que acima empregamos em referência às características epistemológicas das diferentes esferas, fornecem a chave para uma primeira resposta a essa pergunta; pois a partir daqui se deduz progressivamente a relação estreita que Hegel acredita sempre existir entre modo cognitivo, forma de reconhecimento e auto-realização.

#### 6. A superinstitucionalização da "eticidade": problemas da abordagem hegeliana

Segundo o que se disse até o momento, Hegel parece estar convencido de que nas três esferas acentuadas normativamente por ele prevalece a cada vez um tipo de cognição que está entrelaçado com certas formas de subjetividade. Parece simples relacionar esse modo cognitivo, essas maneiras de referência do mundo, com os padrões de ação com os quais devem ser caracterizadas respectivamente as esferas individuais; a favor disso também já fala a circunstância à qual antes eu havia me referido evidentemente como "jogos de linguagem", uma vez que se tratou nesse caso do entrelaçamento interno entre os níveis de individualidade e determinadas formas de conhecimento. Mais fácil ainda é observar novamente o estado de coisas sugerido com isso para a esfera social que Hegel apresentou no início de sua reconstrução normativa da "eticidade", a saber, a pequena família burguesa. De acordo com a tendência de seu tempo, Hegel pensa a família em grande medida como um espaço interior íntimo, livre de coerções externas, com a finalidade de chegar primeiramente às

determinações já bem conhecidas por nós: a comunicação entre os membros das famílias – tanto a dos cônjuges entre si como a dos pais com os filhos – serve para a satisfação de carências que são típicas para os homens considerados seres naturais; nesse sentido, o indivíduo exerce aqui o papel de membro de uma comunidade cujo fim exterior é o cuidado e a proteção de todos os indivíduos que pertencem a ela. Mas Hegel sabe que com essa caracterização ainda não está claro por que precisamente no caso da família deve-se tratar de uma esfera da eticidade; nem se chegou ainda a um dos critérios de aplicação que têm de ser oferecidos para caracterizar normativamente uma determinada práxis de ação com o conceito de "eticidade". Por essa razão, Hegel se apressa, no principal trecho de seu capítulo sobre a "família", em apresentar as diferentes características que fazem da família moderna uma esfera de interação ética. Ele parte de uma determinação que tornou clara a conexão interna entre agir e conhecer: o principal na família, aquilo que a faz um "momento" da eticidade, incide na circunstância de que a satisfação da carência "natural" realiza-se aqui na forma do amor recíproco, a saber, numa interação que ocorre na "sensação" "da minha unidade com o outro e do outro comigo" (§ 158, Adendo). Nessa forma de ação é tão difícil separar saber e agir, atitude cognitiva e atividade, que uma se deixa esclarecer somente com referência à outra: amar uma outra pessoa significa comportar-se em face desta tendo consciência de que sem ela "eu me" "sentiria insuficiente e incompleto" (§ 158, Adendo); e ter consciência disso significa ainda tratar a pessoa amada de uma maneira que está cunhada pela "confiança" e pelo "companheirismo" (§ 163). Nesse ponto, o amor representa uma forma de ação na qual está contido em forma de "sensações" um saber comum de acordo com o qual "nós", independentemente uns dos outros, seríamos apenas sujeitos incompletos, e por essa razão compartilhamos uma "unidade".

No fundo, nessa determinação, que constitui a substância dos primeiros parágrafos do capítulo sobre a “família”, estão contidos todos os critérios de que Hegel precisa para esclarecer a família como uma esfera da eticidade. Está claro que aqui foi preenchida aquela exigência que antes fora caracterizada com o conceito de “formação”: para Hegel, a família representa, tal como disse corretamente Paul Redding, um “contexto cognitivo” no qual os participantes aprendem o que significa ver o outro como um indivíduo insubstituível.<sup>44</sup> Esse exercício ligado a uma linguagem valorativa de relações pessoais é o que Hegel entende como tarefa primária do processo de formação da criança: “Em consideração à relação das famílias, sua educação tem uma determinação positiva, na medida em que a eticidade lhes trouxe uma sensação imediata e ainda sem oposição, e a alma, quando na base da vida ética, vivera no amor, na confiança e na obediência” (§ 175). Em conexão com essas reflexões também encontramos, aliás, em Hegel expressões que soam como uma antecipação da teoria psicanalítica das relações de objeto, tal como quando ele fala que ao mamar no peito da mãe ocorre na criança “essa unidade do homem com a natureza” (§ 175, Notas).

Mas para a questão de saber em que medida a “família” preenche os critérios de uma esfera ética surge uma outra consequência, que Hegel retira de sua determinação do amor, e que tem um peso muito maior. Vimos que uma esfera da eticidade também deve ser determinada por meio de uma forma de comunicação que, em razão de suas pressuposições morais, está em condição de dar uma prova mútua de reconhecimento; e no que diz respeito ao conteúdo dessas pressuposições, Hegel falou respectivamente dos direitos e deveres específicos a cada esfera e que expressam conjuntamente um modo determinado de consideração. Assim,

<sup>44</sup> Redding (ver nota 40), p. 191 e ss.

não é difícil reconhecer que Hegel tem de complementar a determinação da família feita até agora com um outro elemento: para com isso conseguir esboçar uma tal forma de comunicação: se os membros das famílias sentem amor uns pelos outros, uma vez que eles sabem mutuamente da insubstituibilidade de cada outro, então isso deve se manifestar nos tipos de comportamento que nesse caso possuem um caráter moral quando contêm uma determinada forma de consideração; quando aqui um vale como sendo insubstituível para o outro, essa consideração existe na família apenas ao manifestar-se reciprocamente como “cumplicidade” (§ 164) necessária para promover a singularidade de uma pessoa. São tais práticas de cumplicidade, de assistência e de auxílio que Hegel vê claramente cunhadas internamente por direitos e deveres nos quais se expressa uma forma de reconhecimento recíproco: **se em nossa ação intersubjetiva seguimos normas morais correspondentes, então nos reconhecemos reciprocamente como sujeitos que possuem um valor específico para os outros, porque nos sentiríamos “insuficientes e incompletos” sem o respectivo outro.**

Essa última observação já contém também naturalmente a indicação decisiva segundo a qual as relações de interação da família podem, no fim, servir como um espaço social de auto-realização individual. Hegel pode fazer isso de uma forma simples, porque tem apenas que concentrar as diversas linhas de sua análise feita até aqui para poder ver na comunicação que ocorre na família um primeiro momento da liberdade realizada: se na família cada um se sentiria “incompleto” sem o respectivo outro, interpretando isso positivamente significa que nessa forma de interação o sujeito chega a um tipo de auto-aperfeiçoamento que se “conquista na outra pessoa” (§ 158, Adendo). É o fato de uma satisfação do impulso pelo amor, da satisfação recíproca de nossos desejos, preenchida pela inclinação, que convence

Hegel de que a família representa uma esfera de auto-realização individual: nós realizamos aqui uma parte de nosso *Self* porque por meio do outro são afirmadas de um modo não violento aquelas nossas inclinações, motivações e carências por meio das quais somos dotados como seres naturais “sensíveis”. E, como que procurando retomar a questão terapêutica de toda a sua doutrina da eticidade, Hegel acentua mais uma vez, em relação a seu esclarecimento do “matrimônio”, a estrutura formal de uma “libertação” por meio da “autolimitação”: “mas o ponto de partida objetivo (do matrimônio) é o consentimento das pessoas, exatamente ao constituir uma pessoa, ao inserir sua personalidade natural e individual naquela unidade, na qual, segundo essa consideração, uma autolimitação – porém exatamente na medida em que a adquiriu em sua consciência-de-si substancial – é sua libertação” (§ 162).

Com essa observação fecha-se o círculo de nossa tentativa de reencontrar na análise hegeliana da família os critérios de determinação de uma esfera ética. Tudo o que anteriormente foi descoberto nos momentos necessários de uma tal esfera de comunicação retorna aqui na descrição do padrão de interação no interior da família: os membros das famílias chegam à auto-realização em suas inclinações e carências se e somente se eles se concederem entre si um tipo de cumplicidade e assistência que exprima o reconhecimento da insubstituibilidade do outro; ao mesmo tempo, na relação de comunicação estabelecida desse modo é instaurado estruturalmente um processo de formação, porque as crianças que estão crescendo têm de aprender necessariamente a dispor de uma linguagem valorativa de relações pessoais. Porém, nessa incomum análise densa e sugestiva, não é de estranhar quantos preconceitos Hegel deixou passar no que concerne ao papel da mulher na divisão de trabalho da

família; no § 166 encontram-se juntamente com essa mesma ingenuidade estanque todas as metáforas e caracterizações que durante séculos trataram a mulher, em razão de sua vocação aparentemente natural, como se ela fosse considerada adequada apenas para a educação dos filhos e o trabalho de casa, ao passo que o homem deveria possuir “sua vida substancial efetiva no Estado, na ciência e semelhantes”.<sup>45</sup> Se abstrairmos daquelas expressões que emprestam à imagem hegeliana da família um traço fortemente patriarcalista, mas que seriam eliminadas com algumas correções decisivas, então um peso desigual ainda maior recai sobre uma segunda dificuldade; esta salta aos olhos logo que lembramos a grande importância que Hegel reservara à “amizade” em seu esclarecimento sobre a vontade verdadeiramente livre em sua *Introdução*. Lá, no Adendo ao § 7, nota-se que a “amizade” apresenta, no nível da sensação, o caso exemplar de uma relação na qual fica claro em que medida um sujeito, primeiramente por meio da “imitação” em relação a um outro, chega à liberdade completa; porém aqui, ou seja, no capítulo sobre a “família”, na medida em que se trata do “nível de sensação” no interior da eticidade, a “amizade” não aparece mais no próprio texto, mas a análise da realização da liberdade permanece limitada ao espaço interior da pequena família burguesa. Ora, essa discrepância se resolve se num próximo passo investigarmos as razões que Hegel considerou para privilegiar as formas juridicamente institucionalizadas da eticidade.

<sup>45</sup> Cf. resumidamente: J. P. Mills, “Hegel and the women question”, in L. Clark/L. Lange (eds.), *The sexism of social political theory: women and reproduction from Plato to Nietzsche*. Buffalo, 1979, p. 74-97; a tentativa de uma atualização de Hegel nessas questões empreende ao contrário: T. Nicolacopoulos/ G. Vassilacopoulos. *Hegel and the logical structure of love*, Aldershot (entre outros), 1999.

A primeira vista, de acordo com o que se diz até hoje, parece difícil falar contrariamente à idéia de que se inclui com a "amizade", na primeira esfera da eticidade, uma outra forma de interação que, tal como a família, gira em torno do reconhecimento recíproco da insubstituibilidade do outro; amigos também sempre realizam na sua relação uma parte de seu *Self*, uma vez que se orientam, em sua interação, por normas morais de bem-querer e de apoio que são exigidas no desenvolvimento e articulação de suas carências individuais.<sup>46</sup> Não seria ainda exagero falar também de um potencial de formação cognitivo da amizade, pois é possível mostrar em relação às pesquisas iniciais de Jean Piaget que as crianças adquirem categorias elementares de uma moral imparcial na brincadeira com amigos da mesma idade;<sup>47</sup> nesse sentido, não é por acaso que nos últimos anos, em pesquisas de psicologia moral, foi conferido um papel constitutivo para o desenvolvimento da capacidade de julgar moralmente.<sup>48</sup> Por fim, a inclusão da amizade teria propiciado, para Hegel, também a grande vantagem de não ter de reduzir a primeira esfera da eticidade à única forma de relacionamento; a teoria da justiça, que ele visou no seu esboço dos bens básicos comunicativos, não teria permanecido na sua ligação por demais estreita com os dados sociais de sua própria época, mas teria, em certa medida, conservado um espaço de aplicação maior. Porém, todas essas razões evidentes não conseguiram convencer Hegel de serem vantajosas, apesar de ele ter admirado durante toda

<sup>46</sup> Cf. Lawrence A. Blum, "Freundschaft als moralisches Phänomen", in *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 45 (1997), p. 217-234.

<sup>47</sup> Jean Piaget, *Das moralische Urteil beim Kind*, Frankfurt/M, 1973.

<sup>48</sup> Cf. Monika Keller, "Moral und Beziehung: eine entwicklungspsychologische Perspektive", in *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 45 (1997), p. 249-265.

sua vida. Aristóteles como um grande teórico da amizade; nos 23 parágrafos que compõem o primeiro capítulo sobre a esfera da eticidade não se encontra uma única referência à amizade, mas antes o texto permanece sempre limitado à explicação da forma de interação da família.

Existem duas importantes razões que Hegel oferece na *Filosofia do direito* para justificar essa decisão: enquanto a primeira razão está atrelada à construção total do livro e, com isso, não encontra citação específica no capítulo sobre a "família", a segunda razão só é desenvolvida ali porque está intimamente vinculada com a exposição do padrão de ação do "amor". Para poder entender a primeira razão, a geral, que Hegel mobiliza para uma limitação à família, é preciso lembrar uma vez mais do propósito que ele ligou à sua teoria da "eticidade" como um todo: sob este título, tal como vimos, deveriam ser normativamente caracterizadas as relações de interação já dadas historicamente que pudessem ser entendidas como "bens básicos" de sociedades modernas sobre os quais todos os sujeitos deveriam poder dispor e neles participar a fim de estarem em condições de realizar a liberdade; com a determinação mais precisa das condições da liberdade relacionava-se o fato de que aquelas esferas de interação a serem entendidas como bens básicos teriam que apresentar propriedades específicas trazidas ao denominador comum de um entrelaçamento entre auto-realização, reconhecimento e formação. Hegel parece então ter de concluir a partir dessas premissas que tais relações de interação da sociedade moderna só podem ser compreendidas como elemento social da eticidade que incide sobre as prerrogativas de organização do Estado e são, desse modo, institucionalizáveis de acordo com o direito positivo; pois sem tal possibilidade de um acesso estatal, as esferas correspondentes não teriam sequer base de durabilidade, confiabilidade e instaurabilidade necessárias para se falar de uma condição de liberdade para

nós disponível. Por isso, ainda que o Estado represente a terceira esfera da "eticidade", ele é ao mesmo tempo o espaço organizador para ambas as esferas éticas de interação; e das relações modernas de comunicação, que dizem respeito à reciprocidade entre afeto e amor, pode-se admitir como parte da eticidade apenas aquilo que já foi legalmente institucionalizado, ou seja, a família, que é fundada no contrato matrimonial.

O argumento esboçado acima é repetido uma vez mais por Hegel no seu capítulo sobre a "família" de uma forma concreta ao tratar do matrimônio como uma relação ética. A representação de um romantismo ainda jovem constitui o ponto de partida dessa segunda fundamentação, por meio da qual o matrimônio só deve ser fundado na reciprocidade de sentimentos e paixões positivos; Hegel faz valer contra um tal modelo sentimental do matrimônio o que antes tinha apresentado no contexto de sua crítica da moralidade contra a idéia da subjetividade romântica, a saber, que, de acordo com a mera orientação segundo sensações subjetivas do sentimento, uma relação (consigo mesmo ou de interação) não poderia exigir estabilidade e firmeza. De modo correspondente, lê-se no Adendo ao § 161: "A terceira representação [romântica, A. H.] que deve também ser descartada é aquela que dispõe o matrimônio somente no amor, pois o amor, que é sensação, admite a contingência em cada consideração, uma forma que o ético não pode assumir. O matrimônio deve ser mais precisamente determinado na medida em que é o amor juridicamente ético, através do qual desaparece dele o transitório, caprichoso e meramente subjetivo". Se for perguntado aqui por que a eticidade não poderia possuir a "forma" da "contingência", a resposta de Hegel certamente seria a de que, sem o espaço próprio do direito positivo, a eticidade não poderia oferecer uma condição de liberdade estável que tivesse de ser garantida a todos os sujeitos; para poder falar então que determinadas relações de comunicação

em sociedades modernas representam esferas de realização da liberdade, elas têm de poder manter uma estabilidade social para além dos motivos subjetivos da ação e ser garantidas apenas por meio de sanções legais. Ora, nesse sentido parece ser consequente quando Hegel, em sua primeira esfera da eticidade, só concede espaço para aquela relação do amor que no contrato matrimonial assumiu a forma de uma instituição jurídica e, com isso, foi desonerada do "calor" das "paixões" (§ 162).

Contudo, causa admiração, no caso de ambos os argumentos apresentados, a insistência com que Hegel reforça a necessidade da institucionalização positivada juridicamente onde antes ele já havia introduzido a "eticidade" como uma "segunda natureza" e, com isso, como algo inteiramente estável. Também práticas de ação que são dispensadas da rápida mudança ao assumirem a forma de rotinas e hábitos partilhados intersubjetivamente, ou seja, de "costumes", podem ser, de um certo modo, entendidas como "instituições"; ainda que falte nelas o ancoramento em sanções jurídicas do Estado, possuem, no entanto, "firmeza" e estabilidade suficientes para não estarem submetidas permanentemente aos "caprichos" de nossos sentimentos.<sup>49</sup> Se Hegel tivesse deixado guiar por um tal conceito de "instituição", o qual confiava inteiramente ao conceito de "costume", então lhe teria sido possível compreender como a "substância" da família não um contrato nem sensações meramente subjetivas, mas sim hábitos de ação rotineiros; e um tal procedimento naturalmente também permitiria incluir na primeira esfera da "eticidade" o padrão de interação da "amizade", que não representa uma "instituição" da ação social sancionada pelo Estado, mas antes uma "instituição" adquirida culturalmente. Que Hegel não tenha optado por esse

<sup>49</sup> Para uma introdução antropológica ao conceito de instituição, cf. Arnold Gehlen. *Urmensch und Spätkultur*, Frankfurt/M, 1964, parte II.

fixa e imutável, pois com isso perderia toda a plasticidade que lhe é própria, nem concebida como uma massa meramente disponível ao estabelecimento do direito pelo Estado, uma vez que, desse modo, perderia em geral a característica de um "costume", a saber, de uma formação de hábitos que nunca poderá ser completamente regulada. Por conseguinte, o que a esfera da eticidade deveria abranger são as tais relações de comunicação produzidas no processo de modernização social, que, por um lado, estão incluídas no sentido de um caráter institucional, uma vez que representam hábitos suficientemente ancorados em elementos motivacionais, mas que, por outro lado, também estão abertas a mudanças internas e adaptações; no caso dessas esferas de interação, que, aliás, teriam que poder preencher todos os critérios desenvolvidos por Hegel, deve-se partir de uma função de apoio do direito estabelecido pelo Estado que possa criar aqui condições de ação correspondentes, ainda que não cometa o erro de uma igualação com instituições constituídas juridicamente. Hegel não distingue suficientemente entre, de um lado, a circunstância de que uma esfera ética necessita do estabelecimento de pressupostos jurídicos apropriados e, do outro, o fato de que uma instituição deva sua existência somente a um contrato sancionado pelo Estado; se se exigisse dele uma tal distinção, então Hegel não teria limitado sua primeira esfera da eticidade apenas a uma instituição que representa a família fundada no contrato matrimonial, mas teria podido se abrir ainda para outras formas de relações pessoais. Mesmo considerando as intenções de Hegel, seria talvez mais conseqüente se ele não tivesse concentrado toda sua intuição de uma auto-realização por meio do amor recíproco na imagem de uma instituição já plenamente desenvolvida; o núcleo dessa idéia já seria suficiente para descrever, em um nível abstrato, as relações de interação daquela primeira esfera sem ligá-las ao tipo, que hoje gera efei-

caminho, que ele tenha então se restringido apenas à instituição da família regulada pelo direito positivo, deve vincular-se com outro aspecto do argumento antes delineado; não a estabilidade, a "firmeza" de práticas de ação, mas sua instaurabilidade social, sua generalidade segundo intervenções controladas que podem formar o ponto de vista que o fez ater-se à representação de uma inserção estatal da eticidade. Seu argumento deveria então ser entendido como se segue: porque as diferentes esferas da eticidade devem ser pensadas como relações sociais de interação nas quais todo sujeito deve poder participar igualmente por razões da liberdade, nesse sentido essas esferas devem ser representadas como bens públicos na medida em que permanecem amplamente controladas pelo estabelecimento do direito através do Estado; pois apenas sob a pressuposição de uma tal possibilidade de intervenção estatal se garante que aquelas esferas éticas continuem existindo e, além disso, tornem-se acessíveis sem limitação a todos os membros da sociedade. Formulado na terminologia que utilizamos na introdução do conceito hegeliano de direito, o argumento correspondente deveria mostrar que o direito à existência social de esferas distintas de reconhecimento precisa ser garantido de um modo adequado se ele permanecer atrelado ao estabelecimento positivo do direito por parte do Estado.

Se esse for o argumento a partir do qual Hegel se deixou conduzir ao interpretar de forma reducionista a primeira esfera da eticidade, segue-se disso certamente uma diminuição do caráter "ético" das condições de liberdade socialmente existentes. O próprio autor da *Filosofia do direito* é quem sempre novamente enfatiza que a esfera da eticidade como um todo deverá ser compreendida como incorporação social de hábitos de ação desenvolvidos historicamente e caracterizados racionalmente; ora, essa centralização em relações de comunicação modernas não pode ser representada nem como uma forma excessivamente

tos que certamente se tornaram antiquados, da pequena família burguesa. O que antes foi chamado de “reconstrução normativa” não significaria então, sob essas condições levemente revisadas, reconstruir realidades juridicamente institucionalizadas, mas reconstruir as esferas sociais de valor da modernidade que se caracterizam pela idéia de uma combinação determinada de reconhecimento recíproco e auto-realização individual. Hegel poderia representar, com outras palavras, a sociedade moderna também como um complexo de esferas de reconhecimento que oferecem espaço de ação suficiente para formas distintas de institucionalização social.

Após ter percorrido essas idéias, já alcançamos um ponto em nossa argumentação no qual começam a se delinear as primeiras conclusões em vistas ao projeto como um todo. Porém, antes de iniciar um tal resumo, têm de ser esboçadas nos seus traços mais gerais as considerações éticas que Hegel vinculou com as outras duas esferas da eticidade, a “sociedade civil” e o “Estado”; com isso, posso me limitar a esboçar o nexo interno que deve existir entre auto-realização, reconhecimento e formação. A intuição central que se oculta por detrás da inclusão hegeliana da “sociedade civil” no âmbito da eticidade já se tornou clara quando foram apresentadas as razões para a hierarquização das três esferas éticas: nesse âmbito do “sistema das carências”, ou seja, do intercâmbio entre trabalho e mercadoria mediado pelo mercado, exige-se dos sujeitos a realização de algo que Hegel teria descrito melhor como “interesse”, em vez de referir-se ao termo “carência”; pois trata-se aqui exatamente da satisfação daqueles desejos, intenções e cobiças que, por um lado, formaram-se sem consideração à carência de outro parceiro de interação e, por outro, devem ser orientados principalmente para os bens

adquiridos economicamente.<sup>50</sup> Nesse sentido, para Hegel, essa esfera, cuja inclusão ele considerou, desde o início, como o tributo que uma ética social tem que pagar às conquistas normativas da modernidade, representa um lugar de universalidade apenas indireta: aqui se encontram sujeitos individuais isolados com a finalidade de estabelecerem contratos mútuos sobre transações cujo cumprimento lhes proporciona meios individuais para a realização de interesses que não são mais tão relevantes quando considerados reciprocamente. Se no interior da família cada membro teve de desistir de uma parte de sua autonomia para com isso conseguir chegar à auto-realização na unidade da diade ou da tríade, dentro da sociedade civil cada indivíduo se fixa em sua particularidade a fim de poder satisfazê-la mediante os parceiros de troca que se alternam constantemente. O fator no qual os sujeitos nessa esfera têm de se reconhecer mutuamente se quiserem poder realizar seus interesses particulares é somente a capacidade de serem conscientes do caráter obrigatório dos contratos e de seguirem as ações que daí resultam; contudo, também aqui tal reconhecimento não representa uma postura isolada, mas, assim como no “amor”, descreve somente a pressuposição normativa que sempre admitimos logo que participamos na práxis de ação correspondente. Nesse sentido, a auto-realização individual e o reconhecimento recíproco são entrelaçados internamente do mesmo modo como eram sob o pressuposto da simpatia afetiva na “família”: um sujeito só pode alcançar a realização de seus interesses particulares e idiossincráticos no momento em que reconhece seus companheiros como parceiros do contrato que

<sup>50</sup> Para a concepção de como tais “interesses” são constitutivos para a análise de Hegel sobre a “sociedade civil”, cf. o estudo clássico de Albert O. Hirschmann, *Leistenschaften und Interessen. Politische Begründungen des Kapitalismus vor seinem Sieg*. Frankfurt/M, 1980, primeira parte.



se encontram normativamente em condições de cumprir as obrigações internas ao contrato.

Ora, Hegel estabelece a ligação com a idéia de “formação” já no § 6 de seu capítulo sobre a “sociedade civil” (§ 187), ao mostrar, a partir das transações sociais do mercado econômico, qual medida de intensa reelaboração das próprias carências elas exigem do sujeito individual. A transformação das carências naturais em interesses que podem ser articulados na troca não exige apenas a capacidade de prorrogar o instinto, ou seja, a capacidade de protelação controlada da satisfação até que a transação seja concluída; além disso, também é necessária a capacidade de articulação dos próprios desejos particulares em uma linguagem que em geral seja suficiente para poder transmitir um interesse em face de outra pessoa. Esse “polimento da particularidade” (§ 187, Adendo) é o que Hegel descreve aqui como um “adentrar-se para formar” na necessidade externa e, por sua vez, concebe como um processo de “libertação”: “Essa libertação é no sujeito o duro trabalho contra a mera subjetividade do comportamento, contra a imediatez dos desejos, assim como contra a vaidade subjetiva do sentimento e o arbítrio do capricho. É por esse trabalho de formação, porém, que a própria vontade subjetiva ganha dentro de si a objetividade, na qual, unicamente, por sua parte, ela é digna e capaz de ser a efetividade da idéia” (§ 187). Assim como a participação na vida da família exigia o aprendizado de um jogo de linguagem com características afetivas, a participação na esfera do mercado capitalista exige a formação de competências sociais da racionalidade com respeito a fins; em ambos os casos, contudo, é somente a participação na respectiva práxis de ação que leva a que os processos necessários de aprendizado possam ser efetivados e as respectivas capacidades aprendidas.

Ora, é bastante conhecido o fato de que Hegel possuía conhecimento suficiente das relações de seu tempo para ver nas estruturas dessa sociedade civil tendências imanentes à desintegração social; com um potencial de previsão que nenhum outro filósofo mostrou em sua época, percebeu os perigos que devem residir na esfera incontrolada do mercado capitalista, uma vez que produz regularmente desemprego e miséria em massa. Foi essa intuição em relação às realidades socioeconômicas que fez Hegel adotar em seu capítulo sobre a “sociedade civil” algumas hipóteses adicionais que pareciam quase não estar mais de acordo com a sistemática da argumentação desenvolvida até o momento: por essa razão, como se procurasse contrapor algo no seu próprio terreno às tendências desintegradoras do mercado, introduziu na segunda esfera da eticidade um tipo de subsistema ético cuja função deve ser essencialmente providenciar já aqui um grau maior de generalização social, de bem comum. Sob o título de “corporação”, Hegel cria, ainda no interior da “sociedade civil”, espaço para uma esfera especial na qual o sentido para o universal não é produzido pela via indireta da troca, mas pela via direta do estabelecimento de fins partilhados intersubjetivamente: logo que “o indivíduo se tornou o filho da sociedade civil” (§ 238) e, com isso, emancipou-se como uma pessoa independente, ele já se tornou também membro de uma corporação, na qual, segundo o modelo das corporações de ofício medievais, as virtudes específicas do trabalho são exercidas para o bem de toda a sociedade (§ 254). Certamente parece ingênuo o modo como Hegel espera das corporações — as quais, frente ao emprego e ao trabalho industrial, possuíam na sua época algo de antiquado — o efeito de disciplinar moralmente o mercado capitalista: “Vimos, anteriormente, que o indivíduo, provendo para si mesmo na sociedade civil, age, também, para os outros. Mas essa necessidade desprovida de consciência não é suficiente: ela só se torna etici-

dade sabida e pensante na corporação. Acima desta, certamente, deve estar a inspeção superior do Estado, porque, senão, ela se ossificaria, se encasularia em si mesma e se degradaria num mísero corporativismo (*Zunftwesen*) à moda antiga. Mas em si e para si a corporação não é nenhuma corporação de ofícios fechada: ela é, antes, a eticização de um empreendimento industrial isolado e a sua assunção num círculo em que ele adquire vigor e honra” (§ 255, Adendo).

Se, apesar de todas as afirmações em contrário, essas observações são interpretadas de tal modo que seja vista apenas uma lembrança nostálgica das corporações de ofício ou já se veja uma antecipação dos grupos profissionais de Durkheim, lancem um problema que não pode ser solucionado facilmente no interior da *Filosofia do direito*. Até o momento, partimos de que cada esfera da eticidade é descrita por meio de um padrão determinado de práticas sociais que, por seu lado, deveria ser caracterizado por um entrelaçamento específico de reconhecimento recíproco e auto-realização; em acordo com uma tal interpretação encontrara-se, além disso, a idéia segundo a qual as esferas éticas são constituídas normativamente como “bens básicos”, cujo valor é produzido a partir de seu papel constitutivo para a realização da liberdade individual; e, por fim, na mesma linha se movia também a proposta de conceber o discurso sobre as “esferas” em geral de uma maneira um tanto mais abstrata do que Hegel, que, no caso, tinha em vista prioritariamente instituições ancoradas no direito. Porém, Hegel coloca uma barreira em face desse princípio atualizante de interpretação na medida em que, no seu capítulo sobre a “sociedade civil”, atribui de uma só vez a outras instituições concebidas de uma forma muito diferenciada um papel constitutivo na geração de uma esfera ética; com isso, subverte a possibilidade de ver aquelas esferas caracterizadas somente por um padrão de interação, de modo que se perdeu

também a chance da tradução em termos abstratos. Quanto mais Hegel insiste, no capítulo sobre a “eticidade”, em prover as esferas éticas com formas institucionais normativamente distintas e contrapostas, menor é a possibilidade de equipará-las no todo com um conjunto específico de práticas de ação social. O que ainda parecia ser permitido em referência à esfera da “família” – ou seja, aquilo que, no “amor”, identifica um padrão de interação e que, hipoteticamente, também torna representáveis outras formas de realização – já não é mais possível em relação à esfera da “sociedade civil”, porque aqui, juntamente com a “corporação”, a relação de interação do mercado é colocada ao lado de uma esfera de comunicação bem diferente, cujas normas de reconhecimento são de um tipo completamente independente.

Talvez tivesse sido mais sábio da parte de Hegel não localizar as esferas intermediárias da “corporação” na “sociedade civil”, mas já dispô-las no âmbito organizacional do Estado. É verdade que uma tal solução teria levado a novas dificuldades, pois as juntas corporativas certamente devem ser pensadas como organizações “éticas” da sociedade civil e não como instituições estatais nas quais os sujeitos já foram incluídos como cidadãos do Estado; contudo, ter-lhe-ia sido poupado o constrangimento de ter que acomodar em uma mesma esfera duas formas de reconhecimento totalmente diferentes, das quais a primeira está ligada às transações mediadas pelo mercado, mas a segunda a interações orientadas por valores. Que Hegel não esteja em condições de perceber, a partir de si mesmo, a precariedade de um tal exagero, constitui o problema propriamente dito da execução de sua doutrina da eticidade: ainda que tudo nela esteja disposto de tal maneira que se constitua nas três esferas apenas um padrão de interação capaz de garantir a liberdade, essa intenção formal não pode ser realizada porque seu ponto de vista está voltado muito fortemente para as formas concretas de organização. No

seu capítulo sobre a “eticidade” se poderia facilmente dizer que Hegel mistura duas tarefas que deveriam ter sido estritamente separadas: ele quer fazer uma análise normativa da estrutura das sociedades modernas para identificar as condições historicamente produzidas da liberdade individual e, ao mesmo tempo, realiza também a análise das instituições com que pode legitimar as formas de organização que se desenvolveram ancoradas no direito. Se ele tivesse soberanamente ignorado esta segunda tarefa, então seria possível a Hegel tratar a “sociedade civil” como uma esfera individual de reconhecimento na qual os sujeitos realizam seus fins privados graças a interações estratégicas; e a questão de saber como os membros de sociedades modernas, para além de uma tal universalidade indireta, chegam mais uma vez a um grau elevado de coisas em comum, ele poderia responder separadamente no espaço da exposição de uma terceira esfera, a qual teria que abranger a forma diferenciada da “liberdade pública” – aqui a “corporação” teria recebido o que lhe é devido, não como uma instituição de corporações de ofícios medievais, mas como indicação da necessidade de uma divisão de trabalho democrática, publicamente mediada; que fornece aos sujeitos um sentido para a universalidade de suas atividades individuais.

É fácil notar que Hegel está bem longe de adotar essa solução. Ele não somente pretende guarnecer sua reconstrução normativa com a tarefa de uma análise das instituições, de modo que precisa ao mesmo tempo buscar recursos institucionais para superar as crises do mercado capitalista; além disso, também não tem nenhuma clareza sobre a necessidade de saber em que medida ele de fato teria que apresentar a sua terceira esfera da “eticidade” – o “Estado” – como uma relação da liberdade pública. De acordo com sua tendência como um todo, a argumentação do capítulo sobre a “eticidade” parece indubitavelmente desaguar na idéia de que os membros da sociedade encontram no “Estado” uma

esfera de interação na qual alcançam a auto-realização por meio das atividades comuns e “universais”: se o indivíduo na “família” pode realizar sua liberdade por meio da retribuição do amor e é capaz de realizar seus interesses egocêntricos na “sociedade civil”, então o “Estado” é a esfera da qual se pode dizer que nele o indivíduo tem que “levar uma vida universal” (§ 258). Essa última expressão, uma chave para a compreensão do significado ético do Estado, faz alusão a uma forma de prática coletiva na qual cada um pode reconhecer na atividade do outro uma contribuição para os fins perseguidos em comum; os sujeitos alcançam aqui a liberdade na medida em que realizam ações que estão de tal forma entrelaçadas “segundo leis e princípios pensados, isto é, universais” (§ 258), que sua efetivação em conjunto serve para a realização de um “universal”. Se Hegel tivesse pensado dessa forma, se de fato estivesse voltado para um conceito enfático de liberdade “pública”, então seria mais fácil para ele conceber o Estado como uma terceira esfera de reconhecimento recíproco: a razão de os sujeitos manifestarem aqui reconhecimento recíproco, quando cooperam do modo como foi aludido, diz respeito à sua disponibilidade e capacidade de colaborar por meio das próprias atividades na produção de um bem comum. No § 260 diz-se das pessoas individuais que já atravessaram aquele âmbito de experiência moral da família e da sociedade civil que “em parte passem por si mesmos ao interesse do universal, em parte *reconhecem-no* [A. H.], com saber e vontade, como o seu próprio espírito substancial, e sejam ativos a favor do universal como seu fim último”. Nesse caso, os sujeitos não se relacionam reconhecendo-se reciprocamente com a finalidade de realizar o universal por meio das atividades comuns, mas este universal aparece como algo substancial, de modo que o reconhecimento conserva o sentido de uma confirmação que se produz de baixo para cima. A interpretação da proposição também depende,

contudo, de qual significado é atribuído à formulação de que as pessoas reconhecem “seu próprio espírito substancial”; isso também poderia ser entendido de tal modo que a esfera do Estado permitisse aos indivíduos conhecer (e reconhecer) em si a base das convicções e intenções partilhadas intersubjetivamente que formam o pressuposto de uma persecução cooperativa de fins comuns.

O quanto Hegel oscila no seu tratamento das esferas do Estado é algo que se pode verificar em muitos trechos de seu capítulo final. A linha de uma versão republicana vai desde a crítica ao “Estado de necessidade e o Estado do entendimento” (§ 258) liberal, passando pela idéia dos deveres do cidadão ativo (§ 161), até chegar ao esboço da necessidade de um patriotismo constitucional (§ 268); o que começa a ser esboçado nesses parágrafos é uma concepção da “liberdade pública” cuja substância reside na práxis intersubjetiva de uma atuação com interesses políticos. Porém, em conflito com essa tendência encontra-se aquela outra variante bem diferente que pode ser notada em todas as explicações de Hegel nas quais ele atribui ao cidadão do Estado, sobretudo, o papel do súdito a serviço; em tais partes, tal como aparecem nos §§ 257 e 260, manifesta-se um liberalismo autoritário que concede aos indivíduos todos os direitos fundamentais tradicionais, porém não lhes dando chance alguma de configuração política. Certamente que em nenhuma dessas duas alternativas de interpretação há a previsão de um lugar único no qual os “cidadãos do Estado” pudessem reunir-se para deliberar em conjunto sobre como deveriam ser qualificados os fins considerados “universais”; não se encontra na doutrina do Estado de Hegel o menor vestígio da idéia de uma esfera pública política, da concepção de uma formação democrática da vontade.

Apesar de toda a tendência republicana, Hegel não quis interpretar a esfera do Estado como uma relação política de

formação democrática da vontade. Ora, enquanto liberal, ele fez a legitimidade da ordem do Estado depender do consentimento livre de cada cidadão individual (§ 262); contudo, não lhes concedeu o papel coletivo de um soberano que, por meio de procedimentos de deliberação pública e da formação da opinião, decide quais devem ser os objetivos daquela ordem estatal. Apesar disso, um tal aperfeiçoamento democrático de sua doutrina da eticidade com objetivos de uma teoria da justiça, que Hegel perseguiu em toda a sua *Filosofia do direito*, teria se sustentado da melhor maneira possível: emoldurada no contexto de uma ordem moral capaz de assegurar a liberdade, e que forma em conjunto as três esferas éticas como relações de reconhecimento, a tarefa da formação democrática da vontade na última esfera, que se constitui como a esfera propriamente política, teria sido encontrar a elaboração institucional dos espaços de liberdade.