

Evânia Elizete Reich

O RECONHECIMENTO EM HEGEL

Dissertação submetida ao Programa de Pós-Graduação de Filosofia, do Centro de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Santa Catarina para a obtenção do Grau de Mestre em Filosofia.

Orientador: Alessandro Pinzani, Ph.D.

Florianópolis
2012

Este trabalho é dedicado às minhas adoradas
filhas Clara e Louise e ao meu esposo Claude
Reich.

AGRADECIMENTOS

Ao professor Alessandro Pinzani, pela sua orientação, mas também pelas suas excelentes aulas sobre a *Filosofia do direito* de Hegel nos cursos de graduação e pós-graduação de filosofia desta universidade, sem as quais este trabalho não teria sido possível.

Aos professores Erick Calheiros de Lima, Selvino José Assmann e Denílson Luis Werle, pelas sugestões e comentários na banca de defesa do presente trabalho.

Aos colegas de pós-graduação, em especial aos participantes do grupo de orientandos pela leitura, discussão e conselhos de diversas partes desta dissertação.

Ao meu amigo Fábio Baracuhy Medeiros pela sua preciosa ajuda desde o início do meu percurso filosófico.

Ao meu esposo, Claude Daniel Reich, por ter me acompanhado neste trabalho, sempre com profundo interesse.

Às minhas filhas, Clara e Louise, por tornarem a minha vida cheia de sentido.

À minha mãe, pelo seu amor genuíno e pela sua coragem que sempre me serviu como uma grande lição para a minha própria vida.

À CAPES, pela concessão de bolsa durante os dois anos deste trabalho permitindo-me uma exclusiva dedicação à pesquisa.

RESUMO

A presente dissertação é uma análise do conceito de reconhecimento na filosofia hegeliana, essencialmente nas duas obras do jovem Hegel, o *Sistema da eticidade* (1802-1803) e a *Realphilosophie* (1805-1806) e na obra da maturidade, *Princípios da Filosofia do direito* (1821). Contrariando uma leitura inicialmente feita pelo filósofo contemporâneo Axel Honneth em seu livro *Luta por Reconhecimento* (1996), que aponta a *Fenomenologia do Espírito* como a última obra em que Hegel teria tratado do tema do reconhecimento, defendo que este conceito permanece na *Filosofia do direito*, através das três esferas do espírito objetivo, isto é, o direito abstrato, a moralidade e a eticidade. Para tanto apresento o tema do reconhecimento nas obras do período de juventude retirando elementos necessários a compreensão de sua presença no movimento da última obra hegeliana da maturidade.

Palavras-chave: reconhecimento; intersubjetividade; espírito objetivo; Axel Honneth; G.W.F. Hegel.

ABSTRACT

The following essay is an analysis of the concept of recognition in Hegel's philosophy, focused on Hegel's two early works, the *System of ethicity* (1802-1803) and the *Realphilosophie* (1805-1806), as well as on his later work, *Principles of the philosophy of Right* (1821). It aims at countering an initial reading by Axel Honneth in his *Struggle for Recognition* (1996), who point to the *Phenomenology of the Spirit* as being the last work in which Hegel supposedly tackled the theme of recognition. It makes the point that, on the contrary, the concept of recognition is still present in the *Philosophy of Right*, through the three spheres of the objective spirit, that is, abstract right, morality and ethicity. Therefore, I introduce the theme of recognition in the works from the time of Hegel's youth, sorting out the elements necessary to an understanding of its presence in the last work from Hegel's mature period.

Key words: recognition, intersubjectivity, Axel Honneth, G.W.F Hegel.

SUMÁRIO

Introdução	15
CAPÍTULO 1 – Reconhecimento no <i>Sistema da eticidade</i> e na <i>Realphilosophie</i>	21
1.1 – O Sistema da eticidade	23
1.1.1 – Eticidade natural	24
1.1.2 – Os diferentes tipos de crimes	28
1.1.3 – A passagem para uma teoria da consciência.....	32
1.2 – O reconhecimento na <i>Realphilosophie</i>	35
1.2.1 – A esfera da família	35
1.2.2 – A luta pelo reconhecimento	38
1.2.3 – Espírito Efetivo	41
1.2.4 – O crime na <i>Realphilosophie</i>	43
1.2.5 – O Estado.....	46
CAPÍTULO 2 – A <i>Filosofia do direito</i> : o direito abstrato e a moralidade.....	50
2.1 – O direito abstrato	51
2.1.1 – O conceito de pessoa	51
2.1.2 – O reconhecimento mútuo na propriedade e no contrato.....	54
2.1.3 – O direito abstrato é uma interpretação individualista?	57
2.2 – A moralidade.....	60
2.2.1 – A ação na moralidade	61
2.2.2 – A consciência moral	63
2.2.3 – A duvidosa intersubjetividade da moralidade.....	66

2.2.4 – Da moralidade à eticidade	74
CAPÍTULO 3 – As duas primeiras esferas da eticidade: a Família e a Sociedade civil	77
3.1 – A família como primeira forma de reconhecimento na eticidade.	77
3.1.1 – O amor como fundamento do casamento	78
3.1.2 – A instituição do casamento como uma relação ética	80
3.1.3 – A questão do gênero no casamento	84
3.2 – A Sociedade Civil	87
3.2.1 – As características da Sociedade Civil.	88
3.2.2 – O Reconhecimento no trabalho e na propriedade	92
3.2.3 – Uma forma de recuperar o reconhecimento perdido no seio da sociedade civil	94
3.2.4 – Críticas à corporação	100
CAPÍTULO 4 – O Estado.....	102
4.1 – O conceito orgânico de Estado	103
4.2 – A conexão entre direitos e deveres	108
4.3 – O problema da diferença religiosa como um exemplo de dessimetria entre o dever e o direito	111
4.4 – O espírito de um povo como elemento indispensável da constituição	114
4.5 – O reconhecimento como uma resposta à questão sobre a natureza e a possibilidade da liberdade.	118
4.6 – A realização da vontade livre no Estado ou Reconhecimento Institucional	122

4.7 – O institucionalismo hegeliano	127
4.8 – A subjetividade Política.....	130
4.9 – Os problemas em o Sofrimento de indeterminação	134
4.10 – Uma nova guinada honnethiana com o “Direito da liberdade”	137
Considerações Finais	145
REFERÊNCIAS	151
Obras de Hegel	151
Leitura secundária	152
Referências em Sites eletrônicos.....	154

Introdução

A origem do conceito de reconhecimento tem como marco inicial a filosofia do início do século XIX de Fichte e Hegel. Se outros filósofos à sombra de conceitos fundamentais para suas filosofias já haviam indiretamente rodeado o assunto¹, é somente com as filosofias fichteana e hegeliana que o reconhecimento é tratado de forma ampla e direta e se torna um princípio da ética. Principalmente no seio da filosofia de Hegel, o conceito de reconhecimento é submetido a uma construção sistemática que serve, por sua vez, para sistematizar o conjunto das relações ético-jurídicas que ocorrem nas diferentes esferas, tais como o amor, o direito e o Estado. É nesta construção sistemática, portanto, que se consegue desenvolver o conceito de reconhecimento. A meu ver, a *Filosofia do direito* não elabora em nenhum momento uma definição pronta e acabada do reconhecimento. Antes, o conceito é o resultado de uma evolução das relações intersubjetivas que ocorrem nos diferentes momentos do espírito objetivo.

A partir destas três esferas de relações tratadas por Hegel, pela primeira vez, no *Sistema da eticidade*, é possível retirar os elementos fundamentais para conceituar-se o reconhecimento. É nelas que o reconhecimento está presente de forma cada vez mais completo que é possível aos indivíduos à passagem de uma eticidade natural à eticidade absoluta, a formação de suas identidades e a conquista da plena liberdade. Cada uma das obras tratadas neste trabalho, o *Sistema da eticidade*, a *Realphilosophie* e os *Princípios da filosofia do direito* desenvolveram de alguma forma esses três aspectos da formação dos indivíduos. Eu diria que esta última, fazendo *jus* a própria dialética hegeliana, apresenta os três tipos de formação no desencadear

¹ Pensa-se, por exemplo, no conceito de “respeito” kantiano que deriva do seu imperativo prático: “age de tal maneira que tomes a humanidade, tanto em tua pessoa, quanto na pessoa de qualquer outro, sempre ao mesmo tempo como fim, nunca meramente como meio” (KANT, 2009, pp. 243-244). E igualmente, na ideia de “consideração” em Rousseau segundo a qual cada um começa a olhar os outros e a querer ser olhado. “A partir do momento em que os homens começaram a se apreciar mutuamente e que a ideia de consideração se formou no seu espírito, cada um pretendeu ter direito a esta (...)” (ROUSSEAU, 1992, p. 228).

As traduções destas citações e de todas as outras no decorrer do presente trabalho cujas obras estrangeiras não haviam sido traduzidas para o português, serão feitas por mim.

das suas diferentes esferas do direito, isto é, direito abstrato, moralidade e direito objetivo, enquanto que as duas obras da juventude analisam a formação da identidade do indivíduo e a passagem da eticidade natural à eticidade absoluta.

Veremos que tanto no *sistema da eticidade* como na *Realphilosophie* Hegel ainda não analisa o conceito de Estado tal como ele o desenvolverá na *Filosofia do direito*. Por esta razão a intersubjetividade das relações nas esferas do reconhecimento analisadas nas obras da juventude só aponta para o alcance de uma liberdade; contudo a possibilidade da liberdade plena somente será possível na estrutura do Estado tal como Hegel desenvolve nos seus *Princípios*. Veremos igualmente que conceitos como “luta por reconhecimento” e “crimes” amplamente desenvolvidos no *Sistema da eticidade* e na *Realphilosophie* não são mais tratados na obra da maturidade. Isso não quer dizer que os indivíduos vivem num paraíso sob a ótica do Estado e que não existiria mais luta, mas antes de tudo que, em primeiro lugar, a luta por vida e morte tão cara na formação do direito, já não é mais necessária posto que os direitos buscados pelos indivíduos através dela já foram conquistados, e em segundo, que a luta que se pode travar na sociedade civil e no Estado é de cunho institucionalizado. É como se os indivíduos tivessem chegado a um estágio de relação eticamente constituído onde a luta já não é mais o princípio formador do reconhecimento, mas serve à renovação do reconhecimento exigido pelos indivíduos. Neste sentido é evidente que entre as obras da juventude e a obra da maturidade o conceito de reconhecimento sofre uma mudança.

A análise do tema do reconhecimento em Hegel, pelos diversos comentadores, sob o olhar desta mudança é claramente dividida em dois campos: aqueles que defendem que Hegel trata do conceito de reconhecimento apenas nas fases da juventude e pela última vez na *Fenomenologia do espírito*, abandonando-o completamente na *Filosofia do direito*, e aqueles que defendem uma sistematicidade da filosofia hegeliana de tal sorte que conceitos que estavam semeados na juventude germinaram na fase da maturidade².

Dentro destas duas correntes francamente opostas residem indiferentemente ao menos duas linhas de teóricos da justiça igualmente opostas. Uma que fundamenta os princípios normativos de justiça a partir de uma concepção “impessoal” e “imparcial” de pessoa, cuja herança advém dos

² Aponto como exemplo dos primeiros, Axel Honneth (na *Luta por reconhecimento*), Habermas, Paul Ricoeur (*Percurso do reconhecimento*); e exemplo dos segundos, Robert Williams (*Hegel's ethics of recognition*), Olivier Thinland, Pippin, Axel Honneth (em *Sofrimento de indeterminação*) entre outros.

contratualistas (por exemplo, Rousseau e Kant)³; e outra cujos teóricos não tomam como ponto de partida um princípio ou modelo de justiça, mas antes a experiência da injustiça, a qual não consiste na violação das normas de justiça, mas na recusa de satisfazer o desejo de reconhecimento. Uma corrente deduz abstratamente a fundamentação dos princípios normativos de justiça sem levar em conta o contexto social; e a outra desenvolve a compreensão daquilo que pode ser justo ou desejado por todos levando em conta a ordem social nas suas diferentes práticas. A primeira concepção designa-se transcendente e a segunda imanente. Foi a partir do desenvolvimento deste segundo modelo de teoria, no qual se enquadram autores como Axel Honneth, que a teoria hegeliana do reconhecimento começa a ser amplamente estudada e “reatualizada”. Nenhum autor contemporâneo que possui o intuito de tratar seriamente o assunto deixa de analisar os escritos hegelianos, quer da juventude, quer da maturidade.

A partir de Hegel, e mesmo antes em Fichte, se vê pela primeira vez formulada a ideia de que a constituição da subjetividade é intersubjetiva. Tanto para um como para o outro o homem enquanto indivíduo somente pode se formar intersubjetivamente. A individualização se efetua através da sociabilização, isto é, cada um é para si o que ele é pelo e para os outros. É Hegel o primeiro filósofo que mostra que este processo de sociabilização é uma luta no seio da qual cada um procura obter do outro o reconhecimento e a confirmação de sua identidade.

Portanto, a leitura e o estudo do conceito de reconhecimento em Hegel nos dias de hoje não servem apenas de contribuição à história da filosofia, mas tem servido para pensar as patologias de nossas sociedades. É nesta perspectiva que Honneth utiliza o termo “reatualização”.

Nossa proposta no presente trabalho, contudo, tem apenas como intuito estudar e apresentar a importância do conceito de reconhecimento para o sistema filosófico de Hegel e não o de apresentar a sua importância para o desenvolvimento das teorias de justiça contemporâneas. Os autores contemporâneos serão estudados apenas como comentadores de Hegel e não propriamente suas teorias.

O ponto de partida de meu trabalho de dissertação se dá a partir de uma crítica feita por Axel Honneth⁴ em seu livro *Luta pelo Reconhecimento* no

³ Por exemplo, a teoria de John Rawls em *Uma teoria da Justiça*.

⁴ Axel Honneth não é o único filósofo que faz esta crítica. Ao lado dele encontram-se autores como Habermas, Charles Taylor, Paul Ricoeur entre outros, contudo parto da crítica honnethiana por entender que entre todos esses autores Honneth é o que melhor

qual o autor analisando o conceito de reconhecimento nos escritos do jovem Hegel acusa o filósofo de não ter dado continuidade àquele projeto inicial nas suas obras da maturidade. Ademais, segundo Honneth, se no *Sistema da eticidade* a investigação filosófica se dava a partir das formas do movimento das relações humanas interativas, Hegel, desde a *Realphilosophie*, parte para uma teoria da consciência que deixa de analisar essencialmente as formas de interação social e relações éticas para desenvolver as etapas da construção da consciência individual. Consequentemente Honneth acusa Hegel de ter abandonado a fundamentação do reconhecimento a partir de relações intersubjetivas e de não sistematicidade das obras ditas de juventude com as da maturidade.

O objetivo de meu trabalho é demonstrar que tais críticas evocadas por Honneth podem ser desmontadas a partir da análise da obra *Princípios da Filosofia do Direito*. Nesta obra o reconhecimento não é mais tematizado como no *Sistema da eticidade* e na *Realphilosophie*, mas ainda assim pode ser encontrado disseminado entre os seus princípios⁵. Seguindo passo a passo as etapas do sistema hegeliano, pretendo demonstrar que o reconhecimento inicia-se no direito abstrato de uma maneira formal e pouco robusta para chegar ao Estado com pleno conteúdo ético. Insisto no termo “pleno” haja vista que mesmo no direito abstrato já existe um conteúdo ético, que se torna apenas completamente manifesto sob o ponto de vista do Estado. Assim o reconhecimento recíproco como única possibilidade à plena liberdade, se manifestando fenomenologicamente nas suas formas determinadas como direito abstrato, moralidade, família, sociedade civil e Estado, atinge o caráter ético nas relações intersubjetivas sob a ótica desta última esfera.

A presente dissertação é composta de quatro capítulos. O primeiro capítulo analisa o conceito de reconhecimento em duas obras do jovem Hegel;

explorou o percurso do reconhecimento em Hegel no *Sistema da eticidade* quanto na *Realphilosophie* em sua obra *Luta por reconhecimento*.

⁵ Robert Williams, em seu livro *Hegel's Ethics of recognition*, introduz sua obra dizendo que o conceito de reconhecimento não é um “tematic concept” na *Filosofia do Direito*, mas antes um “operative concept”. O que vale dizer que ele não se alinha ao lado de temas como “Geist”, “liberdade”, “Sittlichkeit”, mas que é usado por Hegel para mostrar e desenvolver esses conceitos temáticos. Williams defende igualmente que o conceito de liberdade em Hegel é impossível de ser compreendido sem o próprio conceito de reconhecimento.

no *Sistema da eticidade*⁶ (1802-1803) e na *Realphilosophie* (1805-1806). Enquanto que os capítulos seguintes estarão divididos entre os diferentes momentos da *Filosofia do direito* (1821); a saber, o direito abstrato, a moralidade e as três esferas do direito objetivo. No último capítulo destinado ao Estado, incluo o desenvolvimento do pensamento de Axel Honneth. Determe-ei nas obras *Sofrimento de indeterminação* e *Direito da liberdade*, sobretudo na sua “reatualização” da *Filosofia do direito*. É sem dúvida este autor contemporâneo que vem de maneira mais ampla trabalhando o conceito de reconhecimento em Hegel, razão pela qual o movimento da sua análise em torno deste conceito é de extrema importância para o presente trabalho.

O que pretendo com a exposição das duas obras do período de Iena é demonstrar que ao contrário de uma crítica comumente feita a Hegel o tema do reconhecimento é um conceito explorado pelo filósofo inicialmente nestas duas obras e continua presente na *Filosofia do direito*, sua obra da maturidade. Em todas as obras analisadas o foco, portanto, é o conceito de reconhecimento. Não farei um estudo detalhado de todas estas obras, mas trabalharei com os conteúdos que são necessários para compreender o tema estudado. Na *Filosofia do direito*, contudo, em alguns momentos explorarei no momento do Estado temas como, por exemplo, o “espírito do povo”, afastando-me por vezes do conceito de reconhecimento. Faço isso por entender que para a melhor compreensão da presença do reconhecimento entre os indivíduos no Estado é necessária uma melhor análise de como é formado o Estado e a constituição deste.

⁶ O Sistema da eticidade é uma póstuma, publicada pela primeira vez em 1893. Segundo a cronologia proposta por Kimmerle, *System der Sittlichkeit* foi escrita entre o final de 1802 e o início de 1803 (cf. TAMINIAUX, 1992, p. 9).

CAPÍTULO 1 – Reconhecimento no *Sistema da eticidade* e na *Realphilosophie*

Os fragmentos publicados postumamente de Hegel intitulados *Sistema da eticidade*, no original: *System der Sittlichkeit*, escritos entre 1802 e 1803, é segundo muitos comentadores de difícil compreensão, tanto pelo seu linguajar abstrato – sem dúvida por atrelar à estrutura da eticidade um referencial lógico que perpassa as próprias caracterizações descritas pelo filósofo –, quanto pela fragmentariedade do próprio texto. Contudo, à luz da leitura interpretativa de Axel Honneth, na sua obra *Luta por Reconhecimento*, traduzida no Brasil em 2003, é possível não somente melhor compreendê-los, mas, sobretudo, identificá-los como o texto basilar e inaugural do conceito de reconhecimento em Hegel. No *Sistema da eticidade* Hegel já concebe a imprescindibilidade do reconhecimento nas relações entre os indivíduos para a fundamentação de uma estrutura social e política eticamente compartilhada. Hegel entende que os indivíduos não são concebidos isoladamente, mas sempre a partir de suas relações intersubjetivas nas quais o papel de mediação é legado ao reconhecimento. Os costumes e instituições de uma comunidade são para Hegel anteriores aos indivíduos e, portanto é no interior dos costumes e instituições que os indivíduos se desenvolvem e se formam. Hegel está convencido, que a transição entre as diferentes esferas de reconhecimento, a saber, do amor, do direito e do Estado, produz a cada momento um combate entre os sujeitos, que têm como objetivo a busca pelo respeito de suas aspirações, bem como a confirmação de suas identidades. A cada nova etapa há um ganho moral e uma nova maneira de se auto-compreender.

Na *Realphilosophie* Hegel perseguirá este mesmo tema, mas de outra forma. No *Sistema da eticidade*, Hegel já havia mostrado a essencialidade de um sistema à filosofia, contudo, na *Realphilosophie*, a sistematicidade se revela profundamente diferente. Enquanto no primeiro texto o sistema realizado era inspirado da filosofia de Schelling⁷, posto que o absoluto era definido em

⁷ A partir do primeiro esboço do sistema de Jena, Hegel já começa a se afastar da orientação Schellingeana de uma concepção de eticidade direcionada pelo conceito de natureza. Este afastamento confirma a ideia, que Hegel já vinha desenvolvendo desde o *Naturrechtsaufsatz*, segunda a qual o espírito é mais elevado do que a natureza. É a partir de 1803/1804 que a natureza passa a ser compreendida de maneira apartada do processo de vir-a-si do espírito, isto é, de tal forma que o espírito passa a ser compreendido, em primeira instância, como negação da natureza, como “recolhimento

termos de natureza, o segundo texto possui um desenvolvimento sistemático cujos princípios são especificadamente hegelianos, visto que introduz o processo de realização do espírito no interior da esfera da consciência humana. A partir desta obra, o elemento principal de todo o sistema hegeliano, que estava ausente no *Sistema da eticidade*, é o Espírito. Isto significa que cada parte do sistema é regida pela estrutura própria do espírito, definido por Hegel como o retorno a si mesmo a partir do outro, e que o sistema tem a tarefa descrever como o espírito consegue pouco a pouco, primeiramente na natureza, em seguida na esfera espiritual propriamente dita, a realização plena de sua essência tal como ela se desenvolveu livremente no seio da idealidade lógico-metafísica, ou seja, como absoluta reflexão de si no outro⁸.

Apesar de meu trabalho ter a intenção de demonstrar que o tema do reconhecimento está amplamente presente na *Filosofia do direito* de Hegel, e que, portanto, é nesta obra que mais me deterei, devido ao fato de que é a crítica de Honneth⁹ que me despertou pela problemática do tema, e o núcleo central desta é o abandono do conceito de reconhecimento tal como havia inaugurado o *Sistema da eticidade* e a *Realphilosophie*, é de importância medular para minha pesquisa começar com a análise destas duas obras.

infinito do universo dentro de si”, tendo seu ponto de partida na “identidade absoluta da mesma”. (cf. LIMA, p. 83). A partir do momento em que o absoluto é considerado enquanto instância essencialmente espiritual, a esfera da natureza, mas também a do próprio espírito são vistas como realizações do próprio espírito absoluto. O *Sistema da eticidade*, conforme aponta Jean Hyppolite (1948, p. 55) é a concepção da vida ética a partir de formas inferiores, consideradas por Hegel como formas abstratas, tais como, o desejo individual, a posse, o trabalho e a família, até as formas superiores onde estas primeiras conseguem obter seu real sentido. Mais tarde Hegel chamará de espírito subjetivo, a psicologia, a fenomenologia, que são considerados momentos preliminares da vida ética, de tal sorte que o espírito absoluto é apresentado sob a forma da comunidade política e social.

⁸ Cf. TAMINIAUX, 1984, p. 16.

⁹ Não tenho como pretensão seguir todas as críticas de Honneth, mas ao longo de meu trabalho, algumas críticas serão pertinentes para fortalecer o meu ponto de vista. Por outro lado, Honneth será o meu comentador principal neste capítulo, tendo em vista a sua inegável dedicação na compreensão destas duas obras. Outros comentadores, como Pippin (*Hegel's Practical Philosophy*), Paul Ricoeur (*O Percurso do reconhecimento*) se apoiam de sua leitura para reconstruir seu próprio ponto de vista.

1.1 – O Sistema da eticidade

No Sistema da eticidade Hegel adota como forma para a sua exposição o método de subsunção. A eticidade forma um sistema de potências: três modos de potência que se diferenciam segundo seu tipo de subsunção. Na primeira potência, a potência da natureza, ocorre a subsunção da intuição sob o conceito. O que caracteriza este nível é a predominância da intuição, isto é, a “indiferença” que se manifesta como sentimento. O primeiro grau do sentimento é a satisfação das necessidades naturais. O objeto é apenas suprimento dos desejos ou necessidades dos indivíduos. É o consumo biológico do objeto. Este é o primeiro momento da vida ética, o momento da natureza propriamente dita. O segundo grau é aquele do trabalho. É a subsunção do conceito sob a intuição. É uma articulação mais complexa, pois apresenta o momento da “diferença” do desejo e do gozo. Em razão desta diferença o objeto é aniquilado não mais para suprir apenas os desejos como aquele que ocorria na potência da natureza, mas é transformado em outro objeto¹⁰. A potência do trabalho é por sua vez dividida em três graus: o primeiro como subsunção do objeto, o segundo como o trabalho que se exerce sobre as coisas vivas, plantas e animais, e o terceiro grau, o mais alto nível desta potência, é o produto da ação recíproca e a educação universal dos homens. Este produto é a individualidade realizada que reconhece a outra individualidade como seu igual. O desejo sexual, o amor e a relação entre pais e filhos encontram-se, segundo este esquema, no terceiro grau do trabalho. Ainda estamos, nesta divisão, no primeiro momento, isto é natural, onde há a predominância da intuição sobre o conceito. Mas, já na relação entre pais e filhos há como que um primeiro afastamento da natureza; o filho encarna o mais alto nível de sentimento individual na medida em que no amor para com os filhos os pais se afastam daquele amor puramente natural ligado à relação sexual¹¹.

O segundo momento é o trabalho, mas agora visto sob outro ângulo; é a relação do trabalho com a posse, onde aparece a máquina, o excedente da produção e a propriedade como algo pensado, isto é, o direito. Neste momento Hegel então introduzirá a categoria do reconhecimento, onde na luta pela posse ocorre a recusa do reconhecimento da propriedade. Neste mesmo grau de

¹⁰ Cf. HEGEL, 1992, p. 116.

¹¹ Cf. TAMINIAUX, 1992, pp. 48-54.

potência Hegel tratará do reino da justiça, do contrato, do comércio e da moeda. Nesta potência o indivíduo é reconhecido como pessoa.

O terceiro momento é a vida ética absoluta que é realizada na constituição de um povo, na identidade do universal e do particular. É a subsunção absoluta do particular no universal, ou do subjetivo no objetivo. Através da constituição de um povo em Estado, a vida ética absoluta, segundo seu conceito aniquila tudo o que segundo o modo de ser essencialmente relativo da vida ética natural era particularidade ou subjetividade. Hegel tratará neste terceiro momento da organização de um povo, dos três princípios sobre os quais ele é ancorado (a bravura, a probidade e a confiança) e das formas de um governo. Hegel antecipa a exploração de alguns elementos da esfera da sociedade civil e do Estado da *Filosofia do direito* através da divisão dos tipos de sistemas da dinâmica do governo, que são em numero de três; o sistema das carências, o da justiça, e o da disciplina¹².

1.1.1 – Eticidade natural

No período em que Hegel ainda era um jovem docente de filosofia em Jena, suas teorias apontam para uma posição crítica em relação à forma estabelecida de dominação política. O jovem Hegel possui a convicção de que o estabelecimento político e prático de instituições garantidoras da liberdade só pode ser o resultado de uma luta dos sujeitos pelo reconhecimento recíproco de suas identidades. Os diversos autores que se interessam pelo tema¹³ são unânimes em afirmar que Hegel só conseguiu pensar desta forma porque modificou os parâmetros do modo da luta social introduzida previamente na filosofia de Hobbes. Enquanto para este a vida social é definida em seu conceito fundamental como uma relação motivada pela autoconservação¹⁴,

¹²HEGEL, 1992, pp. 163 e seguintes.

¹³Honneth (2003), Pippin (2000), Jacques Taminiaux (1992).

¹⁴Em Hobbes a luta entre os indivíduos ocorre para a preservação e busca de seus próprios interesses e torna-se a base para o contrato social que justificará a soberania do Estado. Podemos afirmar que Hobbes é o filósofo que vem romper com a homologia entre o indivíduo e o bem da polis tão cara aos Antigos. Segundo Léon Strauss entre os Antigos o homem em todos os seus atos se refere ao outro, pois a sua humanidade pressupõe sua sociabilidade. Contudo não há um cálculo nem uma sociabilidade

para Hegel os conflitos entre os homens passam a ser atribuídos a impulsos morais. Hegel não reconhece nestas lutas sociais o motivo para a realização do contrato social, como os filósofos contratualistas a reconheciam, mas antes vê nestas lutas a base fundamental para todo o processo de formação ética do espírito humano. A luta hobbesiana de todos contra todos é substituída em Hegel por formas elementares de reconhecimento inter-humano, que denomina “eticidade natural”. É através da violação das primeiras relações de reconhecimento nos diversos tipos de lutas que será possível um estado de integração social. Desta forma, a luta pelo reconhecimento para Hegel constitui o momento em que se atualiza uma exigência de reconhecimento que faz parte da própria atividade humana, sem a qual as relações sociais correriam o grande risco de se estagnarem, permanecendo artificiais e limitadas. Na “luta por reconhecimento”, os indivíduos impõem-se como objetos dignos de reconhecimento intersubjetivo e social.

Hegel no *Sistema da eticidade* concebe um modelo inicial de relação intersubjetiva que ainda não possui um cunho institucionalizado que levaria a um respeito recíproco legalmente sancionado. No entanto, esta primeira etapa colabora para a formação de um tecido social que é anterior à organização política. Se por um lado Hegel assimila a esta sua concepção de formas societárias “naturais”, a relação intersubjetiva do amor restrita em seu escopo social à pequena estrutura familiar, por outro lado, sob a influência de Fichte, ele agrega a este tecido social pré-político, o papel da educação formadora (*Bildung*) dos indivíduos. É na relação entre pais e filhos que os sujeitos inicialmente se reconhecem como seres emocionalmente carentes e dependentes vitalmente¹⁵. Contudo, segundo Honneth, o trabalho da educação no âmbito familiar constitui em Hegel uma tarefa de formação a fim de proporcionar uma independência aos filhos, de maneira que, no final, ocorra uma superação daquele primeiro sentimento de unificação.

Nas palavras de Hegel:

Os pais são o universal, e o trabalho da natureza visa a supressão desta relação, tal como o trabalho dos pais, que suprimem sempre mais a negatividade exterior da criança e por isso mesmo põem uma negatividade interna maior e, deste modo, uma individualidade mais elevada (...).

atrelada apenas à busca pela satisfação de seus próprios interesses, pois o homem é por natureza um ser social e político. (STRAUSS, 2008, pp. 12-14).

¹⁵ Cf. HONNETH, 2003, p. 49.

III) Mas a totalidade do trabalho é a individualidade levada a cabo e, deste modo, igualmente dos opostos, onde a relação se põe e se suprime; aparecendo no tempo, ocorre em todos os instantes e inverte-se no oposto, em conformidade com o que precede; a ação recíproca e a formação universal dos homens (...)¹⁶.

Esses dois parágrafos indicam que a família, na relação “pais/filhos”, possui o papel formador das identidades pessoais, mas ao mesmo tempo tem este caráter negativo – próprio da filosofia hegeliana – pois o resultado da criação é a superação da “unificação do sentimento”. À família cabe a tarefa de formar o futuro homem que fará parte da sociedade dos homens, mais abrangente que a estrutura familiar. Através desta primeira relação cuja base é o sentimento de amor, a criança será o ser adulto capaz de se inteirar nas relações cada vez mais universais. Assim, para Hegel, o processo de formação das primeiras relações sociais ocorre na medida em que os sujeitos afastam-se das determinações naturais. O aumento da individualidade ocorre na medida em que os homens se reconhecem reciprocamente.

A esta etapa da família segue-se uma segunda, ainda denominada “eticidade natural”, que diz respeito às relações de troca entre proprietários¹⁷. Nessas relações os sujeitos se reconhecem reciprocamente como portadores de pretensões legítimas à posse¹⁸. Na troca eles se relacionam entre si enquanto indivíduos particulares cabendo ao direito formal ‘legalizar’ através de um título jurídico suas pretensões. Se na família o reconhecimento se dá através das relações emocionais existentes entre seus membros, na posse a forma de reconhecimento é presente nas relações pré-jurídicas estabelecidas entre indivíduos numa organização social. Esta segunda etapa marca um progresso

¹⁶ HEGEL, 1991, pp. 22 e 23.

¹⁷ A posse/propriedade, no método da subsunção, se insere na segunda potência, potência da “infinidade”, “idealidade”, no formal ou na relação (fazem parte igualmente desta potência o domínio da máquina no trabalho e o excedente como sua consequência). Neste estágio de potência, o universal domina o particular, contudo trata-se de um ideal e não uma totalidade, ou seja, a relação ainda é marcada pelo “princípio da singularidade”. Segundo Honneth (2003, p. 50), embora a relação entre os sujeitos na posse está livre dos vínculos emocionais particularistas presentes na família, eles ainda são incluídos apenas através de suas liberdades negativas, ou seja, como indivíduos capazes de negar ou aceitar ofertas.

¹⁸ Cf. HONNETH, 2003, p. 50.

na universalização social do sujeito, visto que a particularidade das relações no âmbito da família fora superada pelas relações intra-sociais. É bom notar que o termo “eticidade natural” é utilizado por Hegel para explicar as etapas que antecedem a “eticidade absoluta”. O que caracteriza a “eticidade natural” que abrange as relações na família e na posse é o princípio da singularidade. No nível da “eticidade natural” existe a predominância da multiplicidade sobre a unidade. Ainda não se pode falar da unidade intuitiva de um povo, mas antes da multiplicidade dos indivíduos. A unificação é, contudo desde o princípio algo que os indivíduos aspiram. Na linguagem utilizada por Hegel, isto é, o domínio das potências, cada potência neste âmbito da “eticidade natural” permanece uma determinidade ou uma particularidade. Nenhuma delas consegue a *Aufhebung* absoluta das particularidades, ou seja, a “suprassunção” de todas as determinidades na universalidade absoluta. Cada negativo que opera neste momento da eticidade deixa permanecer uma oposição em relação ao universal. Somente na vida ética absoluta a oposição é aniquilada de tal maneira que o negativo longe de ser um estado de oposição, realiza a única supressão perfeita da determinidade, aquela que consiste, após a reunião com o seu contrário, realizar algo de superior, de real¹⁹.

As primeiras relações jurídicas que, portanto, dizem respeito à “eticidade natural” ainda não pertencem ao reino do direito institucionalizado. Hegel diz que o indivíduo em si não é absolutamente proprietário, ou seja, um possuidor por direito. “O direito à propriedade é o direito ao direito; o direito de proprietário é (por um) lado, a abstração ligada à propriedade, segundo o qual é um direito; por outro lado, o particular, a posse subsiste”²⁰. No reconhecimento da posse do outro ainda estamos no âmbito do contrato informal cujo cumprimento depende unicamente do desejo dos contraentes. A realização do contrato é puramente aleatória e contingente. Por isso será necessário introduzir um elemento transformador, a partir do qual será possível dar um passo além das meras relações pré-jurídicas, razão pela qual Hegel faz apelo aos diferentes tipos de crimes ou lutas.

Como aponta Honneth²¹, o que é estranho é a maneira como Hegel introduz a categoria de crime. Colocado entre a “eticidade natural” e a “eticidade absoluta”, ele tem a tarefa de realizar a passagem da primeira à segunda, o que implicaria em afirmar que no momento da própria “eticidade natural” não existiria nenhum tipo de luta que constituiria o fomento para o

¹⁹ Cf. TAMINIAUX, 1992, p. 62

²⁰ HEGEL, op. cit., p. 30.

²¹ Cf. HONNETH, 2003, p. 51.

reconhecimento entre os homens. O crime aqui aparece antes como ato de destruição de um tipo de reconhecimento que já existia na “eticidade natural”. Honneth sugere que uma das razões teóricas pelas quais Hegel poderia ter adotado esta construção seria a confrontação direta com Hobbes, sugerindo uma esfera “natural” isenta de conflitos²². O fato é que na *Realphilosophie*, Hegel muda esta perspectiva, e distingue a luta pelo reconhecimento do crime propriamente dito. A luta pelo reconhecimento terá nesta obra o papel de explicar a passagem entre as diferentes etapas éticas, começando com a exclusão do outro na posse, e o crime se daria somente a partir da instituição do direito. O que parece bem mais compreensível, tendo em vista que na ausência de lei, os conflitos ainda não podem ser entendidos como crimes.²³

Assim, no *Sistema da eticidade* Hegel introduz entre as duas formas de eticidade, um capítulo sobre espécies distintas de lutas, entendidas como crime. O crime é o meio pelo qual se pode chegar à eticidade absoluta. Para Hegel não existe outro caminho. Veremos justamente, neste tópico, porque para Hegel a passagem para a “eticidade absoluta” só é possível através de diversos atos de destruição, nomeados crimes. Foram necessárias lutas, aparentemente governadas por interesses unilaterais e egoísticos, nos quais se revelaram desejos profundos pela afirmação de si mesmo através do outro. A razão pela qual o crime constitui o único caminho para atingir a eticidade absoluta está relacionada com a sua possibilidade de desenvolver nos indivíduos uma consciência de dimensão prático-moral. Os confrontos que ocorrem no momento da eticidade natural exacerbam as relações intersubjetivas, o que resulta numa eticidade mais madura, com indivíduos conscientes de uma dependência recíproca inseridos em uma comunidade de cidadãos livres.

1.1.2 – Os diferentes tipos de crimes

Existem três diferentes tipos de crime definidos como negação da relação ética, a saber, a barbárie (ou crime contra a cultura)²⁴, os crimes contra

²² A outra razão seria “as pressões metodológicas que acompanham a aplicação esquemática da teoria do conhecimento de Schelling” (HONNETH, op. cit., p. 51).

²³ O indivíduo lesado já era reconhecido “em si”. Hegel diz: “Tudo acontece no elemento do ser reconhecido, o direito” (HEGEL, 2002, p. 65).

²⁴ HEGEL, op. cit., p. 44.

a pessoa e propriedade²⁵ e os crimes contra a honra²⁶. Segundo Honneth²⁷, já nos escritos teológicos da juventude, Hegel havia entendido o crime como uma “ação que está ligada ao pressuposto social das relações jurídicas, na medida em que ela resulta da indeterminidade da liberdade meramente jurídica do indivíduo”. Ou seja, o indivíduo cometeria o crime justamente porque os seus direitos de liberdade lhe foram negados. Isso leva Honneth a pensar que Hegel atribuiria “a origem de um crime ao fato de um reconhecimento ter sido incompleto”. A causa interna do ato criminoso decorre da experiência negativa que o indivíduo sofreu nas relações intersubjetivas. No lugar de se experimentar um reconhecimento mútuo entre seu parceiro de interação, ele vê o seu reconhecimento negado. Esse tipo de crime, entendido por Hegel como “atos de destruição cega” não representaria crime no sentido estrito justamente porque lhe faltaria o pressuposto social da liberdade juridicamente reconhecida. Para Honneth, Hegel desenvolveu este tema de forma lacunar, impossibilitando uma afirmação da existência inexorável da relação entre reconhecimento incompleto e crime. Mesmo que de uma forma geral os crimes pareçam ter um papel imprescindível²⁸ na construção de uma formação ética dos indivíduos, Hegel não constrói de forma estrutural sua teoria sobre o crime de tal sorte que ele fosse capaz de desempenhar um papel positivo no movimento do reconhecimento. Até porque, a divisão estrutural do *Sistema da eticidade* parece apresentar o crime como algo que rompe com um reconhecimento já adquirido na fase da eticidade natural. Por isso a dificuldade de se perceber em que sentido o crime contribui para o ganho de reconhecimento nas relações intersubjetivas. Honneth²⁹ arrisca dizer que o crime ocorreria naquelas relações em que o sujeito sofresse com a falta de um reconhecimento, ou um reconhecimento incompleto, ou seja, na família ou na relação contratual de posse.

Por outro lado, se comparamos “o crime” com a “luta por reconhecimento” que Hegel adotará nos escritos posteriores, parece evidente que o crime tem a força que terá a própria “luta por reconhecimento”, ou seja, uma força intrínseca capaz de desenvolver uma consciência moral subjetiva aos homens na medida em que a ação criminoso cometida contra o outro é ao mesmo tempo cometida a si mesmo.

²⁵ Idem, p. 46.

²⁶ Idem, p. 48.

²⁷ Cf. HONNETH, op. cit., p. 52.

²⁸ Para Hegel, o crime é denominado o “único caminho” para sair da eticidade natural.

²⁹ HONNETH, op. cit., pp. 52-53.

Hegel diz:

O criminoso também imediatamente se feriu e suprimiu a si mesmo idealmente no que pela aparência fere exteriormente e como a algo que lhe é estranho. A ação exterior é de igual modo ao mesmo tempo uma ação interior, o crime cometido no estranho é também cometido em si próprio. Mas a consciência da sua própria aniquilação é uma consciência moral subjetiva, interna, ou a má consciência³⁰.

O ato criminoso engendra uma tomada de consciência moral que advém do remorso. Essa consciência sendo apenas interior, é incompleta, disto decorre uma exigência da sua própria exteriorização, que se dá através da justiça vingativa. O remorso, o medo da morte e a vingança são os meios pelos quais o criminoso assegura a sua reconciliação com a vida, e pelos quais a vida satisfaz sua “exigência totalizante”³¹.

A barbárie, como um dos três tipos de crime, é a forma de violência e destruição contra o que Hegel chama a abstração do cultivado (Bildung), ou seja, contra tudo que já foi edificado. É uma destruição cega, uma devastação sem objetivo. Esse tipo de crime, entendido por Hegel como “atos de destruição cega” não representaria crime³² no sentido estrito justamente porque lhe faltaria o pressuposto social da liberdade juridicamente reconhecida. Hegel diz que a devastação da natureza pode apenas subtrair a posse, mas não o direito a ela, visto que ainda não existe uma ordem jurídica estabelecida³³. Ademais, o que é subtraído não visa um indivíduo em particular como acontece no roubo.

³⁰ HEGEL, op. cit., p. 44.

³¹ Cf. TAMINIAUX, 1992, p. 65.

³² Parece estranho colocarmos a “barbárie” como um tipo de crime e logo após afirmar que não se trata de crime. Na distinção entres esses três tipos de negação, Hegel deixa claro que a barbárie é uma aniquilação contra a “abstração do cultivado”, uma destruição sem objetivo. O que não fica claro é se esses atos são dirigidos contra o direito. Contrapondo-o com o segundo tipo de crime, onde Hegel evidencia a presença da violação do direito, parece-nos que então a barbárie não é crime, pois não aniquila um direito.

³³ HEGEL, 1991, p. 45.

O roubo é o exemplo de crime no sentido estrito. Neste uma pessoa fere a forma universal de reconhecimento já estabelecida nas relações jurídicas. Para Honneth, como esta etapa ainda se refere à eticidade natural, o direito ainda não possui estabilidade e realidade enquanto força coativa, por isso mesmo todo a pessoa tem que se preocupar sozinha com a defesa de seus direitos, disto decorre que o que lhe é ameaçado não é somente o bem, mas também toda a sua identidade³⁴. O roubo aniquila a relação subjetiva do indivíduo com a sua posse a qual lhe conferia um reconhecimento jurídico. Na medida em que o “outro” rouba o bem possuído, ele nega este reconhecimento que concedia ao indivíduo seu *status* de pessoa. Por esta razão o roubo não visa apenas um objeto, mas também consiste em uma violação pessoal. Nesta luta, entre os dois sujeitos, pelo reconhecimento de distintas pretensões, apenas o lesado que deseja o respeito social do direito à propriedade luta pela integridade de sua pessoa inteira, enquanto que para o criminoso importa apenas a imposição de um interesse particular.

A terceira etapa da negação diz respeito à lesão a honra. Nesta o indivíduo lesado é atingido não no seu direito individual, mas antes na integridade de seu todo. Honra é “*a postura que adoto em relação a mim mesmo quando me identifico positivamente com todas as minhas qualidades e peculiaridades*”³⁵. O indivíduo só é capaz de identificar-se integralmente se as suas qualidades e peculiaridades são aprovadas pelo outro. Se há uma ruptura desta aprovação, ou seja, do reconhecimento já prévio de minhas qualidades e peculiaridades, então a necessidade da luta para restituir o reconhecimento perdido é inevitável. Segundo Honneth, Hegel não deixa claro, contudo, por quais razões uma pessoa destrói uma relação pré-existente de reconhecimento, ferindo o outro sujeito em sua integridade. Podemos, todavia, compreender que o ato ofensivo do criminoso é a sua maneira de chamar a atenção publicamente para a sua própria integridade ferida. Ou seja, o próprio ato criminoso já é a consequência da experiência de uma falta de reconhecimento prévio como uma “pessoa inteira”³⁶.

Para Honneth estas três etapas da negação social contrapostas àquilo que Hegel denomina de eticidade natural são um processo que antecede e

³⁴ Isto porque o indivíduo não passou ainda pelo processo de formação de sua identidade na qual o que constitui o seu “eu” será desvinculado da sua posse material.

³⁵ Cf. HONNETH, 2003, p. 55.

³⁶ O reconhecimento de um indivíduo apenas como “pessoa” se dá em virtude de sua capacidade jurídica, enquanto que o reconhecimento como pessoa inteira seria àquele de suas particularidades. Portanto a honra é um reconhecimento da pessoa inteira.

prepara à passagem para a eticidade absoluta. Na sua leitura, Hegel não somente quer mostrar como as estruturas sociais do reconhecimento elementar são destruídas por estes atos criminosos, mas também que são estes mesmos atos que possibilitam o surgimento de relações de reconhecimento eticamente mais maduras. Portanto, o conjunto desses conflitos possuiria uma dimensão de aprendizado prático-moral através do qual os sujeitos aprendem mais sobre suas próprias identidades, passam a ser sujeitos mais autônomos, mas também se dão conta que dependem mais dos outros. No final das contas os diferentes conflitos que ameaçam a estabilidade da eticidade natural possuem um duplo caráter formador: por um lado os sujeitos se dão conta que dependem dos outros indivíduos para se conhecerem a si próprios, e por outro lado as relações eticamente mais maduras possibilitam o desenvolvimento de uma “comunidade de cidadãos livres”³⁷. Poderíamos dizer que a segunda é consequência da primeira, pois para Hegel esta tomada de consciência da dependência recíproca dos indivíduos desloca necessariamente o conflito da esfera puramente individual para aquela entre as comunidades sociais. Doravante os indivíduos não mais se contrapõem “*como agentes egocêntricos, mas como ‘membros de um todo’*”³⁸.

1.1.3 – A passagem para uma teoria da consciência

Segundo Honneth, Hegel não dá continuidade a sua argumentação em torno do reconhecimento quando ele passa à análise da “eticidade absoluta”, ou seja, no capítulo III do *Sistema da eticidade*³⁹. Neste haveria apenas uma exposição dos elementos organizacionais que caracterizam a relação política da

³⁷ Cf. HONNETH, 2003, pp. 56-57.

³⁸ Hegel, *Sistema da eticidade* in HONNETH, 2003, p. 57

³⁹ O capítulo destinado a “eticidade absoluta” pode não tratar de forma explícita o tema do reconhecimento. Contudo, sendo a “eticidade absoluta” a organização de um povo, ou seja, a constituição deste em um Estado, Hegel antecipa na divisão dos momentos éticos boa parte daquilo que será tratado na *Filosofia do direito*, essencialmente a parte destinada a sociedade civil, com o seu sistema das carências, sua administração e a polícia. O que diferencia é a posição da família, onde no *Sistema da eticidade* ela é considerada “eticidade natural”, enquanto que na *Filosofia do direito*, família e sociedade civil e Estado fazem parte da eticidade.

“eticidade absoluta”, sem se importar com o tema do reconhecimento. O conceito de reconhecimento parece efetivamente desaparecer na eticidade absoluta, ao menos de forma tão visível quanto a que aparecia nas relações inerentes à eticidade natural. Somente na *Realphilosophie* este conceito vinculado agora à formulação de uma teoria da consciência reaparece de forma sistemática. Segundo Siep “Hegel não é capaz, no *Sistema da eticidade*, de apresentar a passagem das formas da eticidade ‘natural’ e ‘negativa’ para a verdadeira eticidade enquanto um progresso necessário que esteja fundado na ‘natureza’ da própria eticidade relativa, e isto significa: no seu elemento e sustentáculo, a consciência singular”⁴⁰.

Lima explica a necessidade para Hegel de lançar mão de uma teoria da consciência a fim de realizar a passagem da eticidade natural para a eticidade absoluta: É preciso que o processo pelo qual a eticidade absoluta se origina, e os elementos socializantes envolvidos neste processo gradativo, sejam apresentados na forma de um progredir imanente à própria consciência. É justamente a questão de transformar o processo de subsunção da eticidade natural na eticidade absoluta em um movimento de autoefetivação do próprio absoluto que conduz Hegel a elaboração de uma teoria da consciência como sustentáculo da filosofia do espírito⁴¹.

Segundo Lima, a categoria do reconhecimento é tão importante neste momento da passagem de uma eticidade natural para uma eticidade absoluta porque é o reconhecimento que torna experienciável à consciência individual a necessidade do desenvolvimento do espírito do povo⁴².

Portanto, sob este ponto de vista Honneth tem razão em afirmar que Hegel efetivamente mudou o rumo de sua teoria quando abandonou os pressupostos ontológicos de uma ordem natural advindos de uma influência aristotélica e rumou para um modelo de filosofia da consciência, o que ocorreria então na *Realphilosophie* (1803-1804). Nesta obra o conceito ontológico de natureza perde o seu significado abrangente e no lugar de constituir a realidade em seu todo passa a ser apenas o domínio da realidade física que é oposto ao espírito ou a consciência. Esta limitação do conceito de natureza passaria a ser importante na medida em que a categoria de “consciência” ou “espírito” especificaria o princípio estruturador do mundo da vida social humana ante o mundo natural. Contudo, para Honneth, Hegel já não

⁴⁰ Apud LIMA, 2007, p. 82, “Gênese do ‘Espírito Ético’ na Filosofia do Espírito de Jena”.

⁴¹ LIMA, 2007, p. 82.

⁴² *Idem*

consegue mais “compreender a via da constituição de uma coletividade política como um processo de desdobramento conflituoso de estruturas elementares de uma eticidade originária e “natural”, e passa a “entendê-la como um processo de formação do espírito”⁴³. Não lhe assiste razão, contudo, ao afirmar que quando Hegel se move pela esfera da eticidade com categorias próprias da consciência, passa a entender o reconhecimento não mais na esfera da intersubjetividade, mas se referindo apenas como o momento em que uma consciência se reconhece em outra consciência.

A resposta a esta acusação de monologismo feita por Honneth pode ser dada a partir do entendimento de como é formada a autoconsciência em Hegel. Se efetivamente a autoconsciência é aquela do tipo cuja formação é purificada de todas as experiências e abstraída de todos os objetos do mundo como em Kant⁴⁴, ou segundo a concepção fichtiana para quem a fundamentação do Eu permanece vinculada “à relação da reflexão solitária”⁴⁵, então podemos acusar Hegel de monologismo.

Contudo, para Hegel a autoconsciência, ao contrário, é formada a partir de uma relação que ultrapassa uma reflexão solitária. A experiência da autoconsciência já não figura como originária, mas se complementa na relação com os indivíduos que se (re)conhecem. Na experiência com o outro eu aprendo a ver-me com os olhos do outro sujeito, o que possibilita afirmar que a consciência que o Eu tem sobre si mesmo se forma a partir das relações e experiências que ele desenvolve com o outro⁴⁶.

Não adentrarei no estudo da formação da consciência na teoria hegeliana por entender que ela foge o propósito desta dissertação que é aquele de estudar a categoria do reconhecimento na *Filosofia do direito*. Para estudarmos a formação da consciência em Hegel e a categoria do

⁴³ HONNETH, 2003, p. 63.

⁴⁴ Não nos ateremos ao estudo da formação da consciência em Kant, contudo a breve análise que Habermas faz em seu texto ajuda a compreender a formação da consciência em Hegel: “A subjetividade do Eu está determinada como reflexão – ela é a relação consigo mesmo, própria do sujeito como autoconsciência. Kant interpreta ao mesmo tempo a experiência da auto-reflexão sob os pressupostos da sua teoria do conhecimento: purifica da empiria a percepção originária, que deve garantir a unidade da consciência”. A autoconsciência em Kant é autoexperenciável e portanto abstrai todos os objetos possíveis do mundo, inclusive as outras consciências (HABERMAS, edições 70, p. 14).

⁴⁵ Cf. HABERMAS, edições 70, p. 14.

⁴⁶ HABERMAS, edições 70, p. 15

reconhecimento teríamos que lançarmos mão da *Fenomenologia do espírito* e da *Enciclopédia*, obras que escolhemos deixar fora nesta pesquisa por entendermos que por si só são objetos de outro trabalho ainda mais avançado.

Passaremos então, neste momento, ao estudo da *Realphilosophie* onde Hegel introduz a categoria do espírito.

1.2 – O reconhecimento na *Realphilosophie*

Na *Realphilosophie*, Hegel aprofundará esses mesmos modelos de reconhecimento já introduzidos no *Sistema da eticidade*, mas acrescentando o processo de realização do espírito no interior da esfera da consciência humana. Trata-se, portanto, das três esferas onde ocorre o reconhecimento, a saber: a família, a sociedade e o Estado.

1.2.1 – A esfera da família

Na esfera da família, da mesma forma como Hegel havia concebido no *Sistema da eticidade*, o amor é visto como uma relação de reconhecimento mútuo em que a individualidade dos sujeitos encontra sua confirmação na experiência com o amado através de um “experienciar-se” a si mesmo como um “sujeito carente e desejante”⁴⁷. “Na relação amorosa é o *si* não cultivado, natural, que é reconhecido”⁴⁸. A confirmação do amor, ou melhor, “o amor se sabe como amor” através do nascimento do filho. “(...) o amor satisfeito (...), é o terceiro, a criança concebida”⁴⁹. Nela o amor é mediatizado. “Da mesma maneira que o instrumento é o trabalho permanente, o terceiro é também o universal; é a possibilidade durável, permanente, da existência do casal”. A unidade do amor é a criança concebida a partir da qual a origem pode ser suprimida, isto é, a morte dos pais. Mas antes a tarefa dos pais é a educação dos filhos. Através desta a criança se torna um “ser para si”.

⁴⁷ Cf. HONNETH, 2003, p. 78.

⁴⁸ HEGEL, 2002, p. 37. As traduções que seguem a esta obra foram por mim feitas e nem sempre correspondem *ipsis litteris* à tradução francesa.

⁴⁹ HEGEL, 2002, p. 38.

Segundo Honneth, o que interessa a Hegel na relação do reconhecimento do amor é a sua função formadora para a autoconsciência com fim a uma pessoa de direito. O significado do amor no processo individual de formação é negativo na medida em que a experiência do ser amado constitui um pressuposto necessário para que o indivíduo tenha capacidade de participação na vida pública⁵⁰.

Cada família é um todo livre, um *ser para si* consciente de si: “a família possui em si mesma a essência total simples; ela é esse ato de reconhecer espiritual que se sabe a si mesmo”⁵¹. Contudo, o amor se revela um domínio de experiência incompleto para a constituição de uma pessoa de direito. Nas relações intrafamiliar o espírito subjetivo não é perturbado por conflitos que poderiam despertar o interesse por normas gerais abrangentes. Por isso Hegel precisa ampliar o processo de formação do sujeito e para tanto ele o transfere para dentro de um meio social mais amplo que a família. Nas relações entre as diferentes famílias os indivíduos possuem um convívio mais amplo que a estrutura familiar, contudo a disputa pela terra é inevitável. Cada momento de apossamento de um pedaço de terra resulta na exclusão do uso comum de outra família. Com o aumento do número de famílias surge a concorrência pela disputa da terra⁵².

Aquele que designa uma terra como sendo “a sua terra” exclui o outro desta mesma posse. “O outro é excluído daquilo que ele é; o ser não é mais um universal”. E continua Hegel:

Esta relação é o que foi chamado “estado de natureza”; o ser livre indiferente dos indivíduos uns em relação aos outros, e o direito natural deve dizer quais são, segundo esta relação, os direitos e deveres dos indivíduos uns em relação aos outros, qual é a necessidade de seu comportamento, de suas consciências de si autônomas segundo seu conceito. (...) Nestas relações, eles não têm nenhum direito e nenhum dever uns com os outros, mas eles o obtêm primeiramente abandonando esta relação. (...) A tarefa é, portanto: o que é direito e dever para o indivíduo no estado de natureza? O conceito deste indivíduo é colocado como fundamento (...). O direito é a relação da pessoa no seu comportamento em relação aos

⁵⁰ HONNETH, 2003, pp. 79-80.

⁵¹ HEGEL, 2002, p. 41.

⁵² Cf. HONNETH, 2003, pp. 82-83.

outros – o elemento universal de seu ser livre – ou a determinação, a delimitação de sua liberdade vazia. Esta relação ou delimitação, eu não tenho que fazê-la surgir, mas o objeto é ele mesmo este ato de produzir o direito em geral, quer dizer a relação que reconhece⁵³.

Este parágrafo faz parte da crítica que Hegel vem fazendo desde o artigo sobre o *Direito natural* em torno do modelo tradicional do estado de natureza. Para ele surge a questão de como os indivíduos, em uma situação social marcada por relações conflituosas de concorrência recíproca, podem chegar a uma ideia de direitos e deveres. Para Hegel, toda a tradição traz uma resposta insatisfatória porque o direito é trazido do exterior do próprio estado de natureza, em Hobbes no ato de fechar o contrato e em Kant e Fichte como um postulado da moral. Hegel, em contrapartida, quer mostrar que o surgimento das relações jurídicas é um processo prático que advém da necessidade da própria situação social, e por consequência o contrato se realizaria dentro da própria relação de concorrência recíproca⁵⁴. A questão para Hegel é a de saber como surge a base normativa para fundamentar os direitos dos indivíduos dentro de um estado de natureza hobbesiano. O que distingue Hegel da tradição é que os indivíduos mesmo estando em concorrência recíprocas possuem em suas relações sociais um mínimo de consenso normativo. O potencial moral já está presente nas relações pré-jurídicas de reconhecimento. Desta forma Hegel não precisa retirar o conteúdo normativo para estabelecer o acordo entre os indivíduos fora do próprio contexto social discordante no qual eles se encontram. Ademais, existe antes mesmo de qualquer estrutura jurídico-social estabelecida algum tipo de reconhecimento nas relações entre os indivíduos. Lembramos que em Hegel “o homem é necessariamente reconhecido e é necessariamente reconhecente”⁵⁵.

O que Hegel quer deixar claro é que toda relação social é anterior aos indivíduos e o convívio humano que se dá desde a sua pertença a um grupo, ou seja, desde o seu nascimento, requer uma espécie de afirmação mútua elementar, que começa na família, mas que continua nas pequenas relações

⁵³ HEGEL, 2002, p. 41.

⁵⁴ Cf. HONNETH, 2003, p. 84.

⁵⁵ HEGEL, 2002, p. 42. O termo em francês para “reconhecente” é “reconnaisant”. Este é um termo existente na língua francesa, porém não é na língua portuguesa. Este termo tem a função de um participio.

contratuais. Nas primeiras relações os homens já desenvolvem uma espécie de autolimitação individual que os distingue dos animais. Isso já seria uma primeira consciência do direito. A partir deste ponto de vista pode-se visualizar uma passagem ao contrato social que se realiza dentro das próprias práticas sociais. Poderíamos dizer que se para Hobbes os primórdios acordos dentro de pequenas sociedades, quer seja a família quer seja nas relações comerciais, não são suficientes à passagem à sociedade civil de direito, para Hegel estes acordos pré-jurídicos entre os indivíduos e os próprios conflitos advindos de seus desentendimentos são a base capaz de formar o esqueleto normativo do direito. Digamos que se, para Hobbes, as “ilhas de paz” num “oceano de discórdia” são incapazes de formar uma sociedade civil, para Hegel são as duas juntas o núcleo formador desta mesma sociedade⁵⁶.

1.2.2 – A luta pelo reconhecimento

A luta pelo reconhecimento tem início com a exclusão do outro da posse. Neste primeiro momento ainda estamos na fase em que a posse não pode ser justificada pelo direito, ou seja, não se trata da propriedade. Diz Hegel: “não é o universal em si e por isso mesmo a terra tanto pode ser minha como do outro. O ato de excluir em si (o outro) é não jurídico, é o que não deve acontecer, pois aquele que é excluído não está presente nesta exclusão enquanto consciência efetiva e eu também não, neste caso, eu não me relaciono a tal consciência”⁵⁷. Nesta relação, um é o excludente e o outro o excluído. Aquele que foi excluído da posse não visa recuperar o bem do excludente (ofensor), mas, antes, restaurar o saber de si perdido, da mesma maneira que o ofensor, apesar de conservar o bem (“o ser aí”), se dá conta que necessita também do reconhecimento do outro, sem o qual o seu ganho não é livre. O ofendido perdeu o seu “ser aí” (a posse), o outro se deu o seu “ser aí”, mas esta posse do “ser aí” se deu sem a aceitação do outro, e por isso ela não é um ganho imediato, isto é, livre. No final deste desacordo, o ofensor fica satisfeito, mas apenas “para si”, e não “em si”; e o segundo, o ofendido, se torna um indivíduo insatisfeito, até mesmo revoltado, e tem agora como objetivo não

⁵⁶ Estas expressões foram utilizadas no grupo de estudo de filosofia política da Universidade Federal de Santa Catarina coordenado pelo professor Denilson Werle, em 2011/1.

⁵⁷ HEGEL, 2002, p. 45

mais recuperar o seu “ser aí” (a posse), mas o seu saber de si, ou seja, se tornar reconhecido⁵⁸.

Segundo as interpretações de Honneth⁵⁹, a tomada de posse na disputa entre as diferentes famílias é vista por aqueles que foram excluídos como uma exclusão no contexto de interação, tornando-os meros indivíduos isolados, ou seja, “um sendo-para-si”. Mais uma vez, é Hegel substituindo os indivíduos hobbesianos que guardam um sentimento de medo na perda da posse por indivíduos que desenvolvem frente a estas perdas um sentimento de “exclusão social”. Diante desta exclusão e destruição do “seu-ser-para-outro”, o indivíduo socialmente ignorado não revida a agressão do outro com o ataque a sua propriedade, pois o que ele quer é restabelecer o reconhecimento perdido na primeira agressão. Assim, o sujeito excluído não tem como fim a coisa, “o negativo”, mas o saber-se no outro.

O ofendido quer provar ao ofensor que o seu ato contra a sua posse não o ofendeu apenas pelo aniquilamento de seu bem material, mas, antes, pela privação de “seu saber de si”. Se antes ele se via como dono de seu bem, agora já não lhe resta mais nada. Todavia, nesta nova compreensão de si, neste se dar conta da dependência da aquiescência do outro para a preservação de um bem, o ofendido ganha uma maior consciência daquilo que pode verdadeiramente lhe fornecer um saber de si, que não é mais a posse, mas o reconhecimento do outro.

O que ocorre nestes afrontamentos, na conquista da posse, é um ganho de consciência. Se em um primeiro momento o agressor da posse age por puro interesse material e sua consciência é puramente egocêntrica, em um segundo momento, face à reação do outro, ele desperta em relação à presença do outro. E o agredido se dá conta que o ataque não visava apenas à posse, mas à sua própria pessoa. Por isso nasce uma situação de hostilidade e desigualdade, mas, ao mesmo tempo, de um saber de dependência social entre os indivíduos conflitantes⁶⁰. Para este reconhecimento, o “ser para si” não pode mais se manifestar através do bem a ser possuído, mas sim enquanto vontade. “É a vontade, o “ser para si” como tal; sua efetividade tem um significado de ser reconhecido pelo outro, de valer para ele como absoluto”⁶¹. Mas para isso o ‘ser para si’ tem que se manifestar, tem que ser ele mesmo absoluto, enquanto

⁵⁸ Cf. HEGEL, 2002, p. 48.

⁵⁹ Cf. HONNETH, 2003, p. 87.

⁶⁰ Cf. HONNETH, 2003, p. 89.

⁶¹ HEGEL, 2003, p. 48.

vontade que quer ser reconhecida não na posse, mas como ser que vale por si mesmo, por sua singularidade.

Segundo Honneth⁶², Hegel não fornece uma resposta satisfatória sobre o resultado prático-moral decorrente da luta. Para ele, Hegel não consegue mostrar uma conexão entre a tomada de consciência pelos indivíduos de suas vulnerabilidades recíprocas e o reconhecimento da pretensão de direitos individuais. Também Honneth não consegue ver por que Hegel necessita da luta para fundamentar o surgimento do reconhecimento intersubjetivo sobre os direitos. Ele acredita que apenas a defesa dos direitos individuais e não o modo de fazê-la (a luta) faz com que os sujeitos reconheçam em seus desacordos a pessoa moralmente vulnerável, chegando assim à aceitação recíproca de suas pretensões fundamentais de integridade. Hegel, contudo, discorre:

Destá luta cada um (dos adversários) sai como aquele que viu o outro enquanto puro si-mesmo (...), e é um saber da vontade; e desta luta a vontade de cada um surge como saber, quer dizer como refletida perfeitamente em si na sua pura unidade. (...) Esta vontade que sabe é agora uma vontade *universal*. Ela é o *ser reconhecido*⁶³.

Afirmar que a vontade que se sabe é universal significa dizer que o outro é visto agora como uma pessoa dotada de direito. Efetivamente, há de se concordar com Honneth que o parágrafo conciso que aponta para um ganho de eticidade no final da luta não consegue expor de uma maneira conclusiva como os dois sujeitos se conscientizam que ambos são dotados de direitos e que, por conseguinte, um deve respeitar o direito do outro, limitando o seu próprio direito natural de tudo possuir.

Contudo, parece claro que a luta tem o papel de conscientizar os indivíduos de suas vulnerabilidades recíprocas. A luta de vida ou morte é importante porque mostra aos adversários a verdadeira natureza de suas fragilidades enquanto seres finitos. Como Hegel já havia previsto um mínimo de consenso e interação entre os indivíduos previamente socializados, o despertar para a necessidade da limitação de sua liberdade arbitrária (direito incondicional à posse) é possível, mas somente no se dar conta de que é isso ou a morte. A simples defesa passiva de seus direitos naturais, como pretende Honneth, nesta etapa da consciência ainda não é possível. É necessário um

⁶² Cf. HONNETH, 2003, pp. 92 e 94

⁶³ HEGEL, 2002, pp. 49-50.

afrontamento capaz de por em risco a própria vida para que os indivíduos se deem conta do limite de seus direitos dos quais eles apenas possuíam uma vaga ideia.

Ademais, não podemos esquecer que Hegel está querendo contrapor a luta de vida ou morte dos contratualistas à sua própria. O que é relevante nesta passagem para o reconhecimento recíproco dos indivíduos é que ele só é possível porque os homens já vivem desde sempre em um estado social onde já há um mínimo de reconhecimento entre eles. Insiste-se em dizer que é somente desta forma que é possível retirar do interior das próprias relações prévias o núcleo normativo capaz de elevar as considerações dos indivíduos sobre a legitimidade dos direitos recíprocos limitando a sua liberdade arbitrária.

1.2.3 – Espírito Efetivo

No capítulo intitulado “Espírito efetivo” Hegel introduz a categoria do direito abstrato. “A posse se transforma em direito da mesma maneira que o trabalho na esfera da família se transformava em universal”⁶⁴. A partir deste momento o resultado da luta culminou no reconhecimento dos indivíduos enquanto pessoa. O “ser reconhecido” que é reconhecido enquanto pessoa é o “ser reconhecido imediato”. Ser reconhecido enquanto pessoa significa enquanto indivíduo que trabalha e possui desejos. Através do trabalho com vistas a suprir seus desejos, o “eu” se relaciona negativamente face à natureza, suprimindo-a. “As coisas que servem à sua satisfação são feitas pelo trabalho; sua possibilidade universal interior é posta como exterior, como forma”. Através do trabalho o indivíduo supre suas necessidades múltiplas, contudo, este ato que, em princípio, é individual, se torna coletivo. “Cada singular, porque ele é singular, trabalha, portanto para uma necessidade; o singular trabalha para as necessidades de vários, e cada um faz a mesma coisa”⁶⁵. O trabalho se torna cada vez mais abstrato, na medida em que se torna mecânico e divisível. Cada um possui uma tarefa para a composição do todo⁶⁶. O produto do trabalho é abstrato e a sua concretude, isto é, sua universalidade, ocorre através do valor e do ato da troca. É na troca que o abstrato manifesta o que ele é, ou seja, um objeto de troca. É através da troca que cada indivíduo abandona

⁶⁴ HEGEL, 2002, p. 51.

⁶⁵ HEGEL, 2002, p. 53.

⁶⁶ Cf. HEGEL, 2002, p. 54.

a sua posse em favor do outro. Esse ato de troca é o elemento principal para o reconhecimento do outro como possuidor. Já não ocorre mais a luta para obter do outro a sua posse, antes, através deste movimento de troca o outro está de acordo com a minha aquisição, ou seja, ele me reconhece como o novo possuidor, assim como eu o reconheço como o possuidor precedente. Nossas vontades agora se coincidem; “é a unidade da minha vontade e da sua vontade; e minha vontade vale enquanto efetiva e que ela está aqui; o ser reconhecido e o ser aqui; é por isso que minha vontade vale, que eu possuo; a posse é transformada em propriedade”⁶⁷.

Através do meu trabalho, eu produzo uma coisa que por meio da troca possui um valor. O fruto deste meu trabalho, que visava inicialmente a suprir as minhas necessidades, passa a suprir as necessidades dos outros. A vontade do singular é agora vontade comum. Da troca passa-se ao contrato. Nada mudou segundo Hegel, mas agora tudo isto passa a ser “real”. O que é essencialmente diferente nesta nova perspectiva, a partir da introdução do direito, é que o objeto da troca, que antes era a coisa ela mesma, se torna, com o contrato, a palavra dada. É uma troca de declaração, segundo Hegel, e não mais a troca da coisa. A partir de então, “eu sou reconhecido como pessoa. Não é somente a minha propriedade que é posta, mas minha pessoa na medida em que eu respondo com a minha honra”⁶⁸. No contrato, a vontade do outro vale enquanto tal, ela é conceito, pois a ação de troca é substituída pela obrigação recíproca entre as partes. Nesta passagem para o contrato, o reconhecimento se torna reconhecimento da pessoa enquanto ser que possui um comprometimento de conteúdo moral. Não é mais a pura troca que está em jogo, mas a pura palavra. “Minha palavra vale pela realização; isto é, o Eu, minha simples vontade, não está separada de meu *ser-aí*; ambos são iguais”⁶⁹.

Da violação do contrato não decorre mais uma luta como aquela que havia se sucedido anteriormente. Agora com o reconhecimento das vontades particulares, numa vontade universal, as obrigações no contrato, bem como o ato de lesar, não visam mais a posse, mas a vontade reconhecida previamente. Destarte os indivíduos passam a se ver como lesados enquanto pessoa, “segundo o conceito”. Como restaurar o reconhecimento aniquilado que resultou do descumprimento da palavra dada no contrato? Através do crime. Hegel analisa diferentes tipos de crime, tal como ele havia feito no *Sistema da eticidade*, que terão como objetivo o restabelecimento da vontade singular

⁶⁷ HEGEL, 2002, p. 55.

⁶⁸ HEGEL, 2002, p. 61.

⁶⁹ HEGEL, 2002, pp. 61-62.

aniquilada, ou seja, a recuperação do reconhecimento perdido. O que muda essencialmente entre o *Sistema da eticidade* e a *Realphilosophie* é que nesta segunda obra Hegel evoca uma luta pelo reconhecimento que tem um status diferente do próprio crime, enquanto na primeira se confundem luta por reconhecimento e crime. Como vimos, na *Realphilosophie* a luta começa com a disputa pela posse. É verdade que o roubo no *Sistema da eticidade* é igualmente uma luta pela posse, contudo a maneira como Hegel aborda é bem diferente. O porquê de Hegel na primeira obra não distinguir luta e crime, e na segunda o fazer é algo que parece ficar em aberto para a maioria dos comentadores. O que é importante salientar, contudo, é que distinguindo a luta pelo reconhecimento do crime (na *Realphilosophie*) a análise de Hegel parece ficar mais clara, haja vista que ela considera o crime algo que somente pode ocorrer após a luta por reconhecimento, isto é, após a presença de alguns direito estabelecidos, como o da propriedade, resultado da própria luta.

1.2.4 – O crime na *Realphilosophie*

Segundo Hegel “a fonte interna do crime é a coerção do direito”⁷⁰. O criminoso enquanto vontade particular comete seu ato não contra outra vontade particular (digamos, o indivíduo particular atingido), mas antes contra a vontade universal, ou seja, o próprio direito. O que ele visa é despertar a atividade da vontade universal. A vontade universal é ativa e é um ato de suprimir a vontade singular. Insatisfeita, a vontade singular reage. Segundo este resumo das palavras de Hegel, o que significa então esta “fonte interna do crime”?

Honneth tenta explicar o que Hegel poderia querer dizer. Para tanto, ele fornece duas maneiras possíveis de interpretação para o papel da luta por reconhecimento que estaria por detrás do crime perpetrado: 1) O sujeito que quebrou a palavra experiencia um desrespeito em face de um constrangimento jurídico que é aplicado segundo fundamentos gerais e, portanto, abstratos em relação ao seu caso particular. A consequência disto, aponta Honneth, é que a vontade particular ficaria sem o reconhecimento social, pois as normas jurídicas aplicadas são sempre formais e gerais, não levando em conta o contexto particular. 2) A ação de desrespeito que o sujeito impele no

⁷⁰ HEGEL, 2002, p. 64.

cumprimento do contrato é considerada como tal um desrespeito com relação as normas jurídicas também gerais e abstratas que não fornecem condições materiais de realização de propósitos individuais. Ou seja, as cláusulas de um contrato, ou mesmo aquilo que se pode contratar, seguem sempre regras já pré-estabelecidas⁷¹.

No primeiro caso, o que o ato criminoso desperta é a sensibilidade da parte dos sujeitos de direitos associados com relação ao contexto de aplicação da norma. No segundo caso, diz Honneth, o passo de aprendizado que teria que seguir à provocação moral do criminoso, deveria constituir na ampliação das normas jurídicas pela dimensão da igualdade material de chances. Ou seja, o ato criminoso suscita um apelo à abrangência da norma jurídica capaz de atender reivindicações que decorrem dos próprios atos criminosos, atos estes que, se fossem introduzidos nas normas jurídicas como ações permissivas não constituiriam mais crimes. Diz Honneth:

O ato do crime em Hegel tem “a função catalisadora de uma provocação moral, através da qual “a vontade geral” dos sujeitos de direito associados é compelida a dar um novo passo de diferenciação; mas em que consiste seu conteúdo em particular só é possível medir, por sua vez, pelas expectativas normativas que o sujeito desrespeitado procura expor à sociedade na forma cifrada do crime⁷²”.

Para Honneth as exigências de reconhecimento jurídico que o criminoso suscita com seu ato – exigências estas que poderiam constituir o processo de formação capaz de indicar formas adequadas de ampliação de normas jurídicas – não são desenvolvidas por Hegel, mas permanecem apenas como simples sugestões.

⁷¹ Suponhamos, por exemplo, que em uma determinada sociedade de direito não seja permitido a comercialização de órgãos humanos. Mas existem duas pessoas que necessitam realizar este contrato, uma que precisa comprar o órgão para salvar a vida de seu filho e a outra que necessita vendê-lo, pois não tem dinheiro para pagar uma operação imprescindível para salvar a sua própria vida. Esta proibição não faz nenhum sentido face as suas próprias crenças morais, mas, sobretudo, em face de seus reais problemas de vida e morte. O ato de fazer um contrato deste tipo cujo objeto é considerado inalienável só é crime porque as normas jurídicas são abstratas e, portanto, não fazem nenhuma distinção do caso particular.

⁷² HONNETH, 2003, pp. 101-102.

Pode-se discutir a pertinência da interpretação honnethiana face o possível significado da “fonte interna do crime” delineado no texto hegeliano. Para Hegel, a “fonte interna do crime” é a punição, e só esta pode devolver à vontade singular seu valor enquanto vontade universal porque equaliza o criminoso e o ofendido. O indivíduo lesado é reconhecido em-si; tudo se passa no elemento do ser reconhecido, do direito⁷³. O que parece estar em jogo aqui é o papel do direito como o elemento indispensável para restaurar a igualdade e o reconhecimento recíproco que existiam entre as partes antes do ato criminoso. Através da pena, a vítima recupera a sua certeza perdida no ato criminoso quanto às suas pretensões legítimas e, portanto, é reconhecida como uma pessoa de direito; e o criminoso é reconhecido como o indivíduo que desejava impor sua vontade particular acima da vontade universal. O criminoso sendo compreendido como tal recupera a sua identidade e o seu saber sobre si, ainda que este seu saber de si só seja possível através desta imposição da vontade singular que quer ser mais poderosa que a vontade universal. O “criminoso é inteligência”, diz Hegel, e como tal ele quer realizar sua vontade em detrimento da vontade universal e, por isso, ser reconhecido⁷⁴. Ora, como ele pode ser reconhecido, senão que a vontade universal reconheça de alguma forma sua vontade singular? E como a vontade universal (o direito) reconhece a vontade singular? Justamente através da punição. Sem esta a vontade singular não é vista, não é reconhecida como uma força que quer destruir algo, isto é a própria vontade universal.

Para ilustrar esta passagem de Hegel poderíamos citar Raskolnikov de Dostoiévsky em *Crime e castigo*. Raskolnikov vive um verdadeiro inferno após ter cometido seu crime. O que o corrói é a perda de reconhecimento, de estima por aquilo que ele é. Todos que o estimam, seu amigo, sua mãe e sua namorada, o veem como alguém que não existe. É a completa perda do si. Por isso ele se afasta de todos aqueles que não mais o conhecem e se aproxima apenas de sua namorada, a quem confessa o crime, e do inspetor de justiça para quem a sua autoria é quase que indubitável. A liberação do inferno de Raskolnikov só ocorre com a punição, quando o reconhecimento de sua vontade singular é efetivamente realizado.

A *Realphilosophie* encerra seu capítulo intitulado “Espírito efetivo” com a análise do conceito de lei⁷⁵. Hegel tratará neste subcapítulo do direito da

⁷³ Cf. HEGEL, 2002, p. 65.

⁷⁴ HEGEL, 2002, p. 64.

⁷⁵ A lei é o objeto no qual cada um se sabe a si mesmo. A lei é a mediação entre os indivíduos e sua comunidade. Através dela a vontade singular é sacrificada em vista ao

família, do trabalho, do poder judiciário e da administração da justiça. Essas mesmas categorias serão trabalhadas por Hegel na *Filosofia do Direito*. Apesar do conteúdo dos conceitos não sofrerem grandes modificações, o local onde cada esfera é colocada muda consideravelmente. Se na *Realphilosophie* estas categorias são inseridas como etapas daquilo que Hegel denominou “Espírito efetivo”, juntamente com o contrato e o crime, na *Filosofia do direito* estes dois últimos elementos fazem parte do direito abstrato e os primeiros da eticidade. Não trataremos separadamente destas categorias no desenvolvimento deste capítulo. Entendemos que a semelhança dos conceitos e a maneira equivalente como Hegel trata estas diferentes esferas na *Realphilosophie* e na *Filosofia do direito* justifica tratar-las no mesmo capítulo, e o faremos quando estivermos trabalhando esta última obra. No último capítulo desta obra Hegel trata do Estado sob o nome de “Constituição”. Passaremos a uma breve exposição do tema.

1.2.5 – O Estado

Para Honneth, se Hegel perseguisse as etapas do reconhecimento, tal como havia feito nas duas esferas precedentes, no amor e no direito, então ele teria que conceber a esfera ética do Estado como uma relação igualmente intersubjetiva, no qual os membros da sociedade se veem como indivíduos reconciliados uns com os outros, onde o respeito pela particularidade biográfica do outro formaria o “fermento habitual dos costumes coletivos de uma sociedade”⁷⁶. Em Honneth o conceito de eticidade próprio de uma teoria do reconhecimento só pode ser pensado no interior das relações intersubjetivas presentes dentro de uma comunidade política cujos hábitos e costumes são compartilhados reciprocamente. Contudo, na medida em que Hegel passa a considerar a relação não mais sob o ponto de vista indivíduo versus indivíduo, mas sim indivíduo versus Estado, então o reconhecimento deixa de representar um meio apropriado para o conceito de eticidade. Diz Honneth:

universal. A legitimidade da lei decorre da anuência das diversas vontades comuns dos indivíduos. O indivíduo enquanto pessoa é imediatamente objeto da lei. Tudo aquilo que não é determinado por esta é permitido, mas aquilo que é impedido visa todas as vontades singulares (cf. HEGEL, 2002, p. 67).

⁷⁶ Cf. HONNETH, p. 108.

Em oposição ao sujeito de direito, o *citoyen* já não é concebido como uma pessoa social que deve suas capacidades particulares e propriedades somente a uma interação bem-sucedida com indivíduos que se sabem igualmente *citoyen*; a autoconsciência do cidadão se constitui antes na relação reflexiva do sujeito solitário com a parte de si mesmo na qual a ideia do todo ético é objetivamente representada: a relação ética “é o movimento dos formados para a obediência em face da comunidade”⁷⁷.

Para melhor abordarmos esta crítica honnethiana é indispensável compreender o que é o Estado já na *Realphilosophie*. Hegel diz que “o homem possui seu ‘ser-aí’, seu ser e o seu pensamento unicamente na lei”. O Estado é a lei, mas vimos que a lei é a vontade comum das diversas vontades singulares. “O universal é o povo” e a vontade universal é a vontade de todos. É o povo, segundo Hegel, que possui uma força invencível em face do singular, pois é a união das vontades particulares⁷⁸. A unidade entre o universal e o particular tem uma conotação dupla: o extremo do universal que é individualidade tem por fim o universal, e o governo do Estado que não é abstrato tem por fim o singular⁷⁹. Para Hegel da mesma maneira que o indivíduo se preocupa com tudo aquilo que diz respeito à sua vida particular, família, contrato, ele também se preocupa e se ocupa na perspectiva do universal. Sob o ponto de vista do primeiro ele é chamado burguês, e sobre a ótica do segundo, um cidadão⁸⁰.

O Estado não deve ser entendido como um organismo independente e exterior ao próprio indivíduo; o Estado são os indivíduos. É por isso que para Hegel as obrigações que os indivíduos possuem perante o Estado, mas também perante a família e a sociedade, não são fardos, mas antes a realização daquilo que ele é, ou seja, membro de uma família, de uma sociedade e cidadão de seu Estado. Em cada esfera, sob o ponto de vista do Estado, “cada um se sabe imediatamente enquanto algo de universal”. O Estado é o “reino da eticidade”⁸¹. Não há dúvidas que Hegel já está introduzindo o conceito de

⁷⁷ *Idem*, p. 111.

⁷⁸ HEGEL, 2002, pp. 85, 87.

⁷⁹ *Idem*, p. 92.

⁸⁰ HEGEL, 2002, p. 92.

⁸¹ *Idem*, p. 94.

Estado tal como ele desenvolve na *Filosofia do direito* aqui na *Realphilosophie*.

Se no *Sistema da eticidade* Hegel havia trabalhado com o termo “potência” o qual se dava segundo sua relação com “conceito” e “intuição”, na *Realphilosophie* “conceito” e “intuição”, cederam lugar às figuras da consciência, isto é “inteligência” e “vontade”. Rosenzweig⁸² na análise desta mudança afirma que

a vontade que é inteligência ocupa, como no ‘Espírito efetivo’, a parte central, que não é mais a vontade ‘abstrata’ do indivíduo, mas que se exerce na estrutura da comunidade. A “constituição”, enfim, mostra como a vontade não reina sozinha no seio da comunidade espiritual, mas como ela, enquanto vontade do indivíduo singular, está em estreita conexão com a vontade da comunidade espiritual ela mesma, como ela constitui, com esta, uma unidade.

A relação entre a vontade do indivíduo com esta vontade da comunidade é segundo Hegel descrita em três momentos: o indivíduo aliena (entäussert) sua vontade em favor do todo; o indivíduo se faz parte integrante essencial da vontade coletiva, e por último, reconhece a liberdade da vontade coletiva como reconhece a sua própria liberdade. Dizer que o indivíduo aliena sua vontade em favor do todo não significa que ele se torna estrangeiro ao Estado, mas antes que a maneira como ele se liga ao Estado é diferente daquela com a qual ele se relaciona na sociedade civil. No Estado o indivíduo encontra a sua própria vontade “na vontade do todo que é doravante a alma da relação entre Estado e indivíduo”⁸³.

Veremos na análise do Estado na *Filosofia do direito* que é somente nele que a ideia ética atinge sua realidade efetiva. Contudo, o Estado existe nas suas instituições e nos seus membros. Por isso mesmo o indivíduo só alcança sua liberdade substancial no Estado, porque não existe o indivíduo de um lado e o Estado do outro lado. Ao contrário o Estado é a essência do indivíduo, local onde ele encontra sua liberdade plenamente realizada. O reconhecimento último que o sujeito adquire somente no seio do Estado é aquele intrinsecamente ligado à sua liberdade. Ser um indivíduo plenamente

⁸² ROSENZWEIG, 2008, pp. 269-70.

⁸³ ROSENZWEIG, 2008, p. 272.

reconhecido para Hegel é ser um homem livre de uma liberdade que só ocorre no universal, isto é, no seio de um povo. Por ora é o que expomos nestas primeiras considerações. Trataremos com maior clareza do conceito de Estado hegeliano na *Filosofia do direito* por entendermos que é nesta obra da maturidade que o filósofo desenvolve de forma ampla a sua ideia.

CAPÍTULO 2 – A *Filosofia do direito*: o direito abstrato e a moralidade

Uma corrente de pensadores pertencentes à tradição da Escola de Frankfurt ou à Teoria crítica, desde Lukács (em *Jovem Hegel*) até Habermas (em *Conhecimento e interesse*) sustenta que os escritos pré-sistemáticos do jovem Hegel (1801-1807) possuem ideias políticas mais avançadas do que os escritos posteriores de Heidelberg e de Berlim. Honneth igualmente, em *Luta pelo Reconhecimento*, faz uma leitura bastante densa dos escritos do período de Jena a fim de retirar destes os fundamentos necessários a sua teoria do reconhecimento, e no que tange a teoria hegeliana do reconhecimento deixa claro que ela perde seu sentido nos escritos da maturidade. Contudo, veremos neste capítulo que em *Sufrimento de Indeterminação*, escrito em 2001, Honneth passa a se apoiar sobre os *Princípios da Filosofia do direito* para discutir temas atuais na filosofia política, e revê sua posição quanto à sistematicidade das obras de Hegel ditas da juventude com as da maturidade. Para Honneth, Hegel oferece na *Filosofia do direito* um “quadro institucional para os princípios abstratos do direito moderno e da moral”⁸⁴ que possibilita uma ligação destes com a realidade de uma comunidade política. Isto é, a moral e o direito encontram seu âmbito prático na família, na sociedade civil e no Estado. Entretanto, é verdade que a filosofia política de Hegel infelizmente permanece nos dias de hoje sem influência no debate contemporâneo da filosofia política. Autores que elaboram uma concepção de justiça, de Rawls até Habermas, possuem antes como tela de fundo o paradigma da teoria do direito kantiana do que a *Filosofia do direito* de Hegel. Segundo o autor de *Sufrimento de indeterminação* isso se dá essencialmente por dois motivos, um de cunho político e outro de cunho metodológico. O primeiro seria a ideia de que a obra traria consigo, “voluntária ou involuntariamente”, consequências antidemocráticas uma vez que os direitos e liberdades dos indivíduos estariam atrelados à autoridade do Estado, e o segundo seria o problema da estrutura do texto cuja argumentação e os fundamentos de Hegel podem apenas ser bem avaliados se for levado em conta a sua *Lógica* com o seu conceito ontológico de espírito⁸⁵.

Hegel, na *Filosofia do direito* tem o propósito de desenvolver de forma ampla um dos capítulos que ele já havia escrito na Enciclopédia, isto é, o

⁸⁴ HONNETH, 2007, p. 47.

⁸⁵ *Idem*, pp. 48-49.

“espírito objetivo”. Com o espírito objetivo Hegel expõe o processo de realização para si do espírito em uma “segunda natureza” constituída de práticas, costumes, instituições e a história dos homens. Essa parte do sistema era considerada aos olhos de Hegel tão importante que foi a única que se tornou matéria constantemente ensinada nas aulas entre os anos de 1818 até 1831, ministradas pelo próprio Hegel ou pelo seu discípulo Eduard Gans.

O intuito deste capítulo é percorrer as diferentes esferas da *Filosofia do direito*, a saber, o direito abstrato, a moralidade e a eticidade – esta última se divide por sua vez nos momentos da família, da sociedade civil e do Estado – tendo certamente como foco principal a análise do reconhecimento.

2.1 – O direito abstrato

2.1.1 – O conceito de pessoa

A primeira pergunta que podemos nos fazer na análise do direito abstrato é a de saber por que Hegel parte do conceito de pessoa para explicar o direito abstrato?

Para Hegel cada ser vivo é um sujeito, mas apenas os homens tornam-se pessoas. Ser um sujeito significa ser um indivíduo constituído de todas as suas características empíricas, enquanto ser uma pessoa é abstrair-se dessas mesmas características. Na medida em que o sujeito sofre uma abstração do seu “eu” empírico ele se torna uma pessoa reconhecida em todos os seus direitos universais. Todo o sujeito pode ter a consciência de si, contudo a consciência de si que se exige no direito abstrato é uma consciência do seu “eu” abstrato. É a partir desta concepção de pessoa, inerente aos homens, que Hegel chega a uma noção formal de liberdade ou de direito individual. No parágrafo 35 da *Filosofia do direito* Hegel afirma que:

A personalidade começa somente na medida em que o sujeito não tem, simplesmente, em geral, uma autoconsciência como de um eu concreto, determinado dessa ou daquela maneira, mas enquanto tem antes uma autoconsciência de si como a de um eu perfeitamente

abstrato, no qual todo o caráter delimitado e todo o valor concreto são negados e desprovidos de validade. Por isso, na personalidade está o saber *de si* como *objeto*, mas como objeto elevado pelo pensamento à infinitude simples e, por isso, puramente idêntico consigo. (...) o espírito tem por objeto e fim a si mesmo enquanto eu abstrato, a saber, enquanto eu livre, e assim é pessoa.

É através da posse, no direito abstrato, que o indivíduo inicia a sua abstração ao seu “eu” empírico. A *Filosofia do direito* desde o início apresenta a realidade política como sendo a realização de várias etapas da liberdade. No direito abstrato, através da análise do conceito de pessoa, do contrato e da propriedade, Hegel apresenta os traços da objetivação da liberdade que se depreende de um elemento exterior ao próprio sujeito. A realização da liberdade, nesta etapa, ocorre através da posse de uma coisa. O homem para a sua subsistência necessita de bens materiais e por isso mesmo deseja possuí-los. A posse torna os homens livres na medida em que supre seus desejos naturais. Contudo, ela isola os homens de seus semelhantes, pois eles se veem apenas como detentores de uma coisa, e não mais ligados entre si. A condição dos indivíduos de puramente detentores de uma coisa é inevitavelmente conflituosa sempre que dois indivíduos desejam o mesmo objeto. Por isso Hegel distingue o momento da posse com o da propriedade. Enquanto a posse se realiza unilateralmente, pois apenas um indivíduo coloca a sua vontade em uma coisa determinada, a propriedade se realiza intersubjetivamente através do reconhecimento recíproco de duas vontades em considerar a posse como propriedade.

Distinguindo a posse da propriedade, Hegel eleva a segunda à categoria de direito intersubjetivamente reconhecido. Contudo, ele quer deixar claro que o direito à posse, no sentido jurídico do termo, é abstrato e insuficiente para a realização da liberdade, apesar da sua evidente importância para as etapas sucessivas da liberdade. Kervégan⁸⁶ afirma que, ao contrário de uma leitura frequentemente feita a respeito do direito abstrato, a personalidade jurídica não possui apenas uma significação pejorativa, mas antes deve ser considerada como local onde reside a positividade do direito. É justamente porque a personalidade jurídica carrega esta abstração que as categorias fundamentais do direito civil (pessoa, propriedade e contrato) e do direito penal

⁸⁶ KERVÉGAN, 2007, p. 59.

possuem uma dimensão universal e que elas definem as condições universais e formais da liberdade objetiva.

Mas, o direito abstrato deixa claro que o que é satisfeito pelo direito formal são as exigências abstratas dos indivíduos em particular e não a satisfação das exigências concretas da liberdade. O próprio aparato judiciário é o exemplo concreto desta imperfeição da liberdade, na medida em que ele efetua um acerto de contas não entre os seres humanos, mas entre o homem e as coisas. Contudo, para que a liberdade seja real é necessário que ela consista em uma superioridade às coisas e não na identificação a elas. É por isso que ela deve ser separada da posse e entendida essencialmente diferente desta. Os objetos não possuem nenhum valor em si mesmo, eles são apenas a propriedade contingente dos homens. Por isso na personalidade jurídica a liberdade não é real, mas apenas formal. Entretanto, como destaca Kervégan⁸⁷, em Hegel a vontade jurídica não é a vontade subjetiva, mas já uma vontade objetiva, precisamente porque ela é racional “em si” no seu conceito. Existe uma diferença crucial entre essas duas vontades na medida em que a vontade subjetiva se esgota no querer de sua própria liberdade, enquanto a vontade jurídica objetiva se transfere em uma objetividade indeterminada ou formal, ou seja, naquela das coisas.

A análise da pessoa, da propriedade, do contrato e das formas de violação do direito e seu restabelecimento tem como objetivo mostrar em que esses conceitos, tais como eles são no raciocínio jurídico, definem e delineiam os traços da objetivação da liberdade, traços que providenciam a esta uma expressão cada vez mais formal, e em certo sentido mais universal, ao mesmo tempo em que mostra o limite da própria liberdade nesta etapa. É a maneira como Hegel interpreta a noção de personalidade jurídica que revela a sua preocupação em fazer do direito abstrato uma manifestação, embora imperfeita, de uma liberdade em processo de objetivação, portanto de uma liberdade que não é mais fechada nela mesma, mas que se insere no mundo e desta feita alcança uma forma de universalidade. Por isso, o direito abstrato possui como princípio desta esfera a personalidade posto que ela liga indissociavelmente direito e liberdade⁸⁸.

⁸⁷ KERVÉGAN, 2007, pp. 62-63.

⁸⁸ KERVÉGAN, 2007, p. 62.

2.1.2 – O reconhecimento mútuo na propriedade e no contrato

A noção de contrato ultrapassa não somente o objeto inanimado, aquele da posse, como também a arbitrariedade que caracteriza a relação entre a necessidade e satisfação dos homens às coisas. Neste o que é visto não é mais a relação entre os homens e as coisas, mas antes a relação entre os próprios homens entre si. Enquanto a posse tinha como objeto uma coisa, o contrato tem como tal o acordo entre os indivíduos. É este acordo de vontades inerente ao contrato que dá início a toda vida comum ordenada entre os homens e constitui a primeira forma de aparição concreta da liberdade⁸⁹.

É certo que na posse o modo de relação dos indivíduos que procura se objetivar através da detenção da natureza e da matéria afirma a singularidade extrema de uma vontade livre, porém abstrata e exclusiva, estritamente individual e egoísta que somente leva em consideração seu próprio interesse, aquele da satisfação de suas necessidades e desejos. Contudo, distinguindo a posse da propriedade, Hegel mostra que o processo de apropriação de uma coisa se choca inevitavelmente com o desejo de outro indivíduo na mesma posse. A disputa pela posse inicia um conflito que convida os indivíduos a reagirem em busca de um acordo. Através do acordo a posse se torna propriedade. Isso significa que a propriedade atinge uma existência determinada somente quando uma pessoa se torna pessoa para os outros, isto é, quando ela é reconhecida. Segundo Williams⁹⁰, para Hegel o conceito de reconhecimento qualificado como propriedade tem sua realidade no contrato. É somente através do contrato que a propriedade encontra sua expressão jurídica. Diz Hegel no parágrafo 72 da *Filosofia do direito*:

A propriedade, cujo *aspecto* do ser-aí ou da *exterioridade* não é mais apenas uma Coisa, porém contém dentro de si o momento de uma vontade (e, com isso, de outra vontade), vem constituir-se pelo *contrato* – enquanto o processo, no qual se expõe e se média a contradição, de que eu *sou* e *permaneço* um proprietário sendo para mim, que exclui a outra vontade, na medida em que numa vontade idêntica com a outra vontade eu *deixo* de ser proprietário.

⁸⁹ FLEISHMANN, 1992, p. 95.

⁹⁰ WILLIAMS, op. cit., p. 148

Na introdução da *Filosofia do direito* Hegel faz um percurso das “vontades”. O primeiro modo da vontade que denominaremos como “a vontade vazia” é a pura potência e mau infinito do desejo, já descrito na *Fenomenologia do Espírito*⁹¹. Embora ela seja necessária por conter infinitas possibilidades de escolha e de desejos, não é ainda uma vontade livre porque justamente está envolvida neste poder formal e abstrato de se decidir por inúmeros objetos de desejos em um processo sem começo e fim. Diante de inúmeras possibilidades, ela permanece na indeterminação das infinitas escolhas. Por isso o segundo momento é necessário para que uma escolha seja feita diante das possibilidades infinitas. Este será designado como o momento do livre arbítrio (*Willkür*). O livre arbítrio ainda possui poucas afinidades com relação à vontade efetiva, que é o terceiro e último momento das vontades, e por isso ainda se consubstancia como uma ilusão subjetiva. No arbítrio a “normatividade”, o fim do seu conteúdo, reside no sujeito e não no objeto escolhido. O objeto é contingente porque o sujeito poderia ter escolhido qualquer coisa. A possibilidade de escolher uma coisa entre todas as que se oferecem depende unicamente da boa vontade do sujeito. Assim a noção de arbítrio é aquela que consiste em dizer que o homem livre é aquele que pode fazer tudo aquilo que ele deseja. Para Hegel a liberdade consiste não na escolha entre as possibilidades que se apresentam ao homem, mas antes em uma criação de algo novo, criação que só se explica pela livre iniciativa e o fim livremente escolhido. A *filosofia do direito*, perseguindo as diferentes esferas da eticidade, mostrar-nos-á que o Estado será a realidade objetiva da liberdade posto que a sua única razão de ser é a salvaguarda desta mesma liberdade, enquanto a sociedade civil é o local próprio do arbitrário.

A rápida pincelada sobre os três momentos da vontade se faz necessária para entender o momento do direito abstrato e, por ora, o contrato. A vontade que consubstancia o momento do contrato é a do segundo momento. No contrato ninguém pode querer tudo aquilo que deseja, portanto deve escolher apenas a sua parte e o outro é chamado a reconhecer esta escolha. Assim, a escolha do indivíduo só se confirma se ela é reconhecida enquanto tal pelas outras vontades. Ela se torna vontade particular através da mediação do outro. Hegel afirma no parágrafo 71 da *Filosofia do direito* que “o contrato pressupõe que aqueles que o estabelecem se *reconheçam* como pessoas e como proprietários, pois ele é uma relação do espírito objetivo, assim o momento de reconhecimento já está nele contido e pressuposto” (cf. § 35; § 57 anotação).

⁹¹ Segundos os parágrafos 465 ao 482 da *Enciclopédia*.

Assim, embora o objeto da vontade consista apenas em uma parte restrita daquilo que se pode querer, ela é geralmente reconhecida como a parte de um direito que cabe ao indivíduo. É o reconhecimento que legitima a vontade dos contraentes e não a força. Assim o acordo é um acerto de contas razoável e não violento, reconhecido e justificado não somente pelos desejos imediatos, mas também pelo pensamento humano. É esta noção de acordo pacífico o ponto de partida das relações éticas dos indivíduos. A relação entre duas vontades se revela a primeira forma de existência concreta da liberdade. Esta mediação que estabelece a propriedade não mais através da relação com uma coisa ou com uma vontade subjetiva, mas também através de uma outra vontade, é o que constitui a esfera do contrato. Com o contrato, a importante noção de reconhecimento constituirá o fundamento da vida social institucional. “O contrato pressupõe que os contraentes se reconheçam como pessoas e proprietárias” como afirma o adendo do parágrafo 71, acima transcrito. Desta maneira, no contrato a minha vontade subjetiva, pessoal e arbitrária se torna vontade objetiva de ordem geral, ou seja, uma instituição social⁹².

Portanto, o reconhecimento tem um papel essencial na esfera do direito abstrato, particularmente no contrato, e em geral no direito. Segundo Williams, o direito para Hegel somente se torna real no reconhecimento. Sempre que o direito é exercido e afirmado pelos indivíduos ele precisa para se tornar real ser reconhecido pelos outros. Por esta razão Williams não acredita, como muitos⁹³, que Hegel se contradiz na *Filosofia do direito* quando ele apresenta a análise individualista da propriedade e do contrato, ao lado do conceito de reconhecimento.

Embora a presença da liberdade através das coisas é inegavelmente uma dimensão individualista de liberdade, esse modo de análise, contudo, reflete apenas um individualismo metodológico e não exclui o conceito de reconhecimento, antes o pressupõe. Isso fica bastante claro na nota abaixo citada (VPR 18, § 37)⁹⁴ que escrita 10 anos antes anuncia a versão do parágrafo 71 da *Filosofia do direito*:

⁹² Cf. FLEISCHMANN, 1992, p. 97.

⁹³ Williams se refere à Iltting, no seu livro *The structure of Hegel's Philosophy of Right*, o qual acredita que o direito abstrato é radicalmente individualista e exclui toda a possibilidade de reconhecimento e intersubjetividade. In, WILLIAMS, op. cit., p. 139.

⁹⁴ *Apud* WILLIAMS 1997, p. 140.

Na propriedade como uma forma da existência determinada, a pessoa existe para o outro, ou melhor, para outras pessoas. Esta determinação real considerada primeiramente por todos como uma relação positiva é o reconhecimento mútuo: a consciência de ter a sua personalidade na identidade com outra pessoa livre. O conceito de reconhecimento qualificado como propriedade tem sua realidade no contrato.

É através da relação entre dois indivíduos que se reconhecem mutuamente como possuidores de uma determinada coisa que a propriedade se torna uma relação positiva e não meramente negativa. Enquanto a sua negatividade consiste na expressão do livre arbítrio interessado e egoísta das partes contraentes, a positividade consiste justamente nesse reconhecimento enquanto pessoa. Em outras palavras, a propriedade se torna possível se ela exclui o outro da posse da coisa; esta é a sua condição material, enquanto que sua efetividade ocorre somente através da vontade do outro. O contrato é uma nova forma de tomar posse, isto é, uma aquisição legal da coisa. Consequentemente a transição da posse para o contrato torna clara a distinção entre vontade particular e vontade universal. O contrato pressupõe que as partes se reconheçam mutuamente enquanto pessoas e proprietários. Como forma de reconhecimento mútuo o contrato postula uma convergência entre duas vontades. Contudo, Williams⁹⁵ lembra-nos que este tipo de reconhecimento nesta esfera do direito é ainda minimalista. O que é reconhecido aqui não é o outro como um ser humano total, mas apenas o outro como proprietário ou enquanto pessoa legal, o que caracteriza o reconhecimento como formal.

2.1.3 – O direito abstrato é uma interpretação individualista?

A análise de Hegel do direito abstrato é, por muitos, interpretada como sendo uma concepção puramente individualista. No direito abstrato a forma de liberdade dos indivíduos parece se revelar da mesma maneira que em Locke na livre disposição de seu corpo e de seus bens. Para fugir desta interpretação,

⁹⁵ Cf. WILLIAMS, op. Cit. p. 148.

Williams⁹⁶ propõe uma análise de toda a *Filosofia do direito* sob a ótica de uma teoria do reconhecimento subjacente, incluindo a esfera do direito abstrato. Para o autor o reconhecimento é não somente importante para entender o conceito de liberdade, como é a origem e o fundamento do conceito de direito. A Filosofia do direito consiste nas várias etapas do reconhecimento mútuo que estão presentes nas instituições sociais, tal como a propriedade, o contrato, a moralidade, a família, a sociedade civil e o Estado. A partir do momento em que a liberdade é intersubjetividade mediada através do reconhecimento mútuo a fenomenologia da vontade na filosofia do direito é necessariamente uma fenomenologia social. Williams diz que o direito designa não somente a forma objetiva determinada da existência e das instituições sociais que a liberdade cria para si mesma, mas o direito denota o reconhecimento intersubjetivo da liberdade nas determinadas etapas e instituições. A questão para o autor de *Hegel's Ethics of Recognition*⁹⁷ é a de saber como o reconhecimento como uma forma geral ou etapa do direito tem uma influência nos detalhes da “eticidade” de Hegel.

Por ora, focamos na questão do direito abstrato. Se a análise de Hegel sobre o direito abstrato é de fato individualista como muitos interpretam, isso significa dizer que Hegel deixa de fora do direito abstrato o conceito do reconhecimento que ele já havia amplamente desenvolvido nas suas obras *Realphilosophie* e *Sistema da eticidade*, como desenvolvemos no início deste trabalho. A questão que se coloca então é: Hegel estabelece uma interpretação individualista da propriedade e do contrato na *Filosofia do direito*? Ou seja, não existe intersubjetividade no direito abstrato?

Como vimos, Hegel introduz o direito abstrato com a análise do conceito de pessoa ou personalidade no sentido legal. A pessoa do direito abstrato é uma pessoa formal-universal. Na medida em que todos os seres humanos se pensam como possuidores de um direito formal, como detentores de um bem material, então o resultado é uma individualização formal de que todos compartilham. Assim a pessoa universal abstrata na qual todos são idênticos é o elemento genérico formal constitutivo da individualidade. Quando o ser humano pensa em si mesmo como indivíduo, esta individualidade é ao mesmo tempo negativa e exclusiva. A mesma negatividade que me permite diferenciar a minha humanidade das minhas contingências de nascimento, sexo, religião, raça etc. também radicalmente

⁹⁶ WILLIAMS, 1997, p. 134.

⁹⁷ WILLIAMS, 1997, p. 135.

individualiza-me e abre a minha esfera privada. Desta sorte, a abstração que descobre a pessoa abstrata universal também o individualiza como uma pessoa privada. Esta combinação paradoxal da universalidade abstrata e particularidade privada, individualismo atomístico constitui o conceito de pessoa legal.

Para Hegel esta combinação paradoxal tem início na cultura romana. Rompendo com o princípio da Grécia antiga, se expulsa o cidadão da esfera pública e confina-o na esfera privada. Começa-se a partir desta época a reduzir o cidadão a mero átomo da sociedade. Na interpretação romana a personalidade ou pessoa é constituída não em termos sociais como tendo uma presença pública, mas antes como uma interioridade abstrata⁹⁸.

O que nos interessa aqui é a questão de saber se esta análise de Hegel da pessoa abstrata na *Filosofia do direito* significa que ele adotou o individualismo tal como ele mesmo o ataca na filosofia de seus predecessores. Siep⁹⁹ coloca a seguinte questão: como podemos entender que Hegel inicie sua *Filosofia* com uma teoria do direito privado de forma semelhante ao individualismo de John Locke, apesar de ser um dos críticos mais severos do individualismo? Podemos então concluir que a *Filosofia do direito* começa a partir de um princípio individualista? Se for assim isso mostra que Hegel não é um crítico, mas sim um exemplo de teoria ética liberal?

Para Williams¹⁰⁰ a resposta a esta questão pode ser dada através do imperativo do parágrafo 36 da Filosofia do direito: “seja uma pessoa e respeite os outros enquanto pessoas”. Para além da evidente interpretação que ressalta aos olhos, qual seja, de que tudo é permitido desde que não se infrinja a liberdade de propriedade do outro, pode-se intuir que tal formulação implica em afirmar que o direito é uma relação intersubjetiva dos seres humanos na medida em que eles são pessoas que se respeitam mutuamente. Apenas neste respeito mútuo a propriedade pode ser compreendida como direito abstrato intersubjetivamente reconhecido. No parágrafo seguinte Hegel diz ainda que no direito formal “meu interesse particular, minha utilidade e meu bem-estar não entram em consideração – tampouco o fundamento determinante particular de minha vontade, do discernimento e da intenção”. Hegel desta maneira desmonta a interpretação individualista e mostra que o direito formal apenas respeita o interesse individual empírico porque os indivíduos são sujeitos

⁹⁸ Hegel nos seus escritos sobre o período romano aponta que o direito puramente privado não é um direito porque exclui o momento do reconhecimento.

⁹⁹ SIEP, *apud* WILLIAMS, p. 137.

¹⁰⁰ WILLIAMS, *op. cit.*, p. 137.

livres, sujeitos de direito privado, que possuem direito às coisas que todo homem livre possui. Não é apenas o mero capricho de um homem, mas é o direito de todos que é reconhecido no direito abstrato: aquele de possuir uma propriedade. É o que expressa claramente o teor do parágrafo 51 da *Filosofia do direito*: “Para a propriedade, enquanto ser-aí da personalidade, minha representação e minha vontade *interiores* de que algo deva ser meu não são suficientes, porém se exige, além disso, a *tomada de posse*. O *ser-aí*, que esse querer adquire dessa maneira, inclui em si a cognoscibilidade pelos outros (...)”. Portanto, o direito individual de propriedade depende necessariamente do reconhecimento recíproco dos indivíduos. É somente através deste que minha posse é assegurada.

2.2 – A moralidade

Enquanto o direito abstrato tinha como princípio o conceito de pessoa, a moralidade se volta para o conceito de sujeito. No parágrafo 105 da *Filosofia do direito* consoante a moralidade, Hegel afirma que

O ponto de vista moral é o ponto de vista da vontade, na medida em que ela não é *meramente em si*, mas *para si infinita* (cf. § anterior). Essa reflexão da vontade dentro de si e sua identidade sendo para si em face do ser em si e da imediatidade, e das determinidades que aí se desenvolvem, determinam a pessoa a ser sujeito.

Na moralidade o homem se torna consciente do seu valor enquanto sujeito e não somente enquanto pessoa. O que consiste em dizer que seu valor infinito reside não mais em dominar as coisas, mas a si próprio. Há uma passagem da singularidade abstrata que exprimia a categoria da pessoa à singularidade ativa que designa a categoria do sujeito. Se no direito abstrato o conceito de pessoa decorria da condição de proprietário privado, na moralidade o conceito de sujeito advém doravante das ações dos indivíduos. Saímos de uma caracterização do indivíduo através da coisa, para uma caracterização do indivíduo através dele mesmo, ou seja, de sua ação. Através da ação o homem moral não quer mais somente possuir, mas antes dar um sentido humano à sua

vida. “*Ele não se contentará em ter alguma coisa, ele desejará ser alguém*”¹⁰¹. A moralidade é a consciência do homem de que a sua liberdade não consiste em dominar as coisas, mas antes em dominar-se a si mesmo.

Em termos de reconhecimento, deixa-se de reconhecer o indivíduo apenas através da sua propriedade, e passa-se a reconhecê-lo através de seus próprios atos. O momento do reconhecimento na passagem da esfera do direito abstrato à moralidade, por um lado, se aprofunda e se enriquece, na medida em que ele sai da exterioridade da coisa e entra no interior da consciência de si, e por outro lado, se empobrece, pois, o sujeito moral nega o outro na realização de sua própria concepção de bem e mal que são definidos unicamente através da sua consciência formal.

2.2.1 – A ação na moralidade

A moralidade dos *Princípios* faz claramente uma distinção entre ação e ato. Distinguir o ato da ação nada mais é do que acrescentar o elemento da responsabilidade, ou nos termos de Hegel “o propósito” nas ações. Um ato possui consequências que podem não ser consideradas como pertencentes à ação. O autor da ação não pode ser considerado responsável pelas consequências de um ato do qual ele não tinha a intenção. Em outras palavras, a responsabilidade moral é decorrente apenas daquelas ações cujo resultado o indivíduo tinha conhecimento desde o início do ato. Diz Hegel no parágrafo 117 que “o direito da vontade é de não reconhecer no seu ato como sendo sua ação, e de ser apenas moralmente responsável daquilo que ela (a vontade) sabe, no fim que é seu, das pressuposições de seu ato, – que o que deste ato, residia no seu *propósito*”¹⁰². Portanto, para Hegel a noção de culpabilidade não leva em consideração seu caráter pecaminoso da vontade, mas antes seu caráter deliberado. É a intenção do sujeito que conta para a imputação moral. Para ser culpado o sujeito deve ter o conhecimento e querido o resultado de sua ação.

No parágrafo 118 Hegel observa que na tragédia grega não existe a diferença entre ato e ação. Os heróis gregos consideram-se plenamente responsáveis pelo resultado de seus atos, mesmo se os riscos produzidos por estes eram-lhes desconhecidos. O exemplo típico é o assassinato de Laio por

¹⁰¹ FLEISCHMANN, 1992, p. 118.

¹⁰² Este parágrafo foi intencionalmente modificado para uma melhor compreensão.

Édipo. Mesmo não sabendo que Laio era seu pai, aos olhos dos gregos e do próprio Édipo, ele é culpado penalmente e responsável moralmente pelo crime de parricídio, enquanto que na concepção de Hegel, Édipo teria ao menos se beneficiado de circunstâncias atenuantes do crime de parricídio, posto que desconhecia que o rei de Tebas era seu pai. O exemplo de Édipo e tantos outros na tragédia grega são entendidos por Hegel como um completo desconhecimento no mundo grego do direito mais elementar da vontade moral ou subjetiva.

Distinguindo ato de ação, Hegel introduz nesta última o elemento da intenção e um conteúdo puramente interno, liberto das amarras de uma instância normativa externa, como é o caso do direito abstrato, na figura do contrato, e da própria eticidade, através das diferentes esferas éticas. A análise filosófica da moralidade requer um exame apenas da ação subjetiva a qual refuta toda autoridade externa. É nesse sentido que a vontade é dita subjetiva. Hegel diz no parágrafo 113 que “a externalização da vontade enquanto *subjetiva* ou *moral* é a ação”. Enquanto no direito abstrato as regras que regia o direito das coisas advinham de um mundo externo, e que na *Sittlichkeit* o indivíduo vê a sua relação com o mundo e com o outro determinadas através das regras das instituições sócio-políticas – regras que serão, é bem verdade, interiorizadas na família, na sociedade civil e no Estado – na moralidade toda objetividade é retirada do interior da vontade do sujeito¹⁰³. Assim, o indivíduo retira de si mesmo o fundamento da sua ação.

Como sublinha Gilles Marmasse, a moralidade da *Filosofia do direito* tem como dois exemplos o comportamento hedonista e a moral kantiana. Em ambos os casos os agentes segundo Hegel não se curvam a nenhuma obrigação objetiva, quer seja jurídica, como no direito abstrato, quer seja ética, no sentido da *Sittlichkeit*. Assim, para Hegel tanto o amante do prazer como o indivíduo que age por puro dever produzindo espontaneamente a máxima de sua ação constituem ambos figuras da moralidade.

A análise da moralidade eleva o conceito tanto de liberdade, em relação àquele presente no direito abstrato, quanto o próprio conceito de indivíduo, que deixa de ser visto apenas como pessoa para sê-lo como sujeito, através da ação subjetiva dos sujeitos morais. Em se tratando da liberdade, cabe lembrar que para Hegel o ato de autodeterminação infinita da vontade é aquele que abre o caminho para o domínio da liberdade. “Apenas na vontade,

¹⁰³ Cf. MARMASSE, 2004, p. 114.

enquanto subjetiva, a liberdade ou a vontade sendo *em si* pode ser efetiva”¹⁰⁴. A ação é a expressão exterior da vontade de um sujeito que se vê como singular e consciente de sua capacidade de autodeterminação. Mesmo se a esfera da moralidade contém o seu próprio limite para a realização da liberdade efetiva, na medida em que o conteúdo do agir moral puramente subjetivo é aos olhos de Hegel insuficiente, não tem como deixar de compreendê-la como uma parte essencial ao todo do sistema dos *princípios*. Se Hegel tivesse apenas criticado a moralidade e ignorado seu aspecto positivo, o seu sistema teria deixado de fora a ação autônoma dos sujeitos que manifesta o direito destes em realizar os fins que eles mesmos livremente escolheram. Sob o ponto de vista de uma concepção de liberdade especificamente moderna a moralidade possui portanto um papel imprescindível no todo da *Filosofia do direito*.

Ademais, a moralidade eleva o conceito de sujeito na medida em que a ação é uma expressão externa da vontade de um sujeito consciente de sua capacidade de autodeterminação. Para Hegel ação e vontade subjetiva estão intrinsecamente ligadas. Não existe ação sem o sujeito, e sujeito sem ação. A singularidade de um indivíduo só é possível através de suas atividades. São estas atividades que definem os indivíduos enquanto sujeitos morais autônomos, capazes de dar o conteúdo a suas ações. Como aponta Hegel no parágrafo 124 da *Filosofia do direito* “o sujeito é a série de suas ações”.

2.2.2 – A consciência moral

O fundamento da moralidade tem como princípio a autodeterminação da vontade. Isso significa dizer que o homem é o dono de si mesmo e o responsável por suas próprias ações. Para Hegel a realização da ideia da liberdade só é possível a partir do momento em que os homens reivindicam o direito de autodeterminar suas vontades. “O ponto de vista moral é, em sua figura, o *direito da vontade subjetiva*. Segundo este direito, a vontade apenas *reconhece* e é algo na medida em que ele é *seu*, em que ela é para si enquanto algo subjetivo”¹⁰⁵. Segundo Fleishmann¹⁰⁶, a dialética da consciência moral atinge um nível segundo o qual a noção objetiva e universal da liberdade se torna idêntica com aquilo que o sujeito reconhece como sua própria vocação,

¹⁰⁴ *Filosofia do direito*, § 106.

¹⁰⁵ *Filosofia do direito*, parágrafo 107.

¹⁰⁶ FLEISHMANN, op. cit., p. 122.

sua natureza ou seu direito. Contudo, veremos que a subjetividade do sujeito e a objetividade da liberdade não conseguem se identificar ao ponto do indivíduo alcançar a sua existência objetiva.

A moralidade é o local próprio da confrontação permanente entre a vontade subjetiva e a vontade universal. O sujeito moral sofre da contradição entre a sua vontade subjetiva, ou seja, aquilo que ele é, e a vontade universal, o que ele deveria ser. Na esfera da moralidade na *Filosofia do direito*, o sujeito da moralidade se revela um sujeito incapaz de superar sua singularidade e alcançar a verdadeira universalidade. Hegel mostra como este sujeito particular da moral que pretende realizar a universalidade da moral acaba por cair na posição oposta, isto é, na imoralidade, e por afirmar como verdadeiro universal o que de fato é somente expressão de um universal particular, ou seja, da sua vontade individual¹⁰⁷. Quando o indivíduo se dá conta que aquilo que ele é não corresponde àquilo que ele deveria ser, ele então se decepciona e passa a determinar sua existência em função da realização de uma universalidade moral. Mas o descontentamento consigo é apenas uma parte de sua insatisfação. A decepção também ocorre em relação ao que é objetivamente estabelecido (ordem estabelecida), pois esta ordem pode não corresponder àquilo que está no interior de si mesmo. Por isso a ‘vontade moral’ é vontade de agir, pois ela quer colocar em harmonia a existência de dois mundos estrangeiros e hostis ao modo de existência moral do homem. Ela quer colocar em harmonia “o ser” e “o dever ser”. Mas como afirma Hegel no parágrafo 108, nota, “o aspecto moral não é de cara determinado como o oposto do imoral, assim como o direito não é imediatamente o que é oposto ao ilícito, porém é o ponto de vista universal do aspecto moral, tanto como do aspecto imoral que repousa na subjetividade da vontade”. É como bem aponta Fleischmann¹⁰⁸, em Hegel a moral não é a ciência do bem que possui existência *a priori* fora do mal. Ela é antes uma opinião que é o resultado de uma comparação entre aquilo que é e aquilo que deveria ser. O bem e o mal surgem a partir desta comparação.

Nos parágrafos 136 e 137 Hegel introduz o conceito de consciência moral. A partir do momento em que o bem universal é considerado irrealizável por si só, a consciência moral subjetiva se torna o juízo supremo do bem e do mal. Que consciência moral é esta? Ela é a consciência subjetiva e particular que faz com que tudo dependa de sua decisão pessoal que advém de suas

¹⁰⁷ Cf. PINZANI, 2011, p. 61.

¹⁰⁸ FLEISHMANN, op. cit., p. 123.

considerações abstratas e teóricas, por isso ela é denominada por Hegel de consciência formal. Para melhor compreender o próprio conceito de consciência formal Hegel já introduz no capítulo da moralidade, no parágrafo 137, o que seria a consciência moral verdadeira. Para o filósofo:

a consciência moral verdadeira é a disposição do espírito de querer o que é bom *em si e para si*; ela tem, por isso, princípios estáveis; e no caso, são para ela as determinações e as obrigações objetivas para si. (...) Mas o sistema objetivo desses princípios e obrigações e a reunião do saber subjetivo com esse apenas estão presentes do ponto de vista da eticidade.

No adendo do parágrafo 136 Hegel apresenta a consciência formal:

A consciência é esta solidão profunda no interior do homem de onde desaparece toda intervenção externa, toda limitação [pelo outro], ela é o retiro total do homem em si mesmo. Enquanto portador da consciência, o homem não é mais a presa de seus fins particulares. A consciência representa uma visão do mundo evoluído, uma visão pertencente ao mundo moderno que conseguiu ele só esta consciência do retiro em si mesmo [*Untergang-in-sic*].

Vejam que nos dois parágrafos Hegel está falando de dois tipos diferentes de consciência moral. A segunda, que é aquela denominada de formal, é a que encontramos na esfera da moralidade, e a primeira, a consciência moral verdadeira, somente encontraremos na eticidade. Ambas possuem como grau supremo a liberdade subjetiva enquanto saber e pensamento, contudo na consciência moral do segundo parágrafo, o que ela sabe e pensa, isto é, a sua certeza absoluta que é a medida de todas as coisas é apenas formal. Esta certeza só possui como conteúdo a tomada de consciência dela mesma, através da consciência moral, o que significa dizer que o sujeito individual e particular é aquele que se eleva no patamar do absoluto moral e não do bem universal, objetivo da consciência verdadeira. A redução da moral a essa certeza abstrata possui seu limite na medida em que o bem, objeto do

saber da consciência, é relativo apenas à própria consciência¹⁰⁹. Contudo, Hegel não deixa de retirar desta análise sobre a consciência moral formal o seu lado positivo. No parágrafo 138 Hegel faz menção à consciência moral de Sócrates. Segundo Hegel, Sócrates introduz em Atenas uma reflexão moral subjetiva que contradiz a prática ingênua de uma *Sittlichkeit* que se caracterizava pelo poder do direito divino e dos costumes sobre os sujeitos. Mesmo se ainda não se pode falar de um completo subjetivismo na Grécia de Sócrates, ou seja, atitudes que pretenderiam decidir arbitrariamente o que é o bem e o mal, segundo Hegel, Sócrates já sugere uma tomada de consciência do povo a respeito das contradições que existiam entre os diferentes deveres. Para Hegel, esse é o aspecto positivo da consciência moral formal, na medida em que ela é o elemento transformador da sociedade. Diz Hegel:

Enquanto configuração mais universal na história (em Sócrates, nos Estoicos etc.) aparece a direção que consiste em buscar dentro de si e de saber a partir de si e a determinar *para o interior* o que é justo e bom, em épocas em que o que na efetividade e nos costumes vale como o direito e o Bem não pode satisfazer a vontade melhor; quando o mundo presente da liberdade se tornou infiel a essa vontade, ela não se encontra mais nas obrigações vigentes e precisa buscar conquistar somente na interioridade ideal a harmonia perdida na efetividade. Como a autoconsciência assim apreendeu e adquiriu seu direito formal, importa então examinar como está constituído o conteúdo, que ela se dá.

Quando a realidade social é insuficiente para satisfazer os anseios dos indivíduos, não resta dúvida para Hegel que a consciência moral formal tem o seu papel na produção de novos conteúdos para esta sociedade. Este é com certeza o ponto positivo deste tipo de consciência ou da moralidade.

2.2.3 – A duvidosa intersubjetividade da moralidade

¹⁰⁹ Cf. FLEISHMANN, op. cit., p. 155.

Vimos que o ponto de vista da moral envolve a autoconsciência explícita da liberdade como “sendo para si”. O que implica em dizer que a liberdade não é exteriorizada apenas através das coisas como ocorria sob o ponto de vista do direito abstrato, mas está representada na própria subjetividade do sujeito. No direito abstrato, o direito da personalidade era simplesmente o direito de proprietário, por isso a liberdade era vista apenas sob o ângulo desta, enquanto na moralidade o enfoque é a presença da liberdade para si como subjetividade. A esfera da moralidade exige uma autorreflexão e autorrelação do próprio sujeito moral que o direito abstrato desconsiderava. Contudo, para que esta autorreflexão e autorrelação se tornem reais, tais como a posse se tornou propriedade é preciso que ela seja reconhecida. Falar de reconhecimento na moralidade significa falar de reconhecimento dos homens enquanto indivíduos autônomos com direitos de se autodeterminarem. Embora a moralidade constitua a esfera da vontade subjetiva formal na qual permanece *ad eternum* a diferença entre o “dever ser” e o “ser”, “o direito da vontade subjetiva” significa que a vontade só reconhece alguma coisa na medida em que algo é *seu*, em que ela é para si enquanto algo subjetivo¹¹⁰. O que significa uma não obediência a uma autoridade externa. O homem no reconhecimento de sua subjetividade se torna senhor de si mesmo e responsável por seus atos.

A questão que pretendo discutir neste item é se a moralidade é uma esfera intersubjetiva. Se a resposta for positiva, em que consiste tal intersubjetividade?

Conforme explica Pinzani¹¹¹, o sujeito moral é aquele que permanece na sua ótica “subjetiva” e “parcial”, isto é, na negatividade, pois não procura nos valores da sua sociedade o conteúdo de sua ação, mas antes no interior de si mesmo. O sujeito moral acredita que a sua liberdade é algo que pode ser realizada de forma “individual” e “solitária”. É nisto que consiste o erro do sujeito moral, acreditar que suas ações só estão certas se correspondem a suas próprias intenções e propósitos e que o bem e o mal podem ser definidos através da sua consciência formal interna. É o sujeito moral kantiano que não consegue vincular o conteúdo de sua ação ao contexto no qual ela é realizada. Por exemplo, é o caso do indivíduo que ao se encontrar diante de uma situação em que para salvar a vítima de uma morte injusta devia mentir a seu interlocutor, escolhe, no entanto, obedecer ao imperativo que lhe obriga dizer sempre a verdade. Assim, mesmo quando o resultado de sua mentira causa um

¹¹⁰ Cf. Parágrafo 107 da *Filosofia do direito*

¹¹¹ Cf. PINZANI, 2011, p. 76.

dano maior no contexto de sua ação, o sujeito moral (kantiano)¹¹² ainda assim diz a verdade. Nesse sentido, podemos afirmar que o “outro” tem algum tipo de valor necessário para mim? Isto é, eu reconheço o outro necessariamente na minha ação particular moral? Ou a ação do sujeito moral segundo a sua convicção interna exclui necessariamente o outro?

No parágrafo 114 da *Filosofia do direito* Hegel diz que a vontade subjetiva possui três aspectos, assim resumidos: o conteúdo da ação moral deve ser meu, isto é, deve ter sido projetado pela minha vontade subjetiva (é o propósito); o caráter universal da ação é determinado segundo o meu fim particular, isto é, minha intenção e o meu bem-estar; a objetividade em si e para si da vontade assume a sua universalidade e a impõe como fim absoluto se opondo a universalidade objetiva (que somente ocorre na eticidade), através do mal ou de sua certeza moral.

Este parágrafo claramente apresenta a vontade do sujeito moral como vontade que se impõe sem levar em conta nenhuma relação com o outro, quer seja o contexto social quer seja a outra vontade tal como a sua. Como aponta Pinzani¹¹³, na realização de sua intenção e bem-estar, o sujeito se torna consciente das suas carências subjetivas em função das quais ele age para satisfazer suas necessidades e realizar seu bem-estar. Contudo, seu bem-estar individual nem sempre corresponde ao bem-estar dos outros indivíduos¹¹⁴. Para harmonizar o seu bem-estar com o dos outros, o indivíduo precisa saber em que consiste realmente o bem comum, entretanto, este objetivo no qual a consciência moral trava é impossível de ser realizado porque a sua concepção de bem comum é sempre visto sob o ponto de vista de um universal particular e não do universal determinado e concreto da eticidade.

Neste sentido é difícil visualizar qualquer intersubjetividade na ação moral. O sujeito moral está sempre realizando suas ações em função da sua consciência interna. Mesmo quando ele se esforça para conciliar o seu bem com o bem comum ainda assim ele permanece na negatividade. Portanto, se afirmamos que o reconhecimento em Hegel sempre ocorre nas relações entre os indivíduos, isto é dialogicamente, o que se tem na moralidade então é uma negação de um reconhecimento recíproco, visto que o indivíduo da moralidade é um sujeito monológico cujos valores morais ele apenas procura em si mesmo e não nos valores da sociedade a qual ele pertence.

¹¹² Não discutiremos aqui se esta leitura de Kant está correta ou não.

¹¹³ PINZANI, 2011, p. 62.

¹¹⁴ Cf. § 125 da *Filosofia do direito*.

Contudo, a leitura que Williams¹¹⁵ faz a respeito da intersubjetividade na esfera da moralidade parece deixar dúvidas quanto à afirmação tão incisiva da sua negatividade. Segundo o autor de *Hegel's Ethics of Recognition*, é importante levarmos em consideração que a moralidade exige o reconhecimento do direito à subjetividade e da liberdade subjetiva. Essa demanda por reconhecimento de liberdade subjetiva cria uma ruptura entre o interno e o externo. No lugar de se encontrar e se identificar na sua cultura e instituições, o sujeito moral volta-se para si na sua própria consciência. A não coincidência entre a vontade particular que constitui “o ser” e a vontade universal que caracteriza o “dever ser” é o que constitui a esfera da moral. Nela o sujeito vive em perpétua confrontação, pois ao mesmo tempo em que deseja impor o seu ponto de vista singular ele sabe que existe um mundo tal onde suas ações devem se inserir. Ademais, o ponto de vista da moral sendo subjetivo é sempre individual e como tal difere dos outros. Neste sentido parece mesmo que o sujeito moral para salvaguardar sua subjetividade permanece um indivíduo egocêntrico.

Todavia, se no direito abstrato a intersubjetividade era negativa, na moralidade essa negatividade deve ser temperada. Havíamos visto que no direito abstrato o reconhecimento mútuo se dava na troca ou venda de uma propriedade através do contrato. No contrato os indivíduos se reconheciam como pessoas. Este tipo de reconhecimento é considerado uma intersubjetividade deficiente na medida em que o indivíduo como pessoa existe apenas como proprietário e não através dele mesmo, ou seja, através de suas qualidades intrínsecas. Para Williams¹¹⁶, devemos considerar esta insuficiência da intersubjetividade no direito abstrato como do tipo negativa que dificilmente torna-se uma verdadeira intersubjetividade¹¹⁷. No direito abstrato, na figura da posse, há sempre a exclusão do outro. Na exclusão inevitável do outro a intersubjetividade do direito abstrato é negativa. Na moralidade, na medida em que o sujeito moral exclui igualmente o outro e as práticas comunitárias na determinação do conteúdo moral, a intersubjetividade nesta esfera pode também ser considerada negativa.

Contudo, é importante salientar que o papel da seção da moralidade é mostrar a importância do direito da liberdade subjetiva que constitui a diferença entre os tempos antigos e os modernos. Na vontade individual

¹¹⁵ Cf. WILLIAMS, op. cit., p. 181.

¹¹⁶ Cf. WILLIAMS, op. cit., p. 183.

¹¹⁷ Para tanto ela necessita de uma instituição tal como a família. Lembramos que a propriedade é uma importante categoria da família.

subjetiva que foi anunciado com o cristianismo¹¹⁸, o indivíduo não é mais um particular atômico, mas antes se torna universalizado. Essa universalização decorre de uma consideração e inclusão que a vontade subjetiva realiza em relação às outras vontades no âmbito de seus próprios objetivos. O sujeito moral se dá conta que a realização de seus objetivos requer a identidade e cooperação das outras vontades. É mais do que o imperativo de direito que nos obriga a respeitar as pessoas e não infringir a liberdade de sua propriedade. Segundo Williams¹¹⁹ a ação do sujeito sob o ponto de vista moral implica deveres para com os outros no sentido positivo. Sendo que o primeiro desejo da moralidade é querer fazer o que é certo. Um ato é certo se ele não restringe a liberdade do outro e é errado se ele viola a liberdade do outro e trata o outro como mera coisa. É esta última parte que diferencia a obediência ao preceito do imperativo do direito do imperativo moral. No reconhecimento recíproco, o indivíduo cessa de se relacionar com o outro como um particular e restringe a sua vontade particular no relacionamento com o outro através da vontade universal, que é a liberdade. Cada indivíduo é tratado como um ser livre. O que é reconhecido é a própria liberdade subjetiva como sendo um objetivo universal. Vejamos ao pé da letra o que expõe Williams:

O imperativo do direito abstrato (seja uma pessoa e respeite os outros como uma pessoa) não implica um dever positivo na relação com os outros, mas somente um dever de permitir que os outros sejam. É assim um dever de permissão. Tudo é permitido desde que não infrinja a liberdade dos outros de propriedade. Assim esse imperativo implica uma intersubjetividade formal de pessoas legais abstratas cujos interesses convergem somente na exterioridade da propriedade, da posse e do contrato. Por isso o reconhecimento é insuficiente. As pessoas só existem enquanto proprietários, enquanto contratantes, mas não para si. Esta intersubjetividade insuficiente é negativa. Ela é um momento de um todo maior e pressupõe apenas certas instituições mínimas, como a família. Há uma ligação negativa com os outros. Mas na moralidade, este atomismo desaparece¹²⁰.

¹¹⁸ Cf. parágrafo 124, adendo da *Filosofia do direito*.

¹¹⁹ Cf. WILLIAMS, op. cit., p. 184.

¹²⁰ WILLIAMS, op. cit., p. 182.

Para corroborar sua tese, Williams cita uma das notas publicadas por Karl-Heinz Ilting¹²¹: “No direito eu excluo os outros e eles me excluem. Assim, eu me relaciono sempre negativamente. Mas na moral tal atomismo desaparece”. Para Williams¹²² a intersubjetividade negativa do direito abstrato vai pouco a pouco desaparecendo a partir da figura do crime. O crime revela que o direito não é algo meramente externo, subjetivo e contingente, mas antes uma condição necessária da comunidade humana. É nesta condição necessária que o ato meramente subjetivo se torna objetivo e universal. Quando a consciência atinge este nível, ela atinge o ponto de vista moral. Na consciência da liberdade que é o princípio constitutivo da moralidade, o interesse no direito e no outro é mais profundo de tal maneira que a convergência das vontades ultrapassa a mera possibilidade de opção, de permissão e de contingência.

O que está em jogo nesta discussão de Williams é a questão do reconhecimento da liberdade subjetiva individual. Isto é, cada indivíduo depende do outro para confirmar a sua liberdade subjetiva. Sem o outro a minha subjetividade não pode se exteriorizar. Hegel diz que somente através da minha relação com o outro “eu adquiro minha subjetividade como objeto [Gegenstande]. Desta forma minha subjetividade torna-se externa a mim como uma outra subjetividade, uma outra vontade”. O reconhecimento da outra vontade como condição de minha liberdade é para Hegel uma obrigação. Diz ainda Hegel:

Como livre eu me dou uma existência determinada não em um objeto externo, mas em alguém que é uma consciência presente se colocando contra mim. A consciência do outro é a base no qual eu me realizo¹²³.

Para Williams este dever necessariamente recíproco possui um *telos* universal. Se eu tenho o dever de buscar a realização no reconhecimento do outro é porque este dever corresponde a um direito de liberdade, a um reconhecimento e respeito pelo direito do outro de também ser livre. Neste sentido, não resta dúvida para o comentador que o sujeito desse dever e o dever de reconhecimento não podem ser concebidos como um puro indivíduo

¹²¹ *Apud* WILLIAMS, 1997, p. 182.

¹²² WILLIAMS, *op. cit.*, p. 183.

¹²³ *Apud* WILLIAMS, 1997, p. 183.

particular, isto é, atômico. O indivíduo atômico do direito abstrato é superado na esfera da moralidade. Nela o dever somente pode ser realizado de forma recíproca e conjunta. É este reconhecimento recíproco entre as vontades que impõe uma obrigação segundo a qual o sujeito moral pode apenas perseguir sua liberdade se ele a estende aos outros o mesmo direito. O reconhecimento de liberdade de um indivíduo é inseparável do reconhecimento da liberdade de todos os outros. O parágrafo 112 da *Filosofia do direito* é esclarecedor neste sentido:

Dado que eu *conservo* minha subjetividade na realização de meus fins (§ 110), eu *suprassumo* ali, enquanto na objetivação da mesma, *ao mesmo tempo*, essa subjetividade *mediata* e, com isso, essa minha subjetividade singular. Mas a subjetividade exterior, assim idêntica comigo é *a vontade* do outro (§ 73). – O terreno da existência da vontade é, então, a subjetividade (§ 106), e a vontade do outro é, ao mesmo tempo, minha outra existência, que eu dou a meu fim. – Por isso a realização de meu fim tem, dentro de si, essa identidade de minha vontade e da vontade do outro, – ela tem uma vinculação *positiva* com a vontade do outro.

Na explicação deste parágrafo Fleischmann afirma:

Assim, a vontade subjetiva que quer permanecer ao mesmo tempo subjetiva (§110) e atingir a universalidade (§ 111), abandona seu caráter particular em se realizando. Ela se torna “subjetividade universal”, isto é, a relação entre todas as vontades. No final das contas, a “objetividade” da ação moral reside naquilo que podemos chamar hoje de “intersubjetividade”. Ela possui a força normativa por todos aqueles que possuem necessidade dela, que querem ser morais, é uma *interação* das vontades¹²⁴.

¹²⁴ FLEISHMANN, 1992, p. 126.

Contudo, como aponta o comentador, a moral quer realizar um “reino dos fins” (kantiano), isto é, a universalidade da ideia moral que é válida para todos os que querem ser sujeitos morais. Contudo, na medida em que nem todos querem ser sujeitos morais e que a subjetividade da moral consiste nesta escolha então ela permanece no final das contas subjetiva.

Após essa longa exposição a respeito da possibilidade ou não de uma relação intersubjetiva entre os sujeitos morais, vê-se que nossa análise aponta para duas interpretações, em princípio, opostas. Primeiramente afirmamos à luz da leitura de Pinzani que na medida em que o sujeito moral é um indivíduo que nas suas ações permanece em uma posição subjetiva e parcial e que acredita que sua liberdade pode ser realizada sem a participação do outro, então o indivíduo da moralidade é um sujeito que age de forma monológica. A segunda interpretação, aquela de Williams, entende a possibilidade de liberdade subjetiva apenas no encontro das vontades subjetivas que exigem o reconhecimento do outro. O reconhecimento é condição *sine qua non* para a realização do direito de liberdade subjetiva. Williams não descarta a presença de uma relação positiva com o outro que supera aquela abstração do direito abstrato que postulava uma liberdade que era vista apenas através de uma coisa. Contudo, o comentador não é ingênuo a tal ponto de não enxergar a negatividade que persiste na vontade subjetiva dos sujeitos morais, que sendo o ponto de vista da diferença e estando focado no bem-estar do indivíduo engajado nos princípios individualistas, impede uma relação totalmente positiva com o outro. Esta relação positiva somente ocorrerá sob a ótica do Estado, onde o bem comum é o objetivo da vontade livre. Por isso o dever já presente na moralidade somente encontrará sua realização na eticidade, onde acontece a perfeita congruência entre o “ser” e o “dever ser”¹²⁵.

Todavia, essa negatividade que apontam ambos os comentadores não impede efetivamente que consideremos as interpretações de Williams corretas. Se quisermos levar a sério o conceito de reconhecimento em Hegel devemos estudá-lo em toda a sua perspectiva, principalmente sob o ponto de vista da evolução da liberdade nas diferentes esferas do direito. O direito da vontade subjetiva que é ponto crucial da moralidade deve ser reivindicado por todos os homens. A partir do momento em que os homens deixam de se ver livres apenas por meio da sua propriedade e passam a se ver livres por meio da ideia de liberdade que existe neles mesmos, então é necessário, segundo Hegel, para a realização desta ideia, que todos os homens reivindiquem o direito de

¹²⁵ Cf. WILLIAMS, op. cit., p. 184.

autodeterminação sem a qual a realização da liberdade universal não será nunca possível. É preciso a passagem pela moralidade, ou seja, pelo desenvolvimento da consciência subjetiva moral e o reconhecimento desta por todos para que a liberdade possa se efetivar na eticidade. É forçoso que a ideia de liberdade tenha se interiorizado no sujeito para que ela finalmente se exteriorize através das instituições sociais e políticas. Caso contrário, a liberdade refletida nessas instituições não seria advinda da própria participação, por assim dizer, subjetiva dos homens, mas antes imposta por um direito formal como é o que acontece no direito abstrato.

2.2.4 – Da moralidade à eticidade

Segundo Taylor¹²⁶ a diferença entre Kant e Hegel reside na presença da dimensão política na moralidade do segundo e a sua completa ausência na do primeiro. A esfera da moralidade em Hegel é apenas um momento da *Filosofia do direito*; não o local onde a verdadeira moralidade, isto é, a *Sittlichkeit* se desenvolve. É justamente com o último momento dos *Princípios*, o direito objetivo, que Hegel se separa definitivamente de Kant. A eticidade é o objetivo final da moralidade, o seu sentido e a sua razão de ser. Para Hegel, e nisto consiste o conteúdo principal de sua crítica, Kant permanece na moralidade, na qual a noção de obrigação é abstrata e formal. O único conteúdo válido para a obrigação moral segundo Hegel é aquele que provém da própria sociedade, por isso a moral kantiana, na medida em que suprime o contexto da vida em comunidade, permanece uma moral puramente individualista, portanto formal e abstrata. Hegel exterioriza a sua crítica numa passagem do parágrafo 135 da *Filosofia do direito* em que ele diz:

Tanto é essencial salientar a pura autodeterminação incondicionada da vontade, enquanto raiz da obrigação, como o fato de que o conhecimento da vontade apenas ganhou seu fundamento e ponto de partida sólidos com a filosofia kantiana pelo pensamento de sua autonomia infinita (ver § 133), quanto a manutenção do ponto de vista simplesmente moral, que não passa para o conceito de eticidade, rebaixa esse ganho ao nível de *formalismo*

¹²⁶ TAYLOR, 1984, p. 177.

vazio e a ciência moral ao nível de um falatório sobre a obrigação pela obrigação.

Se a moral hegeliana segue a moral kantiana e a sua formulação da “autonomia infinita da vontade”, a sua *Filosofia do direito* incontestavelmente deixa claro as limitações internas desta autonomia. Não entraremos, contudo, na análise da crítica hegeliana à moral kantiana por entendermos que este ponto foge o objetivo principal deste trabalho e que por si só já seria um conteúdo suficiente de uma dissertação.

O que é importante destacar é a dependência da moralidade à política em Hegel e a subordinação da segunda à primeira como sugere Kant¹²⁷. Para Hegel, como afirma Taylor¹²⁸ “a moralidade somente pode receber um conteúdo concreto na política, no desenho da sociedade que temos que perseguir e sustentar”. Não existe por parte de Hegel uma recusa das normas morais como sugerem algumas interpretações na análise da esfera da eticidade hegeliana¹²⁹. O que existe é uma negação do conteúdo moral enquanto suficiente para oferecer à política um princípio satisfatório, na medida em que a política para Hegel dispõe de um status *ético*¹³⁰. O que não significa afirmar que a política rejeita o ponto de vista moral, isto é, a exigência de uma autonomia normativa da razão subjetiva. Mesmo porque tal negação completa da esfera da moral no direito objetivo, ou seja, na esfera propriamente política, é um contrassenso para o próprio sistema da *Filosofia do direito*¹³¹ que é, sem dúvida, apenas compreendido no conjunto de todas as suas esferas. Ademais, não se poderia compreender o papel de mediação que a teoria da subjetividade

¹²⁷ “A verdadeira política não pode dar um passo sem ter feito sua homenagem à moral”. In Kant, AK. VIII, 370.

¹²⁸ TAYLOR, 1984, p. 177

¹²⁹ Sobre este ponto Kervégan sugere o livro de O. Pöggeler, “Hegel et Machiavel”, dans *Études hégéliennes*, Paris, Vrin, 1985, p. 118.

¹³⁰ Segundo Hegel “a substância ética, o Estado, tem seu *ser aí*, isto é, seu direito imediatamente, não em uma existência abstrata, porém em uma existência concreta[,] e que apenas essa existência concreta, e não um dos muitos pensamentos universais que são tidos por imperativos morais, pode ser princípio de seu agir e de seu comportamento. (Adendo do § 337 da *Filosofia do direito*).

¹³¹ E para o próprio conceito de *Aufhebung*. Lembramos que em Hegel não há negação das etapas anteriores, mas supressão.

moral parece possuir entre a objetividade abstrata do direito e a objetividade concreta da eticidade¹³².

Portanto, mesmo se a esfera da eticidade é o momento da *Aufhebung* da moralidade, sabe-se que a dialética hegeliana consiste na conservação e verificação dos momentos anteriores, do que propriamente sua negação. Assim a *Sittlichkeit* é o momento em que a moralidade consegue, por assim dizer, se concretizar e abandonar a sua abstração que lhe é própria. Neste sentido a análise do direito objetivo hegeliano não é uma etapa que nega a autonomia prática da razão, mas antes a completa.

Se por um lado a *Sittlichkeit* é o momento que preenche de conteúdo a esfera da moralidade, por outro lado ela não deve ser reduzida apenas às instituições ou às estruturas que a organiza. Antes, ela integra a subjetividade da moralidade que ela havia ajudado a relativizar. Ela é vida ética justamente por conter um conteúdo subjetivo e objetivo. Diz Hegel no adendo do parágrafo 141 que o “ético é disposição de espírito subjetiva, mas do direito *sendo em si*”¹³³. A atualização do princípio subjetivo no âmbito do espírito objetivo é a realização da verdadeira consciência moral. O que vale dizer que é somente no seio das instituições éticas que a subjetividade pode representar plenamente seu papel normativo, isto é, “ter a existência que lhe é adequada”¹³⁴.

¹³² Cf. KERVÉGAN, 2007, p. 339.

¹³³ Veremos no capítulo consoante ao Estado que a subjetividade na eticidade é o que Hegel denomina “disposição do espírito ético”.

¹³⁴ Cf. o adendo do parágrafo 152 da *Filosofia do direito*.

CAPÍTULO 3 – As duas primeiras esferas da eticidade: a Família e a Sociedade civil

O direito abstrato e a moralidade encerram as duas partes abstratas da *Filosofia do direito* segundo o seu parágrafo 33. Na divisão anunciada neste via-se que a liberdade “enquanto *substância existe* tanto como *efetividade e necessidade* quanto vontade *subjativa*”. Na segunda formulação Hegel está se referindo ao direito abstrato e à moralidade e na primeira ao direito objetivo, ou seja, à eticidade, que tem como esferas a família, a sociedade civil e o Estado. Para o sistema hegeliano esta passagem da subjetividade à objetividade é de extrema relevância, posto que Hegel confere importância à subjetividade ao mesmo tempo em que apresenta seu limite. No seio das três esferas do direito objetivo o sujeito moral enclausurado em sua subjetividade se reconcilia com a comunidade ética. Nos três momentos da eticidade a subjetividade da moral individual se torna objetiva. Como deixa claro Hegel, no parágrafo 141 da *Filosofia do direito*, o elemento que constitui o direito e a moral não podem existir por si; é necessário um suporte e um fundamento ético. Este fundamento ético é dado, portanto, pela eticidade, através da intersubjetividade decorrente das relações na família, na sociedade civil e no Estado.

3.1 – A família como primeira forma de reconhecimento na eticidade.

A família sendo o primeiro destes momentos éticos que se realiza através da figura do casamento, confere à moralidade e ao direito um fundamento. Nesta primeira esfera da eticidade a liberdade aparece sobre a forma de sentimento, do amor livremente compartilhado, embora ainda enraizado na naturalidade da sensibilidade. Havíamos visto que no direito abstrato a liberdade consistia na posse de um bem material, e que, portanto, a noção de liberdade provinha de algo exterior ao próprio sujeito. E que na moralidade apesar da liberdade ter sido posta no interior do sujeito ela ainda permanecia contingente porquanto dependia apenas do sujeito cognoscente. Por isso, tanto no direito abstrato quanto na moralidade não existe uma forma apropriada de subjetividade. É somente na eticidade que a subjetividade do espírito é uma intersubjetividade, o que significa dizer que para Hegel esta é a forma apropriada de subjetividade.

Em termos de reconhecimento, é no âmbito afetivo e objetivo da família que o direito do indivíduo deixa pela primeira vez de ser reconhecido sobre uma forma jurídica ou abstrata. O amor é a origem do reconhecimento recíproco na forma objetiva. Isso não implica em negar o reconhecimento que havia se produzido nas etapas do direito abstrato e da moralidade. Ocorre, contudo, como havíamos visto, que no direito abstrato o que é reconhecido é o indivíduo como pessoa, ao passo que nos laços de amor é o “ser em si” que é reconhecido no entrelaçamento com o outro. O ser que havia se alienado de si no direito abstrato se reconquista no outro, na relação intersubjetiva do amor. Neste sentimento o indivíduo adquire a consciência de si pela supressão de seu “ser para si” e pelo conhecimento de si mesmo como sendo uma unidade que se forma com o outro e o outro com ele¹³⁵.

Segundo Williams, Hegel identifica o primeiro momento do reconhecimento como uma completa perda do “si” na confrontação com o “outro”. A confrontação ocorre porque as duas partes não querem renunciar suas independências respectivas. Ocorre que neste apego pela independência absoluta, as partes não conseguem ultrapassar o confronto imediato e o resultado é a morte ou a escravidão¹³⁶. No direito abstrato, nas relações entre proprietários e no contrato, o que ocorre é o reconhecimento do outro através da sua propriedade. Embora o reconhecimento seja mútuo, haja vista que no final o que é reconhecido é o direito à propriedade de cada indivíduo, ainda assim se trata de um reconhecimento da pessoa na coisa, ou seja, no objeto da posse. Sob o ponto de vista da eticidade, o “si” da personalidade legal do direito abstrato é um “si” insuficiente, pois é obtido através de um conteúdo que é o “outro” dele mesmo¹³⁷.

3.1.1 – O amor como fundamento do casamento

No amor, o “si” da personalidade legal do direito abstrato é, portanto, visto como insuficiente. Nele, a perda do “si” ante o “outro” não luta por sua independência, como no direito abstrato, mas antes busca encontrar no “outro” a sua totalidade. O amor assim transforma a dialética do reconhecimento. Se no primeiro momento há a perda do “si”, na medida em que cada um se apega a

¹³⁵ Cf. GUIBET LAFAYE, 2004, p. 155.

¹³⁶ Como acontece na “dialética do senhor e do escravo”.

¹³⁷ Cf. WILLIAMS, op. cit., pp. 210 e 211.

sua independência, no sentimento do amor esta independência não é mais suficiente e satisfatória. Ele supera a exclusão mútua entre os “eus” removendo a oposição que existia entre o “ser para si” e o “ser para o outro”. O amor não é somente a realização determinada no reconhecimento mútuo, é também a inversão das formas e padrões anteriores. O amor funda uma relação que envolve uma liberação do “eu” abstrato isolado e a criação de uma independência substancial genuína como uma intersubjetividade determinada¹³⁸. Precisamos, contudo, ver que tipo de amor é este capaz de remover esta oposição entre o meu “eu” e o “eu do outro”.

O amor enquanto relação de duas unidades, um homem e uma mulher, é confirmada através do desejo de ambos de constituir uma família. Fundar uma família significa a renúncia pelo homem da sua própria subjetividade sem limites, preferindo ter obrigações objetivas para com os outros membros do que viver sozinho. Na prática, isto significa que seu consentimento livre e mútuo se concretiza na instituição do casamento. No seio da família, o amor é a unidade do sentimento onde os indivíduos se “experenciam” não mais como sujeitos isolados, mas como pertencentes a uma comunidade no interior da qual eles atingem o conhecimento de si. Isto é, no amor o sujeito se identifica no outro. É o sentido da famigerada frase de Hegel: “estar consigo mesmo no outro”.

Seguindo a leitura dos parágrafos consoantes à esfera da família, na *Filosofia do direito*, percebe-se que o amor se insere no contexto do direito na medida em que este é compreendido como “ideia da liberdade”, entretanto ele não adentra na esfera política como tal. O amor é o fundamento indispensável para a instituição do casamento, mas não se trata para Hegel de desenvolver o papel deste para além desta perspectiva. Contudo, incluindo o sentimento do amor como a base do casamento, Hegel, por um lado, recusa-se a pensar o matrimônio como enclausurado apenas na relação entre indivíduo e instituição, ao mesmo tempo em que sonda as modalidades efetivas de adesão do sujeito à comunidade. Neste sentido, o sentimento do amor é o elemento afetivo de um processo de identificação do homem a uma objetividade na qual ele é ao mesmo tempo seu instigador e seu membro¹³⁹.

Portanto, se o amor não adentra na esfera puramente política da *Filosofia do direito* ele é o elemento que possibilita compreender a família como uma esfera ética. Para que esta abandone o momento puramente abstrato

¹³⁸ Cf. WILLIAMS, op. cit., p. 211.

¹³⁹ Cf. FOESSEL, 2004, p. 166.

do contrato é necessário que o matrimônio tenha como fundamento não mais um pacto, mas antes um elemento espiritual capaz de conferir aos membros um sentimento de insubstituibilidade para com o outro. A fim de que a família seja um espaço onde o reconhecimento ocorra de forma diferente daquele do direito abstrato é necessário que seus membros não se vejam mais como parceiros de um contrato cujo objeto é algo exterior a eles mesmos, mas antes como sendo eles próprios a base do reconhecimento. Segundo Honneth¹⁴⁰, Hegel retira do amor a base ética fundamental à família na medida em que através da relação sentimental e do comportamento de caráter moral seus membros sentem-se mutuamente insubstituíveis para o outro. Na família a relação de cumplicidade, de assistência e auxílio que se traduz para Hegel em direitos e deveres expressa a forma de um reconhecimento recíproco. Contudo, diferente do contrato os deveres e direitos são agora preenchidos de um elemento moral, não mais retirando sua força na coerção de um contrato, mas no valor que o outro possui como sendo indispensável para a completude do próprio ser do parceiro. Sem o outro, sentir-nos-íamos “insuficientes e incompletos”. Os laços do amor ao mesmo tempo em que preenchem de forma ampla a base ética da família como um todo, retiram, portanto, especificamente do casamento a base puramente contratual que existia ainda na perspectiva kantiana. Contudo, Hegel nos mostrará que o matrimônio confere, por sua vez, à união afetiva uma forma permanente substancial posto que aniquila o círculo natural dos amores contingentes.

3.1.2 – A instituição do casamento como uma relação ética

Três pontos importantes podem ser retirados da leitura dos parágrafos da *Filosofia do direito* consoante à instituição do matrimônio: o primeiro diz respeito à possível perda da individualidade que a relação do amor parece pressupor na concepção hegeliana; o segundo diz respeito à ruptura na qual Hegel realiza com três concepções anteriores; e o terceiro, seria a questão da possível não reciprocidade entre o papel da mulher e do homem na relação, que à primeira vista poderia causar um problema ao conceito de reconhecimento recíproco. Respectivamente, passemos às considerações desses três pontos.

¹⁴⁰ HONNETH, 2007, p. 127.

Na *Filosofia do direito* Hegel observa que apesar do casamento ser uma relação ética imediata que contém primeiramente o momento da vitalidade natural, este lado biológico e natural do desejo da relação entre um homem e uma mulher, indispensáveis para sua união, visto que o fundamento natural da família é a perpetuação da espécie, é transformado em uma relação ética e espiritual¹⁴¹. Segundo Lécrivain¹⁴², o casamento inicia-se com um traço subjetivo e puramente contingente, a saber, a escolha de seu par e a relação baseada na pura pulsão dos sentimentos, mas não permanece nesta etapa para que o reconhecimento de si no outro possa ser efetivamente realizado. O que constitui a base objetiva é o consentimento dos dois indivíduos a uma unidade. No desejo de se tornarem uma unidade ética, cada um renuncia a sua autonomia natural. O primeiro momento, puramente natural, e, portanto, subjetivo, é transformado sobre o ponto de vista cultural, pois a consciência de si de cada um é mediatizada pela do outro, ou seja, reconhecida objetivamente e efetivamente. Quando Lécrivain fala deste algo cultural, entende-se a relação que é vista dentro da ótica institucional da época.

Sobre o ponto de vista do casamento cada um é agora mutuamente a consciência do outro. Contudo, Hegel insiste que a individualidade das partes não é suprimida. Existe uma autolimitação que é apenas aparente e que é *aufgehoben* na liberação da participação mútua na liberdade substancial ética. Segundo Williams¹⁴³, Hegel pode parecer ambíguo na sua análise sobre a unidade no amor, pois as consequências de uma desejável unidade poderiam ser entendidas como uma perda da individualidade de cada membro na relação. Hegel já havia afirmado nos *Escritos teológicos*¹⁴⁴, que o amor “destrói a objetividade”. Para não cair na tentação de interpretar a frase ao pé da letra, Williams defende que o que Hegel quer afirmar com esta frase não é a existência de uma eliminação do outro, mas antes a suspensão da objetivação, da dominação, da inimizade que implica distanciamento e alienação entre o “eu” e o “outro”. O outro não é eliminado na relação, ao contrário, “no amor o separado ainda permanece, mas como alguma coisa unida e não mais separada”. Para Hegel a união interpessoal deve ser concebida em termos dialéticos como uma união que depende da diferenciação e da oposição¹⁴⁵.

¹⁴¹ Cf. § 161 da *Filosofia do direito*.

¹⁴² LÉCRIVAIN, 2001, p. 45.

¹⁴³ WILLIAMS, op. cit., p.210.

¹⁴⁴ ETW, 305. Fragment on Love. Cf. WILLIAMS, op. cit., p. 209.

¹⁴⁵ WILLIAMS, *apud*, p. 209.

O “eu” e a sua personalidade não são negadas no amor, muito menos alienadas. Hegel diz no § 66 da *Filosofia do direito* que as determinações substanciais que constituem a minha pessoa e a essência universal da minha autoconsciência são inalienáveis. Consequentemente a independência que é negada no primeiro momento do amor, é enriquecida e ampliada no segundo momento. “Na relação baseada no amor, o indivíduo é consciente de si através da consciência do outro”.

Consoante ao segundo ponto nota-se que a *Filosofia do direito* traz uma noção alternativa de casamento que difere pelo menos de três outras concepções. Em uma primeira concepção, aquela do século XVII e XVIII o casamento era visto antes de tudo como a legitimação das relações físicas entre um homem e uma mulher do que propriamente uma união espiritual. Esta visão “naturalística” do casamento é criticada por Hegel, em primeiro lugar, por ter deixado de lado o aspecto ético e espiritual da relação marital. Em segundo lugar, a monogamia defendida nesta visão do casamento natural-física é desnecessária, pois se o casamento serve apenas para legitimar as relações sexuais, outra forma poderia ser encontrada do que aquela do casamento monogâmico. Contudo, veremos que para Hegel o casamento é fundamentalmente monogâmico tendo em vista o seu aspecto exclusivamente ético na união entre duas pessoas.

A segunda concepção abandonada por Hegel é aquela que considera o casamento simplesmente como um contrato civil. Hegel vê esta ideia na filosofia kantiana, onde o casamento considerado como mero contrato trata a relação como uma coisa e não como algo espiritual. Já na *Realphilosophie* de 1805 Hegel escreve a este respeito:

(o casamento) não é uma união por contrato – os dois [esposos] estabelecem contratos sobre sua propriedade, mas não sobre seus corpos. Uma representação bárbara de Kant sustenta que os esposos querem se conceder o uso de seus órgãos genitais e, além disso, seus corpos inteiros; (...) ¹⁴⁶.

A terceira visão é que o casamento é simplesmente um sentimento de amor. Como vimos o amor é a base natural para o casamento. No sentimento do amor um homem e uma mulher consentem mutuamente fundar uma família

¹⁴⁶ HEGEL, 2002, p. 68.

através da instituição do casamento. Portanto, esta terceira visão não é completamente equivocada, contudo para Hegel o amor em forma de sentimento está aberto à contingências. A relação que não é legitimada pelo ato do casamento é susceptível a rupturas¹⁴⁷ quando o amor ou a paixão terminam, justamente porque nesta relação natural o objetivo é somente o momento da paixão, por isso ela é contingente. “O ético do casamento consiste na consciência dessa unidade, enquanto fim substancial, com isso no amor, na confiança e na comunidade de toda existência individual (...)”¹⁴⁸. Segundo Hegel a ideia de um “amor platônico” separado da vida concreta da união familiar deve ser rejeitada, pois “o impulso natural é rebaixado à modalidade de um momento natural” que é negado pelo vínculo espiritual. Isso não quer dizer que o momento da paixão deva ser exterminado, mas antes que ele não é suficiente. É necessário mais do que o sentimento para que a relação de amor tenha seu valor ético, ou seja, é preciso um engajamento recíproco e público que lhe conceba uma dimensão social, cultural ou, nas palavras de Hegel, espiritual.

A *Filosofia do direito*, no seu parágrafo 162 indica indubitavelmente que o amor, através da metamorfose do casamento, se torna o objeto de uma obrigação ética. Conferir ao amor um valor ético significa primeiramente reconciliá-lo com a objetividade e instituí-lo como um sentimento de pertença a uma comunidade real e completa, tal como a família. É somente nesta obra da maturidade que Hegel livra o amor da esfera natural na qual ele se encontrava no *Sistema da eticidade*. Lembramo-nos que neste momento a família ainda era denominada por Hegel como uma eticidade natural. Diferentemente deste período, Hegel agora se foca na designação do amor para além de algo natural, colocando-o na posição daquela segunda natureza, como um dever conjugal, ainda que este último não se refira a uma coerção ou a uma ordem. No casamento, através do sinal da promessa, o amor se torna ético. Contudo, não se deve compreender tal promessa como um modelo do direito privado. É justamente com tal modelo que Hegel pretende romper. O

¹⁴⁷ Vale lembrar, contudo, que esta consideração não implica em afirmar que Hegel está defendendo a indissolubilidade do casamento. Para Hegel embora o casamento seja indissolúvel em princípio, isso não quer dizer que os casamentos em particular não possam ser dissolvidos quando acaba a união compartilhada. Contudo, o divórcio não é visto como algo necessário e automático, ou seja, o casamento não é dissolvido pelo adultério, incompatibilidade ou problemas econômicos, mas somente se ambas as partes consideram estes fatos um motivo para o divórcio.

¹⁴⁸ *Filosofia do direito*, § 163.

casamento deixa de ser um contrato precisamente porque ele supõe a anulação da individualidade no amor. Através do casamento os indivíduos se tornam membros de uma comunidade ética; a família. O direito abstrato presente no contrato só reaparece no casamento quando os indivíduos ligados pelo vínculo recuperam suas individualidades através da dissolução deste. Neste sentido, Hegel pode afirmar que a obrigação ética se distingue fundamentalmente da obrigação moral ou da obrigação abstrata jurídica na medida em que ela é irreduzível à legalidade. Ou seja, a relação matrimonial baseada no amor e na fidelidade designa uma obrigação que é respeitada espontaneamente porque ela é vivida como um modo de ser e de viver do que propriamente como um dever. O que importa para Hegel, segundo o conteúdo do parágrafo 162, é o consentimento livre dos indivíduos em constituir “uma pessoa”, em renunciar a sua personalidade natural em prol de uma “autoconsciência substancial”.

3.1.3 – A questão do gênero no casamento

Na união ética do amor e do casamento que se eleva acima das contingências que rodava o direito abstrato, o reconhecimento mútuo se dá pela primeira vez de forma substancial. As paixões e caprichos são superados através da realização do reconhecimento mútuo. Segundo Williams o casamento é desta sorte um importante contraexemplo da discussão de Hegel na dialética do “senhor e do escravo”. Enquanto nesta última pairava uma desigualdade e dominação entre as partes, o casamento é uma prova que através do reconhecimento recíproco essas duas coisas podem ser superadas¹⁴⁹.

Ocorre, contudo, uma tensão no pensamento hegeliano na medida em que ele analisa o papel da mulher de uma maneira tradicional mantendo uma desigualdade de gênero entre a mulher e o homem. Enquanto o homem é voltado para os afazeres públicos, a mulher deve ser confinada no ambiente familiar. A análise de Hegel da ação de Antígona em Sófocles é provavelmente uma possibilidade de tentar amenizar esta visão. A referência à Antígona implica não simplesmente que a mulher tem um lugar na casa, mas também que a família é uma instituição legítima da eticidade, igualmente primordial como o Estado. Nesta consideração, o homem e a mulher são separados, mas permanecem iguais, embora no parágrafo 166 da *Filosofia do direito* Hegel

¹⁴⁹ WILLIAMS, op. cit., p. 219.

parece considerar a mulher inferior ao homem intelectualmente. Segundo se depreende, em princípio, do texto, à mulher caberia essencialmente a parte sentimental da vida familiar: cuidar dos filhos e organizar a vida da família de tal maneira que o homem encontre o seu conforto espiritual. Enquanto que ao homem caberia as tarefas voltadas para o mundo fora do contexto familiar. Antígona seria, portanto, uma exceção, na medida em que ela afronta o líder da *polis*. Entretanto, a conclusão que é feita é que Hegel aceitaria esta diferença entre homem e mulher¹⁵⁰.

Patricia Mills¹⁵¹ afirma que a família é a esfera meramente natural e particular e como tal seu valor é essencialmente voltado a uma existência biológica ou animal. Segundo Williams esta visão é errada porque Hegel considera a família como uma forma de reconhecimento mútuo, onde o outro é um membro e não mais um objeto de consumo, usado ou explorado. A família como esfera do reconhecimento recíproco substancial entre os seus membros marca justamente a transição do natural para o ético e constitui a primeira instituição da eticidade. Nesta transição a mulher deixa de ser um simples objeto de desejo do homem para ser alguém com direitos¹⁵².

Para Williams, Hegel tanto não considerou a mulher inferior ao homem, como não considerou a racionalidade simplesmente como algo identificado ao caráter masculino. Ele considera que eles possuem traços diferentes, como por exemplo, os homens seriam melhores para compreender os princípios éticos abstratos e as mulheres mais perceptivas às relações éticas particulares, algo talvez como o que contemporaneamente é interpretado por Carol Gilligan¹⁵³. Assim Hegel sustentaria que os homens e as mulheres possuem diferenças, mas capacidades complementares.

¹⁵⁰ WILLIAMS, op. cit., pp. 219-20.

¹⁵¹ MILLS, *apud* WILLIAMS, p. 221.

¹⁵² WILLIAMS, op. cit., p. 222.

¹⁵³ Gilligan no seu livro *In a Different Voice* sustenta que o desenvolvimento moral das mulheres possui características distintas dos homens. Segundo a autora, através de uma pesquisa realizada com meninos e meninas, pode-se observar que ambos agem, em face de um real problema, de maneira distinta. Gilligan, diferente do que havia concluído o psicólogo Kohlberg, defende que as meninas possuem uma preocupação empática maior com os outros do que os meninos e em consequência possuem um senso de responsabilidade muito maior do que estes. Enquanto os meninos veem a moralidade em termos de justiça e direito, as meninas veem termos de responsabilidade no cuidado para com o outro com o qual se tem um vínculo.

O parágrafo 167 da *Filosofia do direito* que trata sobre a monogamia pode jogar uma centelha de luz na ambiguidade que carrega o parágrafo precedente. De acordo com Hegel o casamento deve ser monogâmico posto que envolve um abandono mútuo de personalidade em função da relação ética com o outro da relação, e este abandono pressupõe uma igualdade. Ora, se na perspectiva hegeliana o homem pudesse casar com várias mulheres e vice-versa, esta igualdade seria impossível porque não poderia haver a unidade e a honra recíproca que há no casal monogâmico. Se o marido possui várias mulheres, as esposas não atingem seus direitos, e o casamento deixa de ser uma relação ética genuína, para permanecer sob a ótica natural¹⁵⁴. A poligamia permanece, portanto, em um nível pré-ético. Consequentemente, Hegel acredita que as culturas que praticam a poligamia não reconhecem adequadamente o direito de liberdade e personalidade, e perpetuam numa maneira externa de desigualdade tal como o “senhor e o escravo”. O argumento contra a poligamia mostra portanto que Hegel considera a mulher não como alguém que é inferior ou desconsiderado pelo homem, mas antes como um ser que possui os mesmos direitos que o homem. “Na poligamia o homem conta mais do que a mulher (...) e consequentemente ela não recebe uma total indivisível personalidade de seu marido (...)”¹⁵⁵.

Para Williams, é irônico que Hegel não tenha percebido que seu próprio argumento ético contra a poligamia era suficiente para fundamentar a igualdade entre os homens e as mulheres na relação matrimonial. Infelizmente, segundo o autor, Hegel, na análise da família e do gênero na *Filosofia do direito*, é inconsistente com a sua própria concepção ontológica de reconhecimento e espírito objetivo. Diz Williams que se por um lado a crítica que se faz ao parágrafo 166 da *Filosofia do direito* seja devastadora para a concepção tradicional de Hegel sobre o casamento, por outro lado as demandas feministas de reconhecimento são de espírito hegeliano, o que revela tanto a incoerência de Hegel quanto a plausibilidade da sua ontologia do reconhecimento na evidente importância da luta por igualdade de sexo¹⁵⁶.

¹⁵⁴ HEGEL, VPR 17 § 80, in WILLIAMS, op. cit., p. 223.

¹⁵⁵ VPR 18, § 83, in WILLIAMS, op. cit., p. 223.

¹⁵⁶ WILLIAMS, op. cit., pp. 225-26.

3.2 – A *Sociedade Civil*

O presente sub-capítulo pretende analisar como na sociedade civil das sociedades modernas o reconhecimento que a primeira vista parece ser tão formal quanto aquele encontrado no direito abstrato pode se tornar um reconhecimento mediado de substância ética. Lembramos que no direito abstrato o reconhecimento é apenas formal, o que significa dizer que o indivíduo é reconhecido não através das suas capacidades singulares, mas apenas através das coisas. É justamente através do bem material que o indivíduo enxerga o outro, ou seja, reconhece-o. Não se é visto, portanto, como um ser que tem valor em si mesmo, mas, antes, o valor do que possui é a medida para o reconhecimento. A moralidade também é uma etapa abstrata porque considera a presença da liberdade na consciência. Para Hegel tanto o direito abstrato quanto a moralidade são abstrações que só atingem sua verdade na “eticidade”, que é a unidade da subjetividade e do conceito geral da liberdade racional ou vontade livre. Isto é, a liberdade individual precisa ser mediada pela substância ética que se encontra somente na comunidade.

É na família, pela primeira vez, que o reconhecimento se realiza através da pessoa do outro e não mais pela propriedade de uma coisa. O reconhecimento neste primeiro momento da eticidade não é mais um reconhecimento do tipo formal, como aquele encontrado no direito abstrato, mas o que é reconhecido é o próprio “ser” do indivíduo. O “outro” conta para mim não porque ele reconhece que eu tenha o direito à propriedade, ou que eu sou um sujeito autônomo, mas antes porque ele me vê como o “outro” dele mesmo. No casamento, como já vimos, no consentimento mútuo e autônomo de um homem e de uma mulher que desejam fundar uma família dentro desta instituição, ocorre o primeiro passo para uma participação mútua na liberdade substancial ética que vai além daquela liberdade do puro arbítrio encontrada tanto no direito abstrato como na moralidade.

O direito abstrato, a moralidade e a família seriam as esferas do espírito objetivo que antecedem a sociedade civil. Ora, o momento da sociedade civil – muito embora saibamos que esta é uma divisão categorial¹⁵⁷ – é compreendido como uma etapa que deve ser mais permeada por substância ética do que o primeiro momento que é a família. Contudo, quando analisamos

¹⁵⁷ Significa dizer que a ordem que Hegel estabelece na *Filosofia do direito*, a saber, a família, sociedade civil e o Estado não é uma ordem que pode ser vista no mundo real (ver Enciclopédia, § 408), mas que faz parte do raciocínio dialético hegeliano.

as relações intersubjetivas inerentes à sociedade civil parece-nos que o conceito de reconhecimento que ali subjaz sofre de uma incerteza quanto ao seu conteúdo ético. Pretendo então, nesta parte do trabalho, mostrar que Hegel encontra uma dificuldade para diferenciar o reconhecimento que ocorre no direito abstrato daquele manifestado na sociedade civil.

Na descrição da sociedade civil moderna onde o mercado, o trabalho industrializado e de massa substitui a economia de subsistência, vários problemas são apontados por Hegel, problemas estes que fundamentam uma visão bastante pessimista da sociedade, dos quais o filósofo vê quase que nenhuma saída. Neste mesmo tipo de sociedade, o reconhecimento que pode ocorrer entre os indivíduos é praticamente o mesmo que ocorre no direito abstrato. O “outro” é visto como um fim para realização de um interesse particular. É como se o “outro” fosse apenas uma coisa, pois o que importa é que através da sua contribuição no bolo das realizações da sociedade, o indivíduo egoísta possa realizar seus objetivos. Vale dizer que é meramente o produto material de seu trabalho que sustenta o reconhecimento e não os indivíduos naquilo que eles possuem como valor intrínseco. Portanto, como considerar este momento da eticidade mais permeada de substância ética que a família se em princípio voltamos para um tipo de reconhecimento presente no direito abstrato? De que maneira Hegel consegue devolver para a sociedade civil o momento ético que ela parece perder logo de início? Ou de que maneira Hegel consegue dar à sociedade civil o tanto de eticidade que ela pressupõe ter segundo o seu próprio sistema dialético?

3.2.1 – As características da Sociedade Civil.

Enquanto a família é constituída de indivíduos que são solidários e têm como fim o sustento e a felicidade de seus membros, a sociedade civil é permeada por indivíduos egoístas e supostamente independentes entre si. Hegel chama as ações independentes e egoístas dos indivíduos na sociedade civil um sistema atomístico. Segundo Fleischmann¹⁵⁸, “sistema” quer dizer que os indivíduos guardam ainda certa dependência entre si. Embora todos estão em busca da realização de seus próprios interesses, a necessidade material cria um sistema coerente de indivíduos que dependem um dos outros para atingir seus

¹⁵⁸ FLEISCHMANN, 1992, p. 208.

objetivos egoístas. Hegel chama de Estado exterior. Ainda não é o Estado preenchido de substância ética¹⁵⁹ onde existe um objetivo positivo comum. Ao contrário, na sociedade civil cada um tem seu próprio objetivo e ignora os objetivos dos outros. O “outro” é visto apenas como um meio para atingir um fim. Contudo, mesmo não existindo uma consciência – que somente ocorrerá no Estado – na busca pelos seus próprios fins “a pessoa particular se encontra essencialmente em *vinculação* com outra particularidade semelhante, de modo que cada uma apenas se faz valer e se satisfaz mediante a outra”¹⁶⁰.

Embora Hegel pareça aceitar em parte o sistema econômico capitalista, esta aceitação ocorre segundo Williams¹⁶¹ apenas porque ele vê a sociedade civil como um estado externo, fundamentado pelas necessidades. Este estado tem como princípio único a busca pelos indivíduos de seus próprios interesses. Como Hegel cinde o momento da sociedade civil com o próprio Estado¹⁶² ele pode estar de acordo com o modelo de Adam Smith de um mercado livre guiado por uma mão invisível. Contudo, ele não é nada otimista com relação às consequências do capitalismo. A pobreza e a exploração do homem pelo homem causada pelo capitalismo é uma das preocupações de Hegel neste capítulo de seu livro.

Na sociedade civil baseada no sistema das carências os seres humanos permanecem apenas aparentemente juntos. Hegel observa no parágrafo 431 da Enciclopédia que enquanto a mediação intersubjetiva da liberdade de um pelo outro une os seres humanos imanentemente, a necessidade e os desejos, ao contrário, mantém os seres humanos juntos somente externamente. Estar unido apenas na busca de seus próprios interesses é uma forma contingente e externa de ligação.

Williams¹⁶³ transcreve uma longa passagem das notas de aulas dos alunos (VPR19, 147-148)¹⁶⁴ onde Hegel diz:

¹⁵⁹ Para compreender o significado de substância ética devemos pensar que a eticidade sempre deve ser remetida ao lado efetivo das instituições e ao lado subjetivo das ações dos indivíduos.

¹⁶⁰ *Filosofia do direito*, § 182.

¹⁶¹ WILLIAMS, op. cit., p. 227

¹⁶² Hegel é o primeiro filósofo a fazer esta cisão de maneira sistemática. Pois os termos já haviam aparecido no *Emílio* de Rousseau, bem como em Kant. Segundo Kervérgan, (KERVÉRGAN, 2007, p. 170), a oposição entre burguês e cidadão já aparece nos escritos de Lema, mas é somente na *Filosofia do direito* e na *Enciclopédia* que esta distinção tem um caráter crítico (In, KERVÉRGAN, 2005, pp. 183-84).

¹⁶³ WILLIAMS, op. cit., p. 233.

Com a sociedade civil o princípio do auto-interesse é positivado. (...) A relação dos indivíduos um com os outros não é uma relação de liberdade, mas de necessidade. Como um particular, eu tenho meus próprios fins e necessidades e sou causado somente por mim mesmo. Mas eu não estou completamente isolado; eu posso satisfazer minhas necessidades somente na relação com o outro, que, (contudo) permanece impenetrável para mim. Esta relação com o outro é somente uma relação de necessidade. Eu tenho que me conformar, porque eu não posso satisfazer minhas necessidades sem a ajuda dos outros. (...).

Desde que eu possa satisfazer minhas necessidades somente através da vontade/cooperação dos outros, eu sou assim para os outros; eu devo ser o que eles querem, e devo conformar-me às suas ideias. Assim eu devo em geral me distanciar da minha própria idiossincrasia e colocar-me em conformidade e correspondência com a ideia dos outros¹⁶⁵.

Enquanto na família os indivíduos eram considerados importantes por suas virtudes inerentes a seus papéis enquanto irmão, pai ou mãe, na sociedade civil os indivíduos contam na medida em que eles contribuem e são úteis para o sistema. A sociedade civil é, portanto, organizada em torno do princípio de utilidade e exploração mútua onde o universal é o que é útil.

Nesta esfera onde cada indivíduo para suprir suas carências depende necessariamente do outro, a liberdade que se ganha é aquela da particularidade. Isto é, a liberdade está intimamente ligada com a supressão de minhas carências. Quanto mais consigo suprir minhas carências, mais me sinto livre. Mas esta não é a liberdade real. Hegel diz que na sociedade civil que

¹⁶⁴ As notas dos cursos dos alunos que constituem um amplo material para esclarecer o pensamento hegeliano não foram traduzidas na sua maior parte em nenhuma outra língua. Por isso, na medida em que este material for citado ele deve estar integrado no livro de um dos comentadores utilizado no trabalho.

¹⁶⁵ A tradução desta passagem para o português não respeita *ipsis litteris* a forma original.

a necessidade e liberdade estão em luta uma contra a outra, e uma é ligada à outra. A liberdade se torna necessidade e a necessidade se torna liberdade. O auto-interesse particular é um conteúdo, mas não um conteúdo [próprio] da liberdade. Isto não é uma liberdade verdadeira¹⁶⁶.

Assim a sociedade civil, sendo o reino da diferença onde o universal e as ações privadas arbitrárias são divididas em extremos, apresenta uma *mediação imperfeita* ou *inadequada*. A diferença significa que a sociedade civil não é uma verdadeira sociedade coesa em si mesmo, mas um agregado de membros se relacionando entre si egoisticamente. Veremos que o reino da indiferença só ocorre no Estado onde os indivíduos se relacionam entre si não mais para suprir seus próprios interesses, mas em prol de um bem comum.

É verdade que a sociedade civil é em relação à totalidade ética a etapa da *diferença*, onde os indivíduos se encontram separados uns dos outros, cada qual com seus desejos e necessidades. Em relação à universalidade abstrata da união familiar e a universalidade concreta da união política ela é aquela esfera onde o âmbito da particularidade é potencialmente desenvolvido, como o “sistema atomístico”. Contudo, é justamente na medida em que a sociedade civil é a esfera onde as diferenças entre os indivíduos e os grupos se afloram que ela requer a igualdade de liberdade que é o fundamento moderno dos direitos do homem. No âmbito da sociedade civil moderna os indivíduos não são mais caracterizados através de seus privilégios que uma ordem societária anterior lhes prescrevia, mas antes reduzidos aquilo que constitui a sua natureza concreta, isto é, o seu trabalho e as suas necessidades. Os direitos do homem liberal moderno estão ligados à existência e ao funcionamento de uma sociedade civil burguesa que se encontra separada do Estado político. Sob a ótica desta o titular dos direitos não é o cidadão, nem o sujeito moral, nem a pessoa do direito abstrato, mas o “burguês”. O homem, nesta perspectiva, é o homem *social*. É na organização moderna da produção e do livre comércio, no sistema das carências, que o indivíduo encontra sua natureza comum, isto é, um homem trabalhador que possui carências. Ele não é mais o indivíduo portador de privilégios da sociedade precedente, onde seus direitos e deveres eram independentes de suas aspirações e aptidões. O homem da sociedade civil não é mais reconhecido como um titular de direitos que estão ligados ao seu

¹⁶⁶ WILLIAMS, *apud*, p. 234.

estatuto particular, isto é seus privilégios, mas antes através do seu trabalho e suas carências¹⁶⁷.

Apesar do universal e o particular terem se separado na sociedade civil, na medida em que os indivíduos se relacionam entre si, em princípio, apenas com o propósito de suprimirem suas carências, esta separação é apenas aparente, pois eles estão reciprocamente ligados e condicionados, embora estas duas coisas não sejam evidentes. A consequência desta mediação imperfeita da sociedade civil para o “nível fenomenológico do reconhecimento”, preocupação central nesta pesquisa, é que as pessoas permanecem independentes, apesar de suas relações.

Lembramos que no direito abstrato as pessoas também guardavam suas independências nas relações uns com os outros enquanto proprietários. Mas esta independência, tanto no direito abstrato quanto na sociedade civil, vista sob o aspecto da propriedade e do trabalho, respectivamente, não é uma independência substancial genuína desejável para a eticidade. Por isso é necessário retirar da sociedade civil algum aspecto que possa salvar esta independência de sua formalidade, e por consequência o próprio reconhecimento.

Segundo Williams¹⁶⁸ o que Hegel quer fazer no momento da eticidade é retirar o individualismo metodológico e abstrato das fases precedentes e restaurar o contexto intersubjetivo e o pano de fundo social-histórico. O sistema das carências da sociedade civil burguesa se mostra deficiente para restaurar este contexto intersubjetivo e ético que é perdido no direito abstrato. Por isso Hegel deve encontrar alguma característica inerente na própria sociedade civil que seja capaz de devolver a esta a sua parte de eticidade que de cara ela parece perder.

3.2.2 – O Reconhecimento no trabalho e na propriedade

Na sociedade civil a relação dos seres humanos com o seu mundo e seus recursos sofre uma verdadeira transformação. Se na família cada membro tem o direito de exigir amor e sustento por parte dos outros membros simplesmente porque ele existe e faz parte daquela instituição, na sociedade

¹⁶⁷ Cf. KERVÉGAN, 2007, pp. 192-93.

¹⁶⁸ WILLIAMS, op. cit., p. 235.

civil, para ter o direito de subsistência é necessário trabalhar. Cada membro deve contribuir com seu esforço real e eficaz assumindo suas obrigações e responsabilidades. Segundo Fleischmann¹⁶⁹, interpretando o adendo do parágrafo 184 da *Filosofia do Direito*, este mundo onde todos devem trabalhar para prover sua própria subsistência é o mundo moderno em oposição ao mundo antigo onde existiam aqueles que trabalhavam para que apenas uma parte contemplasse e gozasse do trabalho dos outros. Sobre este prisma a sociedade de trabalhadores possui um conteúdo moral. O egoísmo da sociedade civil consegue realizar, através do trabalho, uma universalidade moral que não existia na antiguidade.

Ademais, como nota Williams¹⁷⁰, o trabalho na sociedade civil não é mais ligado com a satisfação imediata das necessidades, mas se torna abstrato, especializado e mais produtivo. Isso implica em dizer que o trabalho não é mais uma ação particular para obter uma satisfação imediata como acontecia na agricultura de subsistência, mas se torna uma “rotina universal”¹⁷¹.

Todavia, o trabalho se torna paulatinamente mais especializado e industrializado necessitando cada vez menos da mão de um só homem. Mesmo se este tipo de trabalho é mais eficiente, a relação do homem com um trabalho determinado se torna longínqua. Isso implica duas consequências: a primeira é que o homem já não representa mais o seu trabalho, portanto não é reconhecido por este, e a segunda é o excesso de produção, que causa o desemprego e o aumento da pobreza.

Se não é a sociedade civil que cria a pobreza, é ela, contudo, que amplifica sua dimensão. Em primeiro lugar, ela destrói a família e a eticidade aumentando as contingências e inseguranças nas quais os indivíduos são submetidos. Em segundo lugar o aumento de produção através de um trabalho cada vez mais especializado e eficiente causa um excedente de produção e por consequência o desemprego¹⁷². Por isso Hegel acredita que a sociedade civil tem responsabilidades e obrigações em relação a seus membros e não pode abandoná-los a sua própria sorte. “Assim, o indivíduo é tornado *filho da sociedade civil-burguesa*, a qual tem tanto reivindicações para com ele quanto ele tem direitos sobre ela”¹⁷³.

¹⁶⁹ FLEISCHMANN, op. cit., pp. 213-14.

¹⁷⁰ WILLIAMS, op. cit., p. 237.

¹⁷¹ Termos utilizados por Hegel na *Realphilosophie* de 1803/1804.

¹⁷² Cf. WILLIAMS, op. cit., pp. 241-43.

¹⁷³ *Filosofia do direito*, § 238

Hegel diz que “o direito absoluto é o direito de ter direitos”¹⁷⁴. No *Sistema da eticidade* ele diz que o “direito de ter propriedades é um direito de ter direitos”. A interpretação de Williams é que esse “direito absoluto” seria para Hegel o direito de ser reconhecido. Já nos escritos de juventude Hegel baseia o conceito de direito no reconhecimento intersubjetivo da liberdade. A liberdade é a base subjetiva e a possibilidade do direito. O direito de liberdade apresentado no mundo, na subjetividade ou nas instituições só se torna objetivo a partir do seu reconhecimento. Ora, na sociedade civil a propriedade, mas também o direito de ter trabalho e a participação aos seus recursos, é um direito dos cidadãos enquanto membros desta. Eles só podem encontrar um reconhecimento na medida em que participam de uma destas coisas. Se lhes falta esta participação, se lhes é impedido de ter acesso à propriedade, ao trabalho ou aos recursos, então eles são excluídos da sociedade civil e por consequência o reconhecimento de seus direitos fica aniquilado. Este parece consistir o limite da sociedade civil por ser a esfera que não consegue por si só resolver os problemas que são causados pela sua própria estrutura. Contudo, Hegel parece ter visto nesta estrutura alguns mecanismos desenvolvidos pela própria sociedade civil capaz de tornar as relações dos indivíduos menos formais e mais permeadas de substância ética.

3.2.3 – *Uma forma de recuperar o reconhecimento perdido no seio da sociedade civil*

A sociedade civil é a esfera da liberdade individual, o que implica em dizer o local por excelência do direito abstrato. Contudo, o sujeito da sociedade civil não é tão abstrato como aquele do direito abstrato, que era apenas reconhecido pela posse de sua propriedade¹⁷⁵, mas passa agora a ser reconhecido pelo seu trabalho, pelo seu esforço em contribuir com a fortuna de toda a sociedade. No parágrafo 209 da *Filosofia do direito* Hegel diz:

¹⁷⁴ VPR 19, 127, in WILLIAMS, p. 240.

¹⁷⁵ No parágrafo 190 da *Filosofia do direito* Hegel afirma que o tipo de necessidade e satisfação é o que diferencia o homem do animal. Sob o ponto de vista das necessidades o homem é reconhecido pela primeira vez como “homem”. Sob o ponto de vista do direito ele é reconhecido como pessoa, da moralidade como sujeito, na família, como membro desta, e na sociedade civil como burguês.

O *elemento relativo* da vinculação recíproca dos carecimentos e do trabalho para eles tem inicialmente sua *reflexão dentro de si*, em geral na personalidade infinita, no *direito* (abstrato). Mas essa esfera do relativo, enquanto *cultura*, ela mesma, que dá ao direito o *ser-aí*, enquanto é algo *universalmente reconhecido, sabido e querido* e, mediado por esse ser sabido e ser querido, tem validade e efetividade objetiva.

Nesta perspectiva o indivíduo se dá conta que o seu objetivo particular se transforma em algo mais universal do que aquele inerente à propriedade.

Na análise precedente, do ponto de vista do estado externo ou sistema das carências, o reconhecimento na sociedade civil somente poderia acontecer de maneira formal através da propriedade, da produção ou dos recursos. A pobreza gerada pelo excedente e o conseqüente desemprego expulsava os cidadãos da própria sociedade e negava-os o direito de ter direitos, ou seja, o próprio reconhecimento do direito. Para que a sociedade civil recupere a sua dimensão ética que ela pretende ter é necessário desafiar a sua mera exterioridade.

O *ethos* da sociedade civil do individualismo atomista é o problema subjacente aos problemas econômicos da superprodução e do desemprego. A proposta de Hegel é colocar restrições éticas tanto no individualismo quanto na superprodução. Não é a produção que causa a pobreza, mas antes o seu excedente. Hegel acredita que a mediação de uma instituição como a corporação é necessária para devolver à sociedade civil o seu conteúdo ético que estava perdido com o sistema das carências. O ético deve existir não somente na forma universal do Estado, mas também na forma da particularidade, isto é, na sociedade civil. Para Hegel a sociedade civil é mais que um puro mecanismo de mercado econômico, inclui igualmente a mediação de instituições éticas, isto é, a corporação e a família¹⁷⁶.

Como Williams¹⁷⁷ aponta, a maioria dos autores acredita que Hegel vê o inevitável aumento da pobreza e o “engendramento da população”¹⁷⁸ na

¹⁷⁶ WILLIAMS, op. cit., p. 250.

¹⁷⁷ *Idem*.

sociedade civil, mas não consegue achar uma solução para estes problemas. Contudo, podemos interpretar a análise de Hegel sobre a corporação como uma saída para devolver à sociedade civil o seu sentido ético que ela havia perdido no sistema das carências. A corporação é uma instituição de mediação que atenua os efeitos drásticos do individualismo atomístico nos quais os membros de uma sociedade civil são expostos.

Segundo Honneth¹⁷⁹ Hegel, percebendo os perigos drásticos que a dinâmica do mercado capitalista trazia consigo, isto é, o desemprego e a pobreza em massa, pensou em algumas hipóteses adicionais que pudessem salvar a sociedade civil enquanto esfera da eticidade. Introduziu então neste momento “um tipo de subsistema ético” que veio proporcionar um grau maior de entrosamento social e uma preocupação ao bem comum. “Sob o título de corporação, Hegel introduz no interior da sociedade civil o 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”¹⁸⁰.

Com a introdução da corporação na esfera da sociedade civil, o reconhecimento que parecia ser apenas do tipo formal como aquele do direito abstrato, parece recuperar sua força ética. Para Williams, Hegel foca dois tipos de reconhecimento na sociedade civil, o reconhecimento externo e o reconhecimento mútuo ou a honra, esta última é conferida pelo Estado e/ou corporação. O reconhecimento acordado pela sociedade civil é externo e formal e constitui o seu *ethos* atomístico que é a exploração e o egoísmo universal. Tal egoísmo e exploração são fatores que levam à superprodução. Em oposição, a honra da corporação ou do Estado não é simplesmente uma forma de reconhecimento externo e formal. Hegel acredita que ganhar o reconhecimento através do sistema de mercados está fora do alcance para uma parcela da sociedade. Ademais, mesmo se uma parcela da sociedade consegue ter o seu reconhecimento, este é, contudo, do tipo formal tal como aquele do direito abstrato. É somente através do reconhecimento da honra que é dado

¹⁷⁸ No parágrafo 244 Hegel explica o sentido de “população”: A queda de uma grande massa [de indivíduos] abaixo da medida de certo modo de subsistência, que se regula por si mesmo como o necessário para um membro da sociedade — e com isso a perda do sentimento do direito, da retidão e da honra de subsistir mediante atividade própria -, produz o engendramento da *população*, a qual, por sua vez, acarreta ao mesmo tempo uma facilidade maior de concentrar, em poucas mãos, riquezas desproporcionais.

¹⁷⁹ HONNETH, 2007, p. 139.

¹⁸⁰ *Idem*.

pela corporação que é possível ver na sociedade civil um reconhecimento permeado de substância ética. A honra é uma forma de reconhecimento diferente daquela fornecida pelo Estado externo porque os indivíduos na corporação não estão mais desintegrados e isolados como estavam no sistema das carências. A corporação cuida e protege seus membros contra as contingências, ao mesmo tempo em que lhes fornece o sentido de um objetivo comum. Hegel, portanto, consegue desta maneira devolver a substância ética que a sociedade civil parecia ter perdido inicialmente.

Quando os indivíduos ainda viviam para a família e para a agricultura existia um princípio sólido e substancial que era o enraizamento na terra e na vida familiar. Existia uma unidade, ainda natural, mas efetiva do indivíduo com seus objetos e modo de produção. Contudo, com o modo de trabalho industrial, a unidade do indivíduo com o seu trabalho é perdida. O trabalhador já não consegue se ver em um trabalho que passa a ser mecanizado e parcelado e no qual ele muitas vezes se sente alienado e explorado¹⁸¹. É esta cisão do indivíduo com o trabalho que a corporação tem o objetivo de sanar.

No parágrafo 251 da *Filosofia do direito* Hegel diz que é somente na exata medida em que as corporações conseguem superar a divisão social e o esfacelamento da atividade individual que o particular e o universal podem se reunir. O autointeresse dos indivíduos egoístas no sistema das carências é superado pela ideia de pertença a uma comunidade de iguais. Na corporação o trabalhador deixa de se sentir isolado na sociedade e se vê reconhecido pelas suas aptidões enquanto trabalhador.

No parágrafo 253 da *Filosofia do direito*, Hegel deixa claro que o membro da corporação é reconhecido sob dois aspectos: por sua qualificação enquanto trabalhador, mas também pela sua pertença a uma comunidade de trabalhadores. Como tal ele se torna “um elo da sociedade universal”.

Na corporação, a família não tem apenas seu solo estável, enquanto segurança da subsistência mediante a qualificação, [mas] tem um *patrimônio* estável (§170), porém ambos são também *reconhecidos*, de modo que o membro de uma corporação não tem necessidade de atestar, por nenhuma *prova externa* ulterior, sua capacidade e seu rendimento e sua prosperidade ordinários, [isto é] de que ele é algo. Assim também é reconhecido de que ele pertence a um todo, de que ele

¹⁸¹ LÉCRIVAIN, op. cit., p. 90.

mesmo é um elo da sociedade universal e que ele tem interesse e se esforça para um fim mais desinteressado desse todo; – ele tem, assim, em seu *estamento sua honra*.

O membro da corporação tem nesta instituição a sua honra reconhecida. Trata-se não mais de um reconhecimento formal como outrora no sistema das carências, mas antes de um tipo de reconhecimento mútuo e substancial em que cada um se vê enquanto membro de uma comunidade universal. O trabalhador através da corporação é reconhecido pelos méritos de seu trabalho, e não mais pela posse de sua propriedade ou pela pertença a uma família. O indivíduo possui mais valor dentro desta instituição profissional que dentro da família, porquanto esta primeira possui um fim mais universal.

A mediação que representa a corporação é orientada em direção ao universal. Este universal é a comunidade dos trabalhadores. A corporação representa o momento de transição e de elevação do indivíduo, do subjetivo e do contingente à racionalidade e a objetividade do universal. É nesta organização profissional que o trabalhador pode dominar a necessidade inconsciente ou cega que rege a esfera de produção. É somente através dela que o indivíduo adquire o reconhecimento de seu trabalho e de suas aptidões, ou seja, a plena consciência de seu papel social e de sua racionalidade até agora encoberta. A corporação é a segunda família do trabalhador, agora não mais natural, mas institucional e social. Ela não possui como objetivo satisfazer as carências afetivas, mas antes a assegurar os recursos e a obtenção do reconhecimento da competência profissional¹⁸².

O reconhecimento em torno da honra parece-nos, contudo, soar ingênuo nos dias de hoje. Williams¹⁸³ aponta para a seriedade deste termo em Hegel, o qual não se pode negligenciar para a boa compreensão do pensamento hegeliano. A honra é algo sério em Hegel. Mas não se trata da honra dos antigos em que o que é honrado é a pessoa e o que ela é. No mundo moderno e, por conseguinte, na sociedade civil, a honra é um conceito “mediatizado”, ou seja, é a honra por aquilo que o sujeito realiza. Para Hegel a honra “salva” a particularidade do sujeito. Através da sua ação como algo de importante e de valor universal, reconhece-se a sua contribuição para a comunidade como um todo.

¹⁸² Cf. LÉCRIVAIN, op. cit., p. 92.

¹⁸³ WILLIAMS, op. cit., p. 254.

Para a pessoa jurídica abstrata é ainda a honra da propriedade que a concede uma determinada função e estatuto social. Mas, o “ser-reconhecido” como um membro de uma corporação significa que “o membro [desta] (...) não tem necessidade de atestar a sua competência, (...) o fato de que ele é alguém (...). Desta forma, reconhece-se também que ele tem um interesse, e se esforça para promover o fim menos egoísta desse todo”¹⁸⁴. Nas anotações dos alunos¹⁸⁵ Hegel afirma que “(...) no direito abstrato o indivíduo é somente uma pessoa abstrata; na sociedade civil ao contrário o indivíduo é alguém que pertence a uma associação particular”.

O indivíduo por ele mesmo é vazio, formal, indeterminado. É somente como membro de uma corporação que ele alcança a sua substância ética. Enquanto o operário está jogado na “grande massa”¹⁸⁶ ele apenas está sujeito a uma tarefa, mas não a uma realidade de ordem ética. Hegel já havia dito na *Realphilosophie*¹⁸⁷: “(...) pela abstração do trabalho, ele (o singular) é mais mecanizado, mais estúpido, mais privado de espírito; o espiritual, esta vida realizada consciente de si, se torna um fazer vazio; a força de si consiste na riqueza de seu feito; essa força se perde”.

É preciso, portanto, que o indivíduo consiga, apesar da abstração e dilaceração de seu trabalho, enxergar além do que aquilo que a dura realidade lhe mostra. A corporação tem este papel de unir as partes de um todo e mostrar ao trabalhador que o resultado de seu esforço é importante para toda a comunidade e não somente para ele próprio. Da mesma maneira é necessário que os indivíduos se deem conta que o problema da pobreza engendrado pelo sistema capitalista da sociedade civil é um problema social e não apenas um problema individual daqueles que não conseguiram adentrar ao sistema. A sociedade civil continuará presa no âmbito de seu reconhecimento atomista, deficiente e externo se os indivíduos não conseguirem perceber que todos são concernidos pelos problemas advindos do próprio sistema e não somente aqueles que o sofrem particularmente. Esta consciência plena, os indivíduos a terão somente no Estado; contudo, o que Hegel quer mostrar é que já na sociedade civil existem maneiras de começar a mediar o individualismo atomístico desta esfera. A corporação como uma instituição de mediação constitui o momento ético dentro da própria sociedade civil.

¹⁸⁴ *Filosofia do direito*, § 254.

¹⁸⁵ VPR 19, in WILLIAMS, apud., p. 254.

¹⁸⁶ Cf. § 244 da *Filosofia do direito*.

¹⁸⁷ HEGEL, 2002, p. 73.

3.2.4 – Críticas à corporação

A crítica comumente feita a Hegel é se a corporação efetivamente consegue resolver o problema do desemprego e o seu corolário, a pobreza. Hegel diz no § 253 que “(...) na corporação, a ajuda que a pobreza recebe perde o seu caráter contingente, assim como o seu caráter de ilícito humilhante (...)”. Hegel parece acreditar que a corporação efetivamente tem um papel de extrema importância para senão eliminar, pelo menos atenuar os efeitos nocivos que a pobreza causa ao homem. Além de ajudar seus membros de forma econômica transferindo os recursos dos ricos aos pobres, ela impede a desesperança pelo não-reconhecimento quando seus membros são excluídos da sociedade, evitando assim o que Hegel chama de mentalidade de “população”.

Como a corporação pode evitar a pobreza? Na prática, ela poderia reduzir a produção de bens excedentes evitando a miséria e o desemprego os quais são consequência direta daquela. Contudo, Hegel não deixa claro como isso pode acontecer. O parágrafo 253 da *Filosofia do Direito* resolve apenas uma parte do problema: a indignidade do pobre e a sua falta de reconhecimento. Não existe uma solução para resolver os problemas práticos da eficiência da produção industrial e seus excedentes, tampouco aqueles que nem sequer estão relacionados com a economia. Se é verdade que a corporação enquanto uma instituição inserida no âmbito da vida dos trabalhadores pode trazer uma solução para o problema do indivíduo egoísta perdido na sociedade civil, que não se vê mais refletido naquela que é a sua “grande” comunidade, não podemos, no entanto, esquecer que ela é apenas uma instituição dentro de uma esfera da sociedade civil: a dos trabalhadores. E para aqueles indivíduos que não se encontram dentro de uma empresa, isto é, para aqueles que já estão ou ainda estão fora do mundo do trabalho? Como resolver o problema da pobreza, e mais particularmente, aquilo que nos interessa: o reconhecimento?

Segundo Williams é claro que a corporação não resolve aqueles problemas indubitavelmente complicados pertencentes à própria essência da sociedade civil burguesa. Todavia, para ele, isso não invalida o argumento de Hegel a respeito da necessidade da mediação de instituições éticas¹⁸⁸. O que Hegel quer com o capítulo da corporação não é fornecer conselhos ou formular uma teoria sobre como resolver na prática o problema da pobreza e do egoísmo inerente na sociedade civil burguesa, mas antes mostrar que apesar dos

¹⁸⁸ WILLIAMS, op. cit., p. 259.

indivíduos na sociedade burguesa serem essencialmente egoístas, existem maneiras institucionalizadas dentro da própria sociedade civil capaz de criar nos indivíduos a consciência para ações mais universais do que a simples busca de seus fins egoisticamente individuais. Podemos afirmar que Hegel não acredita mais no indivíduo virtuoso capaz de pensar na comunidade por si só? Fatalmente que sim. Este tipo de homem fazia parte do mundo antigo onde as vontades individuais subjetivas ainda não haviam florescido¹⁸⁹. Na sociedade civil moderna é impossível pensar este homem comunitariamente virtuoso, portanto, é indispensável que exista uma formação através das instituições. E é a sociedade civil a esfera própria a esta formação.

¹⁸⁹ No adendo do parágrafo 185 da *Filosofia do direito* Hegel diz: “O desenvolvimento autônomo da particularidade (cf. § 124 anotação) é o momento em que, nos Estados antigos, se apresenta como o irrompendo da corrupção dos costumes e o fundamento último do seu declínio. Esses Estados, em parte, construídos sobre um princípio patriarcal e religioso, em parte sobre um princípio mais espiritual, mas de uma eticidade mais simples, — em geral sobre uma intuição natural *originária* não puderam suportar dentro de si a cisão da mesma e a reflexão infinita da autoconsciência e sucumbiram a essa reflexão, tal como ela começava a se evidenciar na disposição de espírito e então na efetividade, porque faltava a seu princípio, ainda simples, a força verdadeiramente infinita, a qual reside somente naquela unidade que deixa a *oposição* da razão *separar-se até seu vigor total*, e que a dominou, mantém-se com isso nela e *conserva a unidade dentro de si* (...).

CAPÍTULO 4 – O Estado

Na *Filosofia do direito*, à luz da análise das etapas que antecedem o Estado, isto é, o direito abstrato, a moralidade, a família e a sociedade civil, o conceito de reconhecimento em Hegel ocorre nas relações entre indivíduos. Na esfera do contrato, os indivíduos, pela primeira vez, reconhecem-se enquanto seres possuidores de um bem material. A relação contratual enquanto um momento do direito abstrato é condição indispensável para o reconhecimento jurídico de um indivíduo como pessoa. Na moralidade os indivíduos reconhecem-se não mais através da posse, mas através de suas próprias ações individuais. Na família o que é reconhecido é o próprio “ser” do indivíduo. Eu reconheço o outro porque ele me vê como o “outro” dele mesmo. No amor, vimos claramente que o sujeito “reconhecedor” e o sujeito reconhecido são indivíduos que se relacionam entre si. Na sociedade civil o indivíduo é reconhecido pelo seu trabalho e pelo seu esforço em contribuir com a fortuna de toda a sociedade. Nesta perspectiva o indivíduo se dá conta que o seu objetivo particular se transforma em algo mais universal do que aquele inerente à propriedade. Sem repetir exaustivamente a maneira pela qual o reconhecimento aparece nas etapas precedentes, é importante destacar a relação intersubjetiva presente em cada momento. É sempre um indivíduo que se encontra no polo oposto como agente “reconhecedor”.

Para continuarmos com a mesma dinâmica do reconhecimento recíproco seria necessário ver no Estado o mesmo tipo de reconhecimento mútuo. Ou seja, seria necessário responder a questão: de que maneira o indivíduo é reconhecido no Estado? E quem é o sujeito “reconhecedor”? Nas etapas anteriores do direito objetivo os direitos e os deveres específicos de cada esfera expressavam um modo particular de reconhecimento recíproco. Um indivíduo possui direito porque outros indivíduos reconheceram-no como um sujeito portador deste, e tem deveres porque reconhece o outro como portador de um direito correspondente. O Estado conduz tal reconhecimento mútuo a um nível superior de tal sorte que o reconhecimento de seus membros enquanto cidadãos é a única possibilidade de efetivar o reconhecimento que havia se sucedido na sociedade civil, enquanto indivíduos livres para a realização de seus objetivos particulares. É no Estado que ocorre a forma mais complexa de reconhecimento mútuo que amplia o sentimento de pertença comum, de participação e de autoidentidade, tão caros a esfera da família, através da qual é

possível a transformação de um agregado externo em uma comunidade vital, um organismo vivo.

O presente capítulo tem a proposta de mostrar de que maneira a relação de reconhecimento permanece intersubjetiva no Estado, e, igualmente, de identificar que tipo de reconhecimento ocorre nesta etapa. O que torna os indivíduos sujeitos reconhecidos no Estado? Também, no decorrer de todo o capítulo, tentaremos mostrar o papel imprescindível do reconhecimento para que a esfera do Estado seja uma continuação lógica e possível das etapas anteriores da eticidade. Por último, permeando todo o texto, temos como objetivo mostrar que o conceito de reconhecimento, que muitos acusaram de ter sido completamente abandonado na filosofia do Hegel maduro, não somente está presente na *Filosofia do direito* como é o conceito indispensável para uma melhor compreensão do Estado hegeliano. É a partir dele que a consciência universal pode ser realizada. O “Nós” que é o espírito da comunidade é o resultado do reconhecimento mútuo entre os indivíduos.

4.1 – O conceito orgânico de Estado

Através do parágrafo 258 da *Filosofia do direito* pode-se ver claramente o tipo de relação que o indivíduo mantém com a sociedade civil, distinta daquela para com o Estado:

Se o Estado é confundido com a sociedade civil-burguesa e se sua determinação é posta na segurança e na proteção da propriedade e da liberdade pessoal, então o interesse dos singulares enquanto tais é o fim último, em vista do qual eles estão unidos, e disso se segue, igualmente, que é algo do bel-prazer ser membro do Estado. – Mas ele tem uma relação inteiramente outra com o indivíduo; visto que ele é o espírito objetivo, assim o indivíduo mesmo tem apenas objetividade, verdade e eticidade enquanto é um membro dele.

Se na sociedade civil o que está em jogo é a proteção dos interesses individuais, ou seja, a propriedade e a liberdade pessoal, no Estado, a satisfação particular do indivíduo consiste “em levar uma vida universal”. Sua

“atividade”, seu “modo de comportamento” tem apenas verdade e eticidade se “o seu ponto de partida” e o “seu fim” é o universal.

Segundo Williams é possível retirar deste parágrafo dois conceitos diferentes de totalidade: um denominado de mecanicista e o outro de organicista. O conceito mecanicista serviria para entender a estrutura do estado externo, ou seja, a sociedade civil, enquanto que o conceito organicista definiria o Estado como uma comunidade genuína¹⁹⁰.

O conceito mecanicista é aquele que Hegel entende como relação entre “o todo” e as “partes”. Segundo Williams, mesmo se os intérpretes de Hegel consideram o conceito de “todo” central para a filosofia deste, e que “todo” e “parte” seria uma das maneiras de se pensar a identidade e a diferença, eles não servem segundo o próprio Hegel para explicar o “universal vivente que se produz continuamente e é a pressuposição de sua própria produção”¹⁹¹. Ou seja, através destes conceitos (todo e parte), vida, intersubjetividade e comunidade não atingem seu fim ético. O conceito mecanicista para Hegel contém uma contradição visto que as partes de um todo permanecem sempre externas para o todo apesar de sua relação¹⁹². Assim, sob o ponto de vista mecanicista a eticidade ou o espírito objetivo constitui uma unidade que engole os indivíduos e suas diferenças. A prioridade do todo sobre as partes implica que as partes não sejam essenciais. É com este tipo de conceito que se critica a relação entre os indivíduos e o Estado na filosofia hegeliana. Contudo, este é o tipo de conceito que Hegel descarta claramente para explicar a relação dos cidadãos para com o Estado, e vice-versa¹⁹³. No parágrafo 135, adendo, da *Enciclopédia* Hegel torna claro sua visão:

A relação do todo e das partes, como relação imediata, é em geral uma relação que parece muito evidente ao entendimento reflexivo, e com a qual por esse motivo ele também frequentemente se contenta, mesmo onde de fato se trata de relações mais profundas. Assim, por exemplo, os membros e os órgãos de um corpo vivo não devem ser considerados simplesmente como suas partes, pois eles só são o que eles são, em sua unidade, e não se comporta de modo algum como indiferentes para com essa unidade.

¹⁹⁰ Cf. WILLIAMS, op. cit., p. 302.

¹⁹¹ WILLIAMS, 1997, p. 300.

¹⁹² Cf. § 136 da *Enciclopédia*.

¹⁹³ WILLIAMS, 1997, pp. 304-06.

Esses membros e órgãos só se tornam simples partes na mão de um anatomista que, no entanto, não lida mais com corpos vivos, mas com cadáveres. Com isso não foi dito que tal decomposição em geral não deveria ocorrer, mas sim que a relação exterior e mecânica do todo e das partes não basta para conhecer a vida orgânica em sua verdade. É o caso, em um grau em mais alto ainda, com a aplicação dessa relação ao espírito e figuras do mundo espiritual¹⁹⁴.

Portanto, para Hegel, se a relação do todo e das partes sob o ponto de vista mecanicista fosse aplicada para a definição de Estado teríamos por um lado os indivíduos e por outro lado o Estado sem que um não se reconhecesse no outro. Pode-se dizer que tal definição se coaduna com aquela da sociedade civil, visto que nesta os indivíduos se relacionam entre eles apenas em vista da realização de seus próprios interesses, mas não em vista de um todo universal.

O conceito mecanicista é adequado igualmente para conceituar o Estado enquanto contrato social, visto que as partes se unem em vista de uma vontade geral, que é o todo. Todavia, para Hegel, a vontade geral de Rousseau é sem dúvida uma vontade comum, mas nunca uma vontade universal. É justamente desse tipo de vontade geral rousseauiana que Hegel quer se livrar. Ele diz no § 258 que Rousseau teve o mérito de livrar o pensamento político do empirismo, “como algo do impulso da sociabilidade”, ou da “autoridade divina”, mas não conseguiu elaborar a noção da razão. Segundo Hegel, em Rousseau a vontade dos indivíduos e a vontade geral somente estão reunidas graças ao contrato social¹⁹⁵. Mas, na noção de contrato é ainda o arbitrário que prevalece. Ou seja, o valor do próprio contrato existe apenas para aqueles que reconhecem explicitamente sua autoridade, o que vale dizer que ele ainda não tem o caráter universal. Para que a vontade geral possa se tornar o conjunto da vontade de todos os indivíduos é necessário uma força externa, tal como o autointeresse, que convence todos os indivíduos neste acordo. Contudo, se

¹⁹⁴ HEGEL, *Enciclopédia*, 1995.

¹⁹⁵ Na concepção de Rousseau o contrato social é realizado entre o soberano e o “arquiteto constitucional” isto é, o legislador. A aceitação do soberano das proposições deste arquiteto constitucional transforma a decisão do soberano em uma assembleia de cidadãos de pleno direito. É através destes dois atos que a vontade jurídica é válida, isto é, a vontade geral começa temporalmente em um povo determinado. (Cf. SIEP, *Revue Germanique Internationale* 15/2001, p. 181).

alguns não conseguem ver seu autointeresse espelhado na vontade geral, então eles não aprovarão o acordo. Por isso esta vontade geral não é a vontade real hegeliana. O seu elemento arbitrário torna o Estado algo efêmero¹⁹⁶.

Para Hegel, os filósofos da teoria do contrato cometem um grande erro quando estendem a relação contratual do direito privado à relação política. A transposição de tal teoria confunde a real noção de Estado. A ideia de contrato para Hegel é a afirmação do direito moderno da pessoa – cuja propriedade é o pilar – e a maneira de definir o quadro jurídico das relações contratuais necessário à sociedade civil e ao Estado. É na esfera do contrato que ocorre o primeiro momento do reconhecimento mútuo das vontades. A relação jurídica contratual, enquanto momento do direito abstrato e também do direito objetivo, na sociedade civil, supõe como condição indispensável o reconhecimento jurídico da pessoa. A presença de uma ordem jurídica é o resultado das relações entre pessoas que se reconhecem mutuamente como proprietários através de seus livres consentimentos. Por isso o contrato é essencial para a fundamentação do direito privado moderno. Contudo, ele é insuficiente para a fundamentação do Estado, visto que o reconhecimento mútuo entre os indivíduos como pessoas livres permanece sobre a ótica da propriedade¹⁹⁷.

Para Hegel existe a diferença entre ser a parte de um todo e ser um membro de um organismo. Na primeira, a unidade de um todo é indiferente das partes, que permanecem mais ou menos o que elas são se isoladas do todo. No organismo, a unidade é a vida de seus membros. Uma mão cortada de um corpo deixa de ser uma mão. Ela só pode ser uma mão como parte de uma unidade ideal¹⁹⁸.

¹⁹⁶ Cf. FLEISCHMANN, 1992, p. 259. Uma interpretação feita por Cassirer (CASSIRER, 1987, p. 42-44) torna, em certo sentido, a teoria do Estado de Rousseau bem mais próxima da concepção hegeliana. Para o autor a leitura comumente feita de que o contrato social de Rousseau seria uma teoria atomística e mecanicista segundo o qual a vontade comum do Estado seria um simples agregado resultante da reunião das vontades individuais é deficiente. Para Cassirer, Rousseau não interpreta o Estado como uma simples associação de indivíduos, mas antes, Estado e indivíduos são chamados a viver juntos em um todo indissociável. O Estado não é uma justaposição empírica de desejos, “mas a única forma que convém à vontade enquanto vontade ética em geral, a única instituição onde pode se efetuar a passagem do simples arbítrio à vontade”.

¹⁹⁷ Cf. EYSSIDIEUX-VAISSERMANN, *Hegel penseur du droit*, p. 60.

¹⁹⁸ Cf. WILLIAMS, op. cit., p. 316.

As relações do tipo mecanicista são aquelas presentes na sociedade civil como um estado externo. Os indivíduos se relacionam entre si em busca da satisfação de seus próprios interesses, e apesar destas imprescindíveis relações, eles permanecem separados. Esta é ao menos a visão geral que os membros da sociedade civil possuem enquanto pertencentes a esta. A cegueira quanto à interdependência necessária que existe entre os indivíduos na sociedade civil só é amenizada na instituição ética da corporação e demais estruturas coletivas e comunitárias, como as instituições administrativas, judiciárias, educativas etc. Contudo, cada uma destas organizações visa em primeiro lugar o interesse particular dos membros que a compõe. O interesse pela coletividade só atinge a universalidade no Estado, onde ocorre a superação do ponto de vista particular.

É somente no Estado que seus membros se veem necessariamente pertencentes a um todo. Não que o Estado passe a ser uma esfera subsequente cronologicamente à sociedade civil e que esta última deixe de existir. Da mesma forma que a instituição da família não desaparece quando o indivíduo a “nega” para conduzir-se à sociedade civil, na sua passagem para o Estado ele continua ligado à sociedade civil¹⁹⁹. O que muda essencialmente é a maneira como ele passa a enxergar as suas relações. A relação com os outros que antes era de puro autointeresse passa a ser absoluta. Isto é, por um lado os indivíduos se dão conta do caráter interdependente de suas relações, e por outro lado, do caráter absoluto da relação entre indivíduo e comunidade. Se na sociedade civil a pertença a um grupo era puramente contingente, por exemplo, na escolha de uma profissão, no Estado ela é necessária na medida em que o indivíduo não pode abrir mão desta relação ética²⁰⁰.

O Estado é a efetividade que se torna eticidade, em oposição à sociedade civil burguesa que era apenas uma simples possibilidade formal. Ou seja, ele é o apogeu da organização da vida social e política de um povo. Todo povo em um momento dado de sua história tem que chegar nesta configuração. Para Hegel os dados sociais da modernidade permitem a realização da ideia de Estado. Os povos reunidos que ainda não chegaram nesta ideia vivem fora

¹⁹⁹ Quando o indivíduo abandona a família e conduz-se à sociedade civil, ele nega a primeira. Esta negação não ocorre na sua dimensão física, pois o indivíduo funda outra família, mas antes na sua dimensão absoluta enquanto uma relação que o ligava a um grupo no qual ele nasceu. Ora, quando o indivíduo entra na sociedade civil, de lá ele não sai mais, mesmo quando ele se torna um membro do Estado (cf. ROSENZWEIG, 2008, p. 309).

²⁰⁰ Cf. ROSENZWEIG, 2008, pp. 310-11.

deste tempo. Não acompanharam o espírito que já encarnou na história presente.

A definição do Estado enquanto organismo é a vontade efetiva, consciente de seus membros que eles fazem parte de um todo universal. E o critério do reconhecimento que havia sido encontrado em todas as fases precedentes torna-se neste momento efetivamente realizado, visto que o Estado não existe sem a adesão voluntária e consciente da parte de todos os seus membros. Neste momento, não apenas alguns entram no acordo, mas todos. Se o Estado é a figura mais alta da organização social e a superação desta na forma de uma existência política, é precisamente porque o reconhecimento toma aqui o aspecto da universalidade, porque este reconhecimento é o conhecimento refletido de seus fins, a efetivação da liberdade. O Estado não é somente a expressão da vontade geral, mas ele é, sobretudo, a realização prática de um saber, ou seja, de uma ciência²⁰¹.

4.2 – A conexão entre direitos e deveres

Para Hegel “o que é um direito é também um dever, e o que é um dever é também um direito”²⁰². Em diferentes parágrafos Hegel vai insistir no conteúdo desta frase. Na *Filosofia do direito* Hegel evoca este princípio no parágrafo 155:

Nessa identidade da vontade universal e da vontade particular, *obrigação e direito*, com isso, unem-se em um, e o homem, mediante o ético, tem direitos na medida em que ele tem obrigações e obrigações na medida em que ele tem direitos. No direito abstrato, eu tenho o direito e o outro a obrigação relativa ao mesmo, – na moralidade, o direito do meu saber e de meu querer próprios, assim como de meu bem-estar, *devem* apenas ser unidos e ser objetivos com as obrigações.

E o repete no corpo do parágrafo 261:

²⁰¹ Cf. LÉCRIVAIN, 2001, p. 96.

²⁰² Enciclopédia, § 486.

O Estado, enquanto elemento ético, enquanto compenetração do substancial e do particular implica que minha obrigatoriedade frente ao substancial seja, ao mesmo tempo, o ser-aí de minha liberdade particular, isto é, que nele a obrigação e o direito estão reunidos em uma e mesma vinculação.

Se nas relações inerentes ao direito abstrato, o indivíduo vê facilmente a correspondência de seu direito com a obrigação do outro que se encontra comprometido no mesmo contrato, no Estado a correspondência entre direito e dever se torna menos evidente e por isso mesmo de maior dificuldade para os indivíduos. A relação de direito e deveres no Estado não é mais aquela relacionada a uma troca material correspondente. Se o indivíduo paga ao Estado 1.000 reais correspondentes aos seus impostos, ele não pode esperar o retorno desta mesma soma como um direito a ser suprido por este. A relação não é mais de ordem material, mas de princípio. O que está em jogo é a renúncia de uma liberdade arbitrária – que não será em nenhum momento diminuída – à submissão a uma obrigação que é reconhecida pelo indivíduo como correspondente aos seus direitos²⁰³. Hegel diz, que

o indivíduo precisa encontrar, no cumprimento de sua obrigação, ao mesmo tempo, de algum modo, seu interesse próprio, sua satisfação ou seu proveito e, por sua relação no Estado, resulta um direito para ele, pelo qual a coisa universal torna-se *sua própria Coisa particular*²⁰⁴.

Para que o indivíduo não veja na sua obrigação para com o Estado um fardo é necessário que ele se veja como um sujeito plenamente reconhecido por este. O reconhecimento recíproco é o princípio de base da conexão orgânica entre direitos e deveres. Hegel deixa bem claro no final do adendo do § 261 que o indivíduo burguês da sociedade civil encontra proteção de sua pessoa e de sua propriedade apenas como cidadão do Estado. Quem leva em consideração o valor da sua pessoa e de seus bens, “seu bem-estar particular” e a “satisfação de sua essência substancial”, e que, portanto, o respeita enquanto

²⁰³ Cf. FLEISCHMANN, op. cit., p. 267.

²⁰⁴ HEGEL, Filosofia do direito, § 261.

indivíduo plenamente livre é o Estado. É por isso que “a identidade do direito e do dever é uma das condições mais importantes e contém a força interna dos Estados”. Assim é no Estado que o indivíduo se vê plenamente reconhecido porque se dá conta que é somente este que assegura a realização do seu bem-estar e da sua plena liberdade.

Hegel compara a relação de direitos e deveres na família com a do Estado. Os pais têm o dever de formar a criança para viver em sociedade, o dever de protegê-la e assisti-la, ao mesmo tempo em que os filhos lhe devem obediência. Essa é a essência da simetria entre direitos e deveres no Estado: os membros do Estado cumprem as exigências do príncipe para que este lhes proteja em vista do desenvolvimento de sua liberdade e satisfação pessoal.

Segundo Williams²⁰⁵ a reciprocidade entre deveres e direito é mais uma especificação do reconhecimento mútuo. Na análise de Bosanquet²⁰⁶ Williams justifica sua afirmação:

Os direitos, observa Bosanquet, exigem reconhecimento porque eles são funções e exigências de uma posição social dentro de um todo organizado e interdependente e que é ao mesmo tempo instrumental, não somente para o bem-estar individual, mas também para o bem-estar do todo. Direitos então são exigências de um todo articulado em suas partes ou membros. O médium através do qual estas exigências por direitos são mediadas e chegam até nós é o reconhecimento que direitos e deveres são correlativos.

Reconhecendo o direito de cada um, não reconhecemos apenas o outro como indivíduo, mas também um sistema de direitos como um princípio universal. Assim como os direitos dos outros correspondem à minhas obrigações, o dever em geral designa uma relação para alguma coisa eticamente substancial. Se há o reconhecimento do direito de propriedade, este direito à propriedade é substancial e como tal o indivíduo limita sua liberdade para não infringir o direito privado, como também para não infringir um direito universal de propriedade. Hegel concebe a relação não somente entre indivíduos, mas entre indivíduos e Estado como um dever recíproco. A

²⁰⁵ WILLIAMS, op. cit., p. 325.

²⁰⁶ BOSANQUET *apud* WILLIAMS, op. cit., p. 261.

vontade universal do Estado, ou *Anerkanntsein* é substancial em relação a seus indivíduos; o Estado fornece direitos que protegem e assegura a liberdade dos indivíduos e o seu bem-estar, reciprocamente, os indivíduos têm obrigações para com o Estado. O Estado dispõe assim de um direito de reconhecimento que ele impõe, pois se assim não o fizer, o sistema de direitos e deveres é abalado, mas os indivíduos, por sua vez, têm consciência da justiça de tal exigência. O reconhecimento recíproco é suposto ter o seu fim em um “Nós” orgânico, que não é uma concepção natural, mas antes uma concepção intersubjetiva, ética e política²⁰⁷.

4.3 – O problema da diferença religiosa como um exemplo de dessimetria entre o dever e o direito

Se a tese de que o Estado repousa sobre o princípio do reconhecimento mútuo, no qual a reciprocidade entre deveres e direitos é seu corolário, é sustentável, então teríamos que afirmar que Hegel não faz nenhuma exceção quanto ao cumprimento dos deveres pela parte dos cidadãos, tampouco da concessão de direitos pela parte do Estado. Cidadãos e Estado estão ligados reciprocamente em seus direitos e deveres, assim como os filhos e os pais são ligados na esfera da família. Cada um deve cumprir a sua parte a fim de que o sistema de direitos e deveres não seja abalado. Ocorre que a discussão hegeliana a respeito da tolerância religiosa parece modificar a maneira como poderíamos discorrer sobre uma aparente reciprocidade entre deveres e direitos constitutivos do caráter orgânico do Estado.

A partir da lógica da interpretação da reciprocidade contida na parte final do parágrafo 486 da Enciclopédia, segundo a qual Hegel afirma que “o que vale de maneira essencial é que aqueles que não possuem direitos não possuem deveres, e reciprocamente”, poderíamos afirmar que aqueles que não cumprem seus deveres para com o Estado não teriam a proteção deste, e, por conseguinte, nenhum direito garantido. Contudo, Hegel, nos exemplos que traz na nota de rodapé do parágrafo 270 da *Filosofia do direito*, parece adotar uma posição bastante diferente. Hegel cita a seita dos quacres e anabatistas como exemplos de membros do Estado que desrespeitam um dos deveres prementes deste: a sua defesa. E afirma que nem por isso devem ser excluídos da proteção

²⁰⁷ WILLIAMS, op. cit., pp. 325- 26.

do Estado. Para Hegel mesmo se estas seitas, que possuem como um de seus fundamentos o pacifismo, não reconhecem o dever para com o Estado de defesa do território, este último deve praticar a tolerância frente a esses membros. O Estado é um organismo ético e não natural e por isso sua relação com seus membros não deve ser aquela do tipo “olho por olho, dente por dente”, mas sim de tolerância²⁰⁸.

Outro exemplo dado pelo próprio Hegel é a situação dos judeus que não se reconhecem como membros de um Estado cristão. Ora, para Hegel a religião é a essência espiritual do Estado, e tal religião é o cristianismo²⁰⁹. Mas, se os judeus não reconhecem este Estado, poder-se-ia privá-los de seus direitos? Para Hegel o fundamento²¹⁰ do Estado é a realização da liberdade, e nela inclui-se a liberdade de culto. Mesmo se o Estado tem uma base religiosa, Hegel quer defender uma pluralidade de cultos e não limitá-lo apenas na fé cristã. Por isso, negar aos judeus o reconhecimento de seus direitos enquanto membros do Estado seria trair o próprio princípio de liberdade inerente ao Estado²¹¹.

²⁰⁸ Cf. WILLIAMS, op. cit., p. 331.

²⁰⁹ Hegel sempre se declarou cristão, e esforçou-se para mostrar que suas teses não eram incompatíveis com a existência de uma fé religiosa. O cristianismo possui como conteúdo a liberdade e o valor infinito do indivíduo. Nisto consiste a sua verdade. Por isso um Estado que não seja cristão no seu fundamento não será um Estado de liberdade (cf. WEIL, op. cit., pp. 47-48). É o fundamento cristão que é imprescindível para a realização de um Estado real, mas nem por isso o Estado permanece subordinado à religião. Para o filósofo é o Estado que consegue resolver os problemas insolúveis da teologia. No seio da história Deus é posto ou como uma vontade individual tirânica (Deus dos Hebreus), ou como uma bondade universal incapaz de resolver os problemas do mal. O Estado é a primeira formação na história que pode realizar a bondade para com seus membros ao mesmo tempo em que é eficaz para afrontar um mundo que permanece a preza do bem e do mal (cf. FLEISHMANN, op. cit., p. 276).

²¹⁰ É importante conceituar o que Hegel entende como fundamento. Na filosofia da História Hegel diz: “Princípio, como também fundamento e lei, é algo de interior que, como tal, mesmo que nele seja verdadeiro, não o é completamente. Fins, fundamentos, etc. estão em nossos pensamentos, em nossas intenções, mas não na realidade ainda. O que é em si é uma possibilidade, uma capacidade, que de seu interior ainda não atingiu a existência. Tem que advir um segundo momento para se realizar, e esse momento é a atividade, a realização, cujo princípio é a vontade, a própria atividade humana. Apenas por meio desta atividade é que esse conceito e as suas próprias determinações serão concretizadas, pois eles não vigoram diretamente por si mesmos. (HEGEL, *Filosofia da História*, 2008, p. 27).

²¹¹ Cf. WILLIAMS, op. cit., p. 332.

O Estado é o juiz das ações da igreja e não o contrário, pois somente ele age em plena consciência do seu papel de organizador e provedor da liberdade no mundo. Ele é cristão porque realiza na terra o que constitui o conteúdo da religião sob a forma da representação e no modo de sentimento. O sentimento religioso que repousa sobre o valor infinito do indivíduo é realizado no Estado através da liberdade suprema de todos os indivíduos. Assim, mesmo se seu fundamento é o sentimento e a moral cristã, o Estado deve separar o que é profano e o que é religioso para que a realização deste sentimento inerente à igreja possa se efetivar²¹².

O reconhecimento dos judeus enquanto membros do Estado com direitos iguais a todos os outros membros, está igualmente relacionado com o seu reconhecimento enquanto homens. Hegel deixa claro que a concessão de direitos civis desperta em seus detentores o sentimento de uma pertença a uma comunidade. Reconhecendo os judeus através da concessão de seus direitos civis, proteção e garantia de suas liberdades, o Estado declara que ele conta como pessoa. Desta maneira o Estado lhes acorda um senso de valor e de significação que desperta seu interesse pelo Estado. Interesse esse que agora já não é mais de cunho privado, mas universal. Para Hegel este sentimento de pertença ao todo, o sentir-se em casa, estabelecido através do reconhecimento do Estado, não é uma forma escondida, mas verdadeiramente pluralista e inclusiva. Note que para Hegel a tolerância e a inclusão não significam a supressão da diferença, mas antes a preservação desta na totalidade do reconhecimento constitutivo do organismo espiritual-ético. O Estado de Hegel, reconhecendo a humanidade dos judeus, não os afirma simplesmente na sua identidade abstrata e anônima com o todo, mas também como co-iguais aos outros em suas diferenças²¹³.

Por outro lado, Hegel observa que se o Estado recusasse o reconhecimento aos judeus, ele contradiria seu próprio princípio fundamental como uma instituição plenamente ética. Se ele nega os direitos civis aos judeus, ele contribui ainda mais para que estes se isolem e se separem do todo; ora, sabe-se que é justamente este isolamento a crítica que o Estado faz aos judeus. A negação destes direitos demonstraria uma dependência do Estado a fundamentos e interesses religiosos paroquiais, e interesses antissemitas. O Estado então teria esquecido e desconhecido o que ele pretende ser, isto é, uma

²¹² Cf. WEIL, op. cit., pp. 49-50.

²¹³ Cf. WILLIAMS, op. cit., p. 333.

instituição independente e objetiva para a realização da liberdade e particularidade.

4.4 – O espírito de um povo como elemento indispensável da constituição

A existência determinada (*Dasein*) do direito e liberdade dependem necessariamente do reconhecimento, isto é, o reconhecimento geral dos indivíduos como constituintes de um povo. As maneiras específicas que um povo possui para se reconhecer mutuamente e de se reconhecer em suas leis e suas instituições constituem seu espírito comum, o espírito de suas leis, isto é, sua constituição²¹⁴. Diz Hegel no § 274 da *Filosofia do direito*:

(...) o Estado, enquanto espírito de um povo, igualmente é a lei compenetrando todas as suas relações, os costumes e a consciência de seus indivíduos, assim a constituição de um povo determinado depende, em geral, do modo e da cultura da autoconsciência do mesmo; nessa reside sua liberdade subjetiva, e com isso a efetividade da constituição.

Fica claro no presente parágrafo que para Hegel a constituição de um Estado é a expressão da cultura de seu povo, de seus próprios costumes e do seu estado histórico. Isto é, a revelação do nível de consciência ao qual um povo chegou. A constituição não pode ultrapassar o nível intelectual, ou racional do próprio povo que vive suas leis, pois desta maneira suas leis lhe seriam incompreensíveis. Para Hegel “cada povo tem a constituição que lhe convém e que lhe é adaptada”²¹⁵. E se esta confirma os direitos e liberdade dos indivíduos é por que esses têm consciência de seus próprios direitos e liberdade. Não se pode tornar um povo livre através da força ou de uma convenção como desejava Rousseau, tampouco ensinar o povo a ser político. Para Hegel a evolução da liberdade pessoal dos indivíduos ocorre através da tomada de consciência dos próprios indivíduos que agem sobre a consciência dos outros até que esta chegue como uma consciência da grande massa. Assim,

²¹⁴ Cf. WILLIAMS, op. cit., p. 320.

²¹⁵ HEGEL, *Filosofia do direito*, § 274, adendo.

a constituição é apenas a formalização de algo que já existe no espírito do povo.

Segundo Hegel, “nada se realizou sem o interesse e a atividade daqueles que participaram”. O Estado é o resultado da ação e da vontade livre dos homens de se unirem em torno de um universal ético. Esta ação é para Hegel composta de dois momentos: a ideia e a paixão. E ambas intervêm no Estado. “O centro concreto de ambos é a liberdade moral no Estado”. A “paixão é o lado subjetivo, formal, da energia, da vontade e da atividade, no qual o conteúdo ou o objetivo ainda permanecem indeterminados”. “O Estado é bem organizado e vigoroso quando seus fins gerais se conjugam ao interesse particular dos cidadãos; um encontra no outro a sua satisfação e a sua concretização”. “Porém, o Estado necessita de muitos eventos, invenções de organizações apropriadas, acompanhadas de longas batalhas do intelecto, até que ele traga à consciência o que lhe é próprio”. “Essa imensa quantidade de vontade, interesse e atividade constitui os instrumentos e os meios do espírito universal para realizar o seu objetivo; para trazê-lo até a consciência e para concretizá-lo”²¹⁶.

O fim do Estado é a necessária liberdade, apreendida e interiorizada na esfera política sob um duplo aspecto: por um lado, o aspecto objetivo que corresponde às instituições públicas, incluindo-se a própria constituição, e por outro lado o elemento subjetivo que diz respeito às ações dos homens. Este segundo elemento, constituindo o espírito do povo, é o próprio conteúdo da constituição. À luz das citações do parágrafo anterior, Hegel, na *Filosofia da história*, deixa claro que as realizações dos homens no mundo constituem os meios e os instrumentos segundo os quais o Estado pode se realizar.

O Estado nasce da vontade dos indivíduos em alcançar sua liberdade. Para tanto, os indivíduos se organizam e criam instituições públicas (como por exemplos, os partidos políticos) capazes de lhes conduzir a uma vida voltado para o interesse público, afastando-os assim da perspectiva puramente privada. Na organização de seus interesses em prol do universal, os indivíduos tornam possível a identidade entre a liberdade privada e a liberdade substancial. O Estado moderno é para Hegel o momento da história em que os homens se esforçam e agem nesse sentido. Por isso para Hegel a origem do Estado não pode advir das teorias políticas, que deduziram abstratamente a formação deste

²¹⁶ HEGEL, *Filosofia da História*, pp. 28-29 (referência de todas as citações deste parágrafo).

sem levar em conta a evolução histórica²¹⁷, mas sim da vontade dos próprios indivíduos.

Hegel, no início da *Filosofia do direito*, no parágrafo 3º, introduz as ideias fundamentais a respeito da constituição do direito positivo e mostra em que sua teoria distingue daquela do direito positivo de seus adversários. Seguindo o ponto de vista de Montesquieu, para Hegel a lei positiva é fruto também da evolução histórica concreta de um povo. Contudo, a gênese histórica concreta não é isoladamente suficiente para justificar o ponto de vista filosófico, que necessita igualmente de uma gênese essencial que vai além do fenômeno histórico. A essência reside no fim ou na noção de liberdade. O que vale dizer que as noções de um sistema jurídico só fornecem a ideia de uma verdadeira ciência do direito se suas noções abstratas empíricas são confrontadas com a noção verdadeira da filosofia que nada mais é do que o conceito de liberdade.

Nas palavras de Hegel: No que concerne o elemento histórico do direito positivo, mencionado inicialmente no parágrafo, *Montesquieu* indicou a consideração histórica verdadeira, o ponto de vista autenticamente filosófico, de examinar a legislação em geral e suas determinações particulares, não de maneira isolada e abstrata, porém como momento dependente de *uma* totalidade, em conexão com todas as suas determinações particulares, que constituem o caráter de uma nação e de uma época; é nessa conexão que recebem sua verdadeira significação, assim como sua justificação. – Examinar, tais como *aparecem no tempo*, a emergência e o desenvolvimento das determinações jurídicas – essa tarefa *puramente histórica* tem seu mérito e sua apreciação em sua própria esfera, assim como o conhecimento de sua consequência inteligível, que procede de sua comparação com as relações do direito já ali presentes, mas ela se situa fora de toda relação com o exame filosófico, na medida em que, com efeito, o desenvolvimento a partir das razões históricas não se confunde com o desenvolvimento a partir do conceito e que a explicação e a justificação históricas não alcançam a significação de uma justificação *válida em e para si*²¹⁸.

²¹⁷ Cf. FLEISCHMANN, op. cit., p. 269.

²¹⁸ HEGEL, *Filosofia do Direito*, § 3.

A tese hegeliana de uma constituição como expressão do espírito do povo afasta qualquer possibilidade de um código realizado a partir de um contrato estabelecido entre o monarca e seus súditos. A constituição deve ser pensada como se produzindo a partir dela mesma de maneira atemporal²¹⁹. O começo temporal não é o ato de um arquiteto constitucional, tampouco um ato de aceitação do povo, mas antes o desenvolvimento histórico da compreensão do direito de um povo. Isto é o espírito do povo. Contudo, para Hegel, este desenvolvimento histórico se encontra em um determinado estágio no qual é preciso que os costumes jurídicos, que são primeiramente apenas exercidos da maneira como nos mostra o direito abstrato, sejam codificados e declarados em textos e leis explícitas, ou seja, um texto constitucional²²⁰.

Este texto constitucional não é, portanto, uma codificação criada pelas mãos de legisladores, mas uma formulação consciente de constituições jurídicas já presentes. Por isso para Hegel a questão de saber quem deve fazer a constituição é sem nenhuma importância.

A constituição que é a alma do corpo estatal é a instituição na qual o Estado reconhece a legitimidade dos interesses privados organizados. As instituições da sociedade civil são constituídas apenas para lutar contra a sociedade cruel, enquanto o Estado é o conjunto que reconhece e incorpora nele toda a iniciativa dos indivíduos razoáveis para defender e realizar sua liberdade. O Estado é assim não uma negação das organizações livres que ocorrem na sociedade civil, mas, ao contrário, uma super organização no espírito livre das estruturas desta última²²¹.

No parágrafo 211, Hegel afirma que o “direito é posto em seu ser aí objetivo, isto é, determinado para a consciência pelo pensamento e conhecido como o que é direito e como o que vale” através da lei, que é o direito positivo. Ou seja, os elementos históricos de um povo fornecem o conteúdo das leis de uma determinada sociedade, mas, a forma da lei, que significa o reconhecimento geral desta lei, é o que lhe confere validade. Assim, a positividade da lei reside no reconhecimento geral e não no seu conteúdo. É a

²¹⁹ Entendo que Siep utiliza o termo “atemporal” para indicar que uma constituição segundo Hegel não é apenas uma determinada constituição realizada em um tempo preciso, como por exemplo, a constituição brasileira de 1988, mas o resultado de todo o processo histórico de tomada de consciência de um povo.

²²⁰ Cf. SIEP, *In Revue Germanique Internationale* 15/2001, p. 181.

²²¹ FLEISCHMANN, op. cit., p. 269.

forma que lhe traz validade e não o “seu valor moral”. É importante enfatizar que para Hegel a lei deve ser perfeita ao menos na sua forma, apesar de nem sempre ser em seu conteúdo. Isso significa que se a lei não é perfeita ao menos a justiça que ela confere é dirigida a todos, e não apenas a alguns. É nisso que se encontra o caráter justo da constituição e não no seu conteúdo histórico. O que significa dizer que é apenas através da lei que o direito de um indivíduo é universalmente reconhecido. A propriedade que antes era apenas reconhecida entre dois indivíduos é, no Estado, reconhecida na lei. É somente através da lei de um Estado que algo que outrora era contingente, como a propriedade, se torna objetivo e universalmente reconhecido. Enquanto os indivíduos possuem apenas relações provisórias entre si, o reconhecimento é somente entre dois indivíduos, e, portanto, contingente. Na lei, o reconhecimento é universal e necessário através da formalidade.

4.5 – O reconhecimento como uma resposta à questão sobre a natureza e a possibilidade da liberdade.

Para Pippin²²² afirmar que em Hegel um verdadeiro indivíduo é um sujeito livre e que as relações de reconhecimento funcionam de uma maneira complexa enquanto condição dessa possibilidade desencadearia a seguinte questão filosófica: por que Hegel pensa que um sujeito não pode ser livre independentemente de outro sujeito, e ainda de maneira mais específica, por que Hegel pensa que os sujeitos não podem ser livres sem ser reconhecidos de alguma maneira pelos outros? O que tal reconhecimento implica? Eu não posso ser livre sem que o outro me perceba, reconheça-me, assista-me, estime-me ou exprima-me sua solidariedade? Será que o status social de um indivíduo não é um fato já realizado independentemente do reconhecimento? Não seria uma compreensão às avessas pensar que alguém dispõe de tal status porque ele é reconhecido?

Para tentarmos dar uma resposta plausível a todas estas perguntas focalizaremos o conceito de liberdade hegeliano. Para Hegel a liberdade não se define através do ato livre sem empecilhos. A liberdade plena não é o livre arbítrio segundo o qual o indivíduo decide sob suas ações sem a interferência

²²² As reflexões que seguem abaixo estão expostas a partir da página 186 do livro “*Hegel’s Practical Philosophy*”, 2008.

de nenhuma influência externa. Dizer que somos livres na medida em que possamos fazer tudo desde que não infrinjamos a liberdade do outro é para Hegel falar apenas de um tipo de liberdade, mas não da verdadeira liberdade, ou seja, a vontade livre:

Quando se ouve dizer que a liberdade em geral é o fato de *poder fazer o que se quer*, tal representação apenas pode ser tomada por uma falta total de cultura de pensamento, na qual não se encontra ainda nenhum pressentimento do que é a vontade livre em si e para si, o direito, a eticidade etc.²²³

Para Hegel não podemos fazer abstração do meio em que vivemos: da nossa cultura, das nossas heranças e de nossa pertença a um grupo. Seria insano pensar em um tipo de liberdade purificada de todas estas relações externas. O indivíduo é o que ele é porque de certa forma se constrói, desde o seu nascimento, através das influências externas, desde as mais próximas até as mais longínquas. A partir destas afirmações como definir os atos dos indivíduos como sendo realizações que satisfazem seus próprios projetos e que podem ser pensados como sendo seus atos? Como fazer para estabelecer uma ligação entre seus projetos e ele mesmo de maneira que sejam absolutamente seus, e que por consequência sejam exemplos de liberdade? Segundo Pippin, se abandonamos a concepção voluntarista segundo a qual o ato livre é aquele engajado sem nenhuma relação causal, ou “a preocupação moderna do compatibilismo”, na qual a preocupação com as influências externas não é uma forma diferente de liberdade, mas a ausência completa desta, a resposta às perguntas acima se revela impossível.

A solução para tal problema segundo Hegel é definir a liberdade pela natureza da relação do sujeito consigo mesmo e com o outro na forma do reconhecimento. Para o filósofo o meu estado de relação com o outro e comigo mesmo é uma relação racional e por consequência universal. Sendo, portanto, uma relação racional e universal, ela é livre. Dizer que a relação é livre significa assim que ela é o produto da razão e não o resultado de interferências externas tais como os desejos contingentes e as pressões sociais de toda sorte. Hegel deve mostrar, e ele o faz segundo Pippin, que o indivíduo age livremente na medida em que ele pode se identificar com as suas atividades e com seus projetos e que estes são vividos como sendo absolutamente seus e não o

²²³ *Filosofia do direito*, § 15.

produto de uma alienação. Afirmar isto para Hegel significa dizer que as capacidades de ação dos indivíduos constituintes de sua liberdade são originadas através das interações sociais e dos engajamentos mútuos entre os sujeitos, desenvolvidos no decorrer dos tempos no seio de uma comunidade social. Hegel se inspira claramente em Fichte para quem o desenvolvimento da relação que o indivíduo possui com seus próprios interesses e desejos, físicos ou não, se torna diferente quando ele é impedido e desafiado pelo outro na satisfação de tais desejos. O desafio do outro transforma a relação que o sujeito possuía com seus atos, que inicialmente era apenas a afirmação de seus próprios desejos, mas que inevitavelmente a partir do desafio externo deve levar em conta o outro para a perseguição e a realização dos seus próprios desejos²²⁴.

Fichte afirma:

O conceito de individualidade é um conceito recíproco e somente pode existir em um ser racional se ele for apresentado como realizado completamente por outro ser racional. Ele não é nunca meu, ou antes, ele é meu e dele, meu e dele é um conceito no qual duas consciências são unificadas em uma só²²⁵.

Para Fichte o conceito de individualidade conduz a um estado de coerção mutuamente aceita que justificaria restrições recíprocas “negativas à liberdade”. Hegel segue, segundo Pippin, o conceito de individualidade de Fichte embora sua tese vá além do problema da proteção dos direitos. O que é interessante notar é que tanto para Fichte quanto para Hegel não existe uma vontade individual livre sem a relação social. Como diz Fichte, o ser humano se torna homem entre os humanos. Portanto, o fato que agimos seguindo nossas próprias vontades ou que agimos segundo as influências externas ou as opiniões de outrem é importante, mas não é isso que define nossa ação livre. O que efetivamente define nossa ação como sendo livre não é nem o conteúdo, tampouco a forma de nossa ação, mas o fato que ela é reconhecida pelo outro.

Como vimos, a liberdade em Hegel, na perspectiva de Pippin, é definida através da relação do sujeito consigo mesmo e com o outro, no qual a

²²⁴ Esta ideia nada mais é do que a luta entre os indivíduos pelo reconhecimento da posse que se inicia no estado de natureza, como havíamos repetidamente exposto nos capítulos iniciais deste trabalho.

²²⁵ G, 47; FNR, 45, *apud*, PIPPIN, 2008, p. 188.

relação é racional e universal. Tentemos, portanto, definir melhor o que implica dizer que tal relação é racional e universal.

Quando Hegel explica o conceito do livre arbítrio, no parágrafo 15 da *Filosofia do direito*, ele deixa claro que a verdadeira liberdade não pode ser aquela do livre arbítrio porque o conteúdo deste não é a própria liberdade, ou seja, o aspecto subjetivo contido no livre arbítrio não é o mesmo que o aspecto objetivo. O sujeito do livre arbítrio é guiado nas suas escolhas apenas pelos seus desejos e interesses. A decisão é dita arbitrária quando a necessidade de seu conteúdo está contida no interior do sujeito e não no objeto de sua escolha. Por isso ele poderia ter escolhido qualquer outra coisa que aquela que ele decidiu escolher. A sua escolha é uma das possibilidades realizáveis, de onde decorre sua contingência. Ora, dizer que uma escolha é racional é outra coisa completamente diferente do livre arbítrio. Quando o indivíduo quer o que é racional, ele não age enquanto indivíduo particular, mas de acordo com a noção de vida ética em geral; agir em conformidade com a eticidade significa dizer que o indivíduo não faz dele o motivo da escolha e o fator determinante. Significa dizer que o aspecto subjetivo da sua vontade é agora o mesmo que o aspecto objetivo da vontade universal que se realiza na comunidade ética.

Assim, segundo Pippin²²⁶, para Hegel, as formas sociais modernas só possuem legitimidade se seu conteúdo for mostrado como tendo uma forma racional. O que significa tal afirmação? Pippin tenta explicar que para Hegel nossas diversas impulsões devem ser liberadas da forma de sua determinação imediata natural e “se tornar o sistema racional da determinação da vontade”. Nós devemos ser educados²²⁷ para nos ver em termos de universalidade autodeterminante. O destino dos indivíduos é levar uma vida universal. Levar uma vida de forma racional significa agir livremente em oposição a uma vida que respondesse aos impulsos e desejos adquiridos de maneira contingente. Atingir esta forma racional para Hegel não significa, em nenhum momento, adquirir um tipo de sabedoria prática fundado no conhecimento empírico da natureza humana, ou a uma racionalidade instrumental, ou ainda a um critério formal de universalidade. Implica antes de tudo em afirmar que somente uma vida em acordo com a noção de vida ética terá realizado a negação da natureza e a universalidade autodeterminante que Hegel considera ser a liberdade²²⁸.

²²⁶ PIPPIN, 2008, p. 192.

²²⁷ Explicaremos no subcapítulo a respeito do institucionalismo que tipo de educação é pensado por Hegel para formar um cidadão.

²²⁸ PIPPIN, 2008, p. 193.

4.6 – A realização da vontade livre no Estado ou Reconhecimento Institucional

Seguindo as reflexões de Pippin, podemos a partir de agora conduzir nossa investigação na seguinte perspectiva: inicialmente havíamos dito que o Estado para confirmar a dinâmica do reconhecimento recíproco que havia sido percebido nas etapas anteriores, quer seja no próprio direito objetivo, quer seja no direito abstrato e na moralidade, teria que conservar o reconhecimento mútuo entre os indivíduos. Ou seja, seria necessário que os indivíduos, entre eles, se reconhecessem, e não apenas o próprio Estado. Justamente esta é a tarefa mais difícil quando se chega à análise do Estado. Em que medida o Estado moderno consegue ser o lugar em que cada indivíduo se sabe reconhecido, se vê como um membro ativo de sua comunidade e que como tal é reconhecido por todos os outros membros? O próprio Pippin é criticado por Honneth por ter apresentado o reconhecimento mútuo apenas sob uma perspectiva institucional e abandonado completamente o lado psicologizante deste.

Pippin havia dito em seu texto que se pensarmos o reconhecimento em Hegel à maneira de Axel Honneth, para quem as relações positivas do amor, do respeito e de estima constituiriam um bem social e, por consequência a sua negação representaria um mal social que deve ser reparado; então tratar a teoria de Hegel como contendo o elemento chave de realização da liberdade humana seria afirmar de acordo com esta perspectiva que ser amado, ser respeitado e ser estimado são constituintes necessárias à uma vida livre. Ora, segundo o autor, a visão psicologizante de Honneth é pouco satisfatória para dar conta da verdadeira função do reconhecimento na teoria hegeliana da liberdade e está longe de corresponder àquilo que o próprio Hegel desejaria. Para Pippin, que defende claramente em seu texto uma continuidade da teoria do reconhecimento de Hegel nos seus escritos da maturidade, e precisamente, na *Filosofia do direito*, o reconhecimento mútuo que se apresenta na Sociedade civil e no Estado é de ordem institucional e não psicológica²²⁹. Na família o reconhecimento ocorre sob o ponto de vista sentimental, mas na sociedade civil o indivíduo é reconhecido enquanto uma pessoa abstrata sem que suas

²²⁹ PIPPIN, 2008, p. 183.

particularidade subjetivas sejam levadas em conta²³⁰. Estaria Pippin correto em suas afirmações?

Pippin mostra-se, portanto, claramente avesso à interpretação que Honneth faz a respeito do reconhecimento em Hegel no seu livro *Luta pelo reconhecimento*. Contudo, notemos que Honneth, na sua obra *Sofrimento de indeterminação* na qual o autor concede-nos uma interpretação da *Filosofia do direito*, revê a sua posição, senão sobre aquilo que Pippin chama de “aspecto institucional”²³¹ do reconhecimento, ao menos no que diz respeito à presença deste tema nesta obra da maturidade. Em *Luta por reconhecimento*, como havíamos precisado no início deste trabalho, Honneth sustentava que o sistema hegeliano da maturidade infelizmente abandonara uma teoria intersubjetiva do reconhecimento que os escritos do jovem Hegel haviam amplamente desenvolvido.

Tentemos, em primeiro lugar, esclarecer o que poderia significar o título da obra de Honneth “*sofrimento de indeterminação*”. Percorrendo a leitura desta damos-nos conta que o autor não tinha em mente fazer uma interpretação clássica e exaustiva da *Filosofia do direito*. Ao contrário, Honneth parece retirar apenas alguns elementos desta a fim de introduzi-los “no debate contemporâneo sobre teorias da justiça”²³². Como afirmam Werle e Melo na introdução da obra, uma teoria da justiça para Honneth, deve satisfazer as exigências normativas presentes nos padrões de reconhecimento recíproco, de tal maneira que a autorrealização individual assegurada por uma estrutura de direitos, liberdade e deveres (como querem os liberais) não seja abstratamente deduzida, mas sim efetivada em um contexto ético intersubjetivamente compartilhado (como querem os comunitaristas). Segundo a análise de Honneth, Hegel teria entrevisto nas duas primeiras esferas que antecedem a eticidade, o direito abstrato e a moralidade, uma insuficiência de tal sorte que uma emancipação humana é realizada apenas sob o ponto de vista individualista. No que diz respeito ao direito, é o indivíduo que decide quais os

²³⁰ Pippin cita uma passagem da *Enciclopédia* em que Hegel, analisando a natureza e o status do ser reconhecido, escreve que o reconhecimento no amor e na amizade ocorre sob uma ótica emocional, enquanto que na sociedade civil o indivíduo é reconhecido por meio da sua pessoa abstrata sem que suas particularidades subjetivas sejam levadas em conta (PIPPIN, 2008, p. 192).

²³¹ Entendo que Honneth vê na *Filosofia do direito* a possibilidade do reconhecimento nas diferentes esferas da eticidade, mas que não concorda com a perspectiva “institucionalizante” de tal reconhecimento.

²³² Cf. WERLE e MELO, in *Sofrimento por Indeterminação*, 2007, p. 31.

bens que deve adquirir através de suas ações contratuais, e no âmbito da moral qual o “bem” deve ser atingido para que sua ação seja conforme a sua intenção moral. Contudo, nem as pessoas jurídicas, nem os sujeitos morais podem fixar de maneira duradoura as normas de sua conduta se permanecem cegos aos costumes e suas instituições sociais. Permanecendo alheios ao contexto é normal que os indivíduos veem nas obrigações éticas um atentado a suas liberdades individuais. Sofrer de indeterminação é perambular entre as variações imprevisíveis de suas vontades individuais e a submissão a instituições sociais ressentidas como uma negação externa desta mesma vontade. A cura a este mal para Hegel seria a modificação radical da relação entre indivíduo e sociedade²³³, ou melhor, entre o indivíduo e Estado, na medida em que Hegel considera o conceito de Estado como sendo a realização da vontade dos próprios indivíduos; os seus membros não se sentem externos ao seu corpo, mas membros deste organismo. O Estado é visto pelos indivíduos como sendo parte deles mesmos, os deveres para com ele não é mais considerado como uma negação de seu livre arbítrio, mas como a confirmação de sua liberdade²³⁴.

Se Honneth parece ter dado mão à palmatória e visto na *Filosofia do direito* um modelo de teoria do reconhecimento, na medida em que contém uma concepção intersubjetivista de emancipação humana, a obra parece concluir com outra crítica, qual seja, o forte apego institucionalista de Hegel que torna as estruturas administradas pelo Estado o único lugar eminente da ascensão da liberdade compreendida como “ser-consigo-mesmo-no-outro”. Para Honneth, a valorização hegeliana do Estado e suas instituições é supérflua na medida em que a vida ética já realiza por ela mesma a individualização emancipadora através da comunicação e da interação de seus indivíduos. O estadismo hegeliano é inútil na medida em que submete a socialização imanente da vida ética à tutela do próprio Estado, impondo assim uma estrutura “vertical” de subjugação que perverte inevitavelmente as relações “horizontais” de reconhecimento entre os indivíduos. Honneth, portanto, ainda continua defendendo não somente a ideia da possibilidade de um reconhecimento espontâneo, puramente horizontal, não institucional, entre os indivíduos, como descartando qualquer possibilidade de que Hegel através de

²³³ Cf. TINLAND, *La reconnaissance: par les moeurs ou par les institutions?*, in www.laviedesidees.fr/IMG/pdf/20081114_honeth.pdf (Consulta em 31/08/2009).

²³⁴ Com certeza é esse tipo de conceito do Estado que Honneth não desenvolve na sua obra, e que poderia ter resolvido a sua crítica. Mas, o próprio autor deixa claro que não quer analisar o conceito de Estado na *Filosofia do direito* (HONNETH, 2007, p. 51).

suas estruturas institucionalizadas da vida ética queria efetivamente curar o mal das “representações românticas da individualidade”²³⁵.

O autor de *Sofrimento de indeterminação* deixa claro que para a sua leitura da *Filosofia do direito*, apesar de estar consciente do perigo do tipo de interpretação que ele se propõe a fazer, não precisa “das instruções metodológicas da *Lógica*, nem da concepção basilar do Estado”²³⁶. A leitura da obra mostra-nos que Honneth apesar de não explicar exacerbadamente os parágrafos referentes ao espírito objetivo, o que não era a intenção do autor, demorar nas explicações tanto da esfera da família quanto da sociedade civil. No final da obra, esperava-se, contudo, que Honneth discorresse sobre o Estado de tal maneira que ao menos suas explicações pudessem fundamentar a sua crítica contra um pretense institucionalismo forte de Hegel. Honneth afirma²³⁷, no início da obra, que Hegel tem o propósito na *Filosofia do direito* de fundamentar “um princípio normativo de justiça de sociedades modernas que reside na soma de todas as condições necessárias de autorrealização individual”, e que o Estado então se justificaria como órgão representativo de todos os cidadãos capazes de “garantir a preservação das diferentes esferas comunicativas, as quais tomadas em conjunto, proporcionam a autorrealização de cada sujeito individual”. Ou seja, o que Hegel procura fundamentar é que o Estado é o local da realização da vida ética se e somente se as relações interindividuais nas esferas anteriores do direito objetivo e aquelas da família e sociedade civil possam se efetivar enquanto possibilidades de realização da liberdade individual e satisfação pessoal. Contudo, Honneth não acredita que Hegel tenha conseguido satisfazer seu objetivo da maneira como ele abrange as interações dos indivíduos entre si e com o próprio Estado. Ele afirma:

De acordo com sua tendência como um todo, a argumentação do capítulo sobre “eticidade” parece indubitavelmente desaguar na ideia de que os membros da sociedade encontram no “Estado” uma esfera de interação na qual alcançam a autorrealização 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

²³⁵ Cf. TINLAND, *La reconnaissance: par les moeurs ou par les institutions?*

²³⁶ HONNETH, 2007, p. 51.

²³⁷ HONNETH, 2007, p. 79.

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). 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 comum²³⁸.

A longa citação acima culmina numa espécie de crítica à primeira vista incompreensível na medida em que se utilizando dos próprios parágrafos da *Filosofia do direito* Honneth parecia justamente poder explicar o Estado como uma etapa de confirmação do reconhecimento recíproco. Ao contrário, para o autor o problema reside no fato de que não são as atividades comuns dos indivíduos que conseguem formar a base ética para a realização de um universal ético, mas antes, o Estado já é dado como um universal substancial sem que as ações éticas dos indivíduos tenham qualquer contribuição. Para Honneth, o Estado só poderia ser considerado o universal ético se efetivamente os indivíduos tivessem uma “liberdade pública” que implicasse em uma participação efetiva dos seus membros na ordem do Estado. Para o autor de *Sofrimento de indeterminação* “não se encontra na doutrina do Estado de Hegel o menor vestígio da ideia de uma esfera pública política, da concepção de uma formação democrática da vontade”²³⁹.

²³⁸ HONNETH, 2007, p. 143. No texto original o parágrafo continua com a seguinte frase: “Mas no lugar onde Hegel, no capítulo sobre o Estado, chega a falar da correspondente relação de reconhecimento, uma relação vertical se substitui de repente àquela horizontal”.

²³⁹ HONNETH, 2007, p. 144.

A meu ver estas considerações de Honneth atentam para duas análises indispensáveis se quisermos dar uma resposta ao problema levantado pelo autor. A primeira análise diz respeito a que tipo de institucionalismo estaria por trás da *Filosofia do direito* e a segunda a questão da subjetividade política, que por sua vez é constituinte do próprio institucionalismo hegeliano.

4.7 – O institucionalismo hegeliano

Que tipo de institucionalismo estaria por detrás da doutrina hegeliana do espírito objetivo? Para responder a esta questão, tentemos primeiramente fornecer uma definição de institucionalismo. Segundo Kervégan²⁴⁰ a partir das considerações de Carl Schmitt em seu livro *Os três tipos de pensamento jurídico*, enquanto o normativismo (teoria pura do direito de Kelsen) postula que toda ordem repousa sobre uma norma e que o decisionismo (formulação do próprio Carl Schmitt) considera que toda ordem repousa sobre uma decisão (decisão esta irreduzível a toda fundamentação racional), o pensamento institucional é aquele que se desenvolve concretamente nas instituições e nas estruturas suprapessoais. Este pensamento subordina as normas e decisões a uma ordem institucional ou complexo de instituições que fundamentam a sua coerência, vitalidade e duração. “A instituição demonstra a natureza objetiva da ideia: forma um tipo de alma objetiva” que se reflete em cada indivíduo, e incorpora-se às coisas que nos cercam. Elas oferecem aos indivíduos o âmbito de suas ações²⁴¹.

Para Kervégan o conceito de instituição tal como foi apresentado é indiscutivelmente semelhante com aquilo que Hegel chama de espírito objetivo, seguindo uma das suas formulações no parágrafo 385 da *Enciclopédia*: o espírito se encontrando “na forma da realidade como de um mundo a produzir e produzido por ele, onde a liberdade é como uma necessidade que se encontra presente”²⁴². A questão para o autor, se a doutrina do espírito objetivo deve ser qualificada de institucionalista, é a de saber sob que ponto de vista tal institucionalismo pode ser considerado. Se a liberdade dos indivíduos só pode se realizar plenamente dentro de uma ordem estatal e

²⁴⁰ KERVÉGAN, 2004, p. 32.

²⁴¹ HAURIOU, in “La théorie de l’institution et de la fondation”, citado por Kervégan, in, KERVÉGAN, 2004, p. 32.

²⁴² HEGEL, 1970, p. 353.

que suas vontades individuais são envelopadas por uma ordem institucional, então o institucionalismo hegeliano só pode ser do tipo forte como havia classificado Henrich. Segundo Henrich²⁴³:

A teoria de Hegel é um institucionalismo *forte*: ele ensina que a liberdade da vontade individual só pode se realizar dentro de uma ordem que, enquanto ordem objetiva, possui a forma de uma vontade racional e que, por isso, inclui inteiramente em si a vontade individual e a suprassume sob suas próprias condições, mesmo se é sem alienação. A vontade individual, que Hegel denomina “subjetiva”, é inteiramente envelopada em uma ordem de instituições e só é justificada quando essas o são igualmente.

Contudo, para Kervégan a filosofia do direito de Hegel não é como descreve Henrich, um tipo de institucionalismo forte, mas antes um outro tipo de institucionalismo. Veremos o que isso significa.

No parágrafo 142 da *Filosofia do direito*²⁴⁴ Hegel diz que

a eticidade é a *ideia da liberdade*, enquanto bem vivente, que tem na autoconsciência seu saber, seu querer, e pelo agir dessa, sua atividade, assim como essa tem, no ser ético, seu fundamento sendo em si e para si e seu fim motor, – [a eticidade é] o *conceito da liberdade que se tornou mundo presente e natureza da autoconsciência*.

Duas considerações importantes devem ser feitas a partir deste parágrafo para melhor compreendermos com que tipo de institucionalismo está se lidando. Primeiramente, este parágrafo introduz a terceira e última etapa da liberdade na *Filosofia do direito*. No direito abstrato a liberdade estava intrinsecamente ligada à posse de uma coisa, era a noção de liberdade exterior ao próprio indivíduo; na moralidade a liberdade é colocada no interior do indivíduo. O sujeito moral consegue entrar no mais profundo de si mesmo e perceber que sua profundidade é vazia, contraditória e insatisfeita. Por isso ele começa a agir e através de sua ação o homem sai de sua subjetividade e cria

²⁴³ HENRICH *apud* KERVÉGAN, 2004, p. 33.

²⁴⁴ HEGEL, 2010, p. 167.

uma “segunda natureza”. É somente no espírito objetivo que a ideia de liberdade se torna efetiva. Primeiramente ela se manifesta através da família, sobre as figuras dos laços do amor, da sensibilidade e da sexualidade. A segunda manifestação da liberdade ocorre através da figura do trabalho no seio da sociedade civil burguesa. É na terceira figura, a do Estado, onde a liberdade de cada um enquanto liberdade de todos atinge a sua plenitude objetiva²⁴⁵. Estes três tipos de formação social manifestam a mesma ideia de liberdade na vida concreta do homem. Esses três componentes do espírito objetivo correspondem tanto à exigência livre do homem, na medida em que elas não lhe são impostas por uma autoridade externa, quanto à realidade social objetiva. Também o espírito objetivo não é mais fundado sobre um mero “dever-ser” (presente na moralidade), mas antes sobre uma realidade informada pela moral, sobre a compreensão do que é a moral na vida humana. Seguindo a noção de “ethos” grega, volta-se à unidade do direito e da moral, onde o homem reconhece suas próprias aspirações livres nas instituições da vida pública que o cercam²⁴⁶.

Segundo Kervégan²⁴⁷, esta relação complexa dos indivíduos entre si e o meio ético objetivo possui um paradoxo. Por um lado, o elemento ético objetivo, ou seja, o mundo social, é um “círculo de necessidades” que possui sobre os indivíduos e sobre a representação que eles possuem de si uma autoridade e potência absoluta. Diz Hegel no § 145 que as forças éticas “regem a vida dos indivíduos”. Mas, por outro lado, essas mesmas potências não são estrangeiras aos indivíduos visto que são elas que garantem a estes suas particularidades²⁴⁸. O institucionalismo hegeliano implica uma subordinação dos indivíduos às instituições éticas, mas não existe uma relação de alienação. No conceito de “segunda natureza”, a natureza ético-política nada mais é do que o movimento das instituições que os indivíduos reivindicam como sendo suas próprias obras.

As instituições para Hegel não são artefatos, mas uma fundação arcaica sobre a qual se apóiam os costumes, as crenças, as normas, as práticas cujo entrelaçamento constitui o campo do agir. Nossos gestos cotidianos são guiados pela evidente presença das instituições. A igreja, o exército, a escola, as organizações profissionais ou associativas, assim como as mais abstratas; o casamento, o comércio e a língua são instituições que dão sentido a nossas

²⁴⁵ Cf. REICH, 2011, p. 11.

²⁴⁶ FLEISCHMANN, op. cit., p. 188.

²⁴⁷ KERVÉGAN, 2004, p. 35.

²⁴⁸ Cf. § 147 da *Filosofia do direito*.

vidas enquanto homens e que produzem legitimidade às normas. São elas que através da relação simbólica estruturam a percepção, os enunciados e a ação dos sujeitos, os quais adquirem o seu status na medida em que realizam os ritos que marcam sua pertença à instituição, ao mesmo tempo em que são os próprios sujeitos que lhe conferem realidade²⁴⁹. Assim, não há dúvida de que a doutrina hegeliana do espírito objetivo na medida em que propõe uma unificação entre a vontade subjetiva e a vontade objetiva colocada nas suas instituições aparece como um tipo de institucionalismo que poderíamos classificar como “fraco”.

4.8 – A subjetividade Política

Havíamos atentado ao fato de que para Honneth o Estado hegeliano somente poderia se consubstanciar em um verdadeiro universal ético se os indivíduos exercessem o que ele chama de “liberdade pública”, ou seja, uma participação efetiva nas decisões advindas do Estado.

Os parágrafos 267 e 268 da *Filosofia do direito* tratam da *disposição de espírito* político. A disposição de espírito político designa-se através da consciência subjetiva que reconhece na instituição do Estado a condição de sua própria liberdade. Contudo, o Estado não é apenas constituído por suas instituições objetivas (substancialidade objetiva), mas também pela “substancialidade subjetiva”. O Estado é, portanto a união dessas duas substancialidades; a subjetiva (que advém de seus membros) e a objetiva (de suas instituições²⁵⁰). É somente quando o Estado é constituído pelo elemento particular e o elemento material que ele pode ser considerado a efetividade da “ideia ética”²⁵¹. Aos olhos de Hegel, um Estado não pode manter sua força apenas com suas instituições materiais, nem somente com as virtudes subjetivas de seu povo. O primeiro teria como destino o mesmo das monarquias do antigo Regime e o segundo teria como consequência o terror que a revolução francesa experimentou. Para Hegel, o Estado e as instituições nas quais este primeiro se articula são essencialmente animadas pelo princípio

²⁴⁹ KERVÉGAN, 2004, pp. 36-37.

²⁵⁰ Entendem-se aqui por instituições tudo aquilo que forma o lado objetivo do Estado: constituição, os seus poderes (o monarca, o governo e o legislativo).

²⁵¹ *Filosofia do Direito*, § 257.

da subjetividade; e é justamente esta característica que faz da eticidade “o espírito vivo”, ou seja, o todo orgânico do qual havíamos falado no início deste capítulo.

Tentemos compreender o que significa tal disposição de espírito político. Em primeiro lugar, ela não é simplesmente uma opinião subjetiva fundada sobre uma representação daquilo que o Estado deve ser, mas antes uma adesão de que “esse não é imediatamente um outro para mim e [desta maneira] eu sou livre nesta consciência”²⁵². A disposição de espírito não é um saber, nem um discernimento do entendimento, mas antes uma aptidão durável do agir dos indivíduos conforme às condições objetivas da liberdade²⁵³.

Em segundo lugar, a disposição de espírito político é um “querer que se torna hábito”²⁵⁴. Segundo Kervégan tal expressão se aproxima daquilo que se denomina costumes ou ainda *ethos* que são o fundamento cultural das instituições políticas²⁵⁵. O *ethos* é a comunidade que se torna costume, quer dizer uma totalidade viva, orgânica e histórica. O termo histórico descreve um caráter essencial da concepção hegeliana do *ethos* e em geral do espírito objetivo, como havíamos precisado no início deste capítulo. O *ethos* é o costume de um povo, ou seja, uma nação historicamente determinada. Para Hegel o costume de um povo é o elemento de educação que forma o caráter ético do indivíduo, na medida em que ocorre por partes destes uma assimilação do aspecto historicamente determinado de sua comunidade. É, portanto, do conjunto de valores constituídos no decorrer da história que advém os materiais com os quais se formam as leis e as instituições, ou seja, a esfera do direito. Por último é importante frisar que tal educação não advém de um trabalho solitário de um educador, mas antes da realização de um corpo social na sua espiritualidade. O corpo social através de seus costumes éticos é a estrutura pedagógica que forma o indivíduo para fazer parte deste mundo ético/espiritual²⁵⁶. Essa carga histórica formadora do espírito ético de um povo é o que permite a Hegel conceber as leis e instituições em geral de um Estado como sendo produto deste mesmo povo.

Uma conclusão pode ser feita à luz deste conceito. Se o *ethos* é o mundo dos hábitos culturais transformados em normas nas quais o indivíduo cresce e com as quais ele se forma, ele é ao mesmo tempo uma dimensão que

²⁵² *Filosofia do Direito*, § 268.

²⁵³ KERVÉGAN, 2007, p. 345.

²⁵⁴ *Filosofia do Direito*, § 268.

²⁵⁵ KERVÉGAN, op. cit., p. 345.

²⁵⁶ Cf. ROSSI LEIDI, 2009, pp. 100-01.

evolui historicamente e progride expressando o espírito de cada tempo na qual o indivíduo se porta como agente. Os indivíduos não se identificam com um mundo positivamente dado, mas antes vivem e assimilam seu mundo como o lugar onde eles desenvolvem seu espírito crítico que reflete sobre seus próprios valores que o formaram. Portanto, é justamente a conexão da historicidade e do desenvolvimento crítico que nos faz compreender o verdadeiro significado do *ethos* hegeliano e a sua relação com a consciência de si individual. Uma consciência singular que é a intérprete da obra do conceito²⁵⁷.

Vejamos o inteiro teor do § 151 da *Filosofia do direito*:

Mas, na identidade simples com a efetividade dos indivíduos, o ético aparece como modo de ação universal deles – como costume, – o hábito deles como uma *segunda natureza*, que é posta no lugar da vontade primeira meramente natural, e são a alma, a significação e a efetividade que penetram seu ser-aí, o *espírito* vivo e presente enquanto mundo, cuja substancia somente assim é o espírito.

Inspirado no *ethos* aristotélico, a eticidade aparece na atitude dos indivíduos, na sua maneira de ser, como uma segunda natureza, uma disposição moral que inspira a conduta do homem e suprime, “suprassumindo”, sua primeira natureza. Através dos costumes os indivíduos querem viver em comunidade. Esta disposição ou virtude ética dos indivíduos faz com que os seres humanos, inicialmente egoístas, percebam na observação das regras sociais prescritas no sistema objetivo das instituições, não um obstáculo, mas a condição a sua liberdade substancial. Tal virtude ética é a consciência durável de que existe uma reciprocidade entre direitos subjetivos, que se tornaram concretos através de sua inserção no contexto objetivo, e suas obrigações que deixam de lhes ser estrangeiras porquanto anunciam aquilo que existe de substancial na liberdade subjetiva. A eticidade é o espírito vivo e presente enquanto mundo, tendo sua realidade no componente subjetivo e objetivo. O ajustamento desses dois elementos subjetivo e objetivo da eticidade é o que permite ao Estado sua consistência racional. Esse espírito vivo é para Hegel não uma constatação, mas uma indicação de uma tarefa que diz respeito

²⁵⁷ Cf. ROSSI LEIDI, 2009, pp. 100-01.

à modernidade. Realizar a liberdade, inclusive aquela da individualidade subjetiva mesmo naquilo que ela pode conter de egocêntrico é uma tarefa dos tempos modernos²⁵⁸.

Um terceiro elemento da disposição do espírito político é o que Hegel caracteriza como patriotismo. Hegel não entende por patriotismo a ação dos indivíduos constituída de um sacrifício heroico; algo como ir à guerra em defesa de seu país, ou lutar por um ideal nacional. Antes, o que constitui o espírito patriota são as ações contínuas, duradouras e pacíficas que os indivíduos empreendem no dia a dia. “O patriotismo autêntico é a disposição modesta da cidadania”²⁵⁹. São estas ações cotidianas que tornam e consolidam as instituições políticas e sociais tornando-as representações legítimas.

Segundo Williams²⁶⁰, o patriotismo é um aspecto e uma dimensão importante do reconhecimento recíproco, pois através deste o indivíduo exprime sua confiança no Estado. O patriotismo é o momento de união entre o indivíduo e o universal de forma duradoura e contínua. Os indivíduos nas condições normais de sua vida sabem que a comunidade é a base e o fim substancial, por isso o patriotismo é uma virtude política central. O indivíduo possui a consciência de que seu interesse substancial e particular é preservado e contido no interesse e no objetivo do Estado e na relação deste último com ele. “Assim, o Estado deixa de ser ‘o outro’ para o indivíduo, e na consciência disto ele se torna livre”.

O patriotismo sendo a unidade do interesse particular com o interesse público é uma forma de reconhecimento mútuo na medida em que se suspende a oposição que havia entre o particular e o universal. Vimos que na sociedade civil o indivíduo não possui confiança em seus parceiros, por isso ele realiza contratos a fim de garantir a realização de seus pactos. No Estado isso não ocorre, pois do reconhecimento recíproco entre os indivíduos enquanto cidadãos, resulta uma confiança, uma unidade em que o outro não é mais visto como tal. Na confiança, o outro, quer seja o Estado quer seja o cidadão, deixa de ser visto como um estrangeiro e passa a ser como o outro de si mesmo²⁶¹.

Assim, o reconhecimento mútuo que é constitutivo do Estado inclui uma

²⁵⁸ Cf. KERVÉGAN, 2007, pp. 346-47.

²⁵⁹ KERVÉGAN, 2007, p. 347.

²⁶⁰ Cf. WILLIAMS, 1997, p. 273.

²⁶¹ WILLIAMS, op. cit., p. 274.

Confiança que o Estado continuará existindo e que os interesses particulares podem ser realizados unicamente no seio deste; mas o hábito nos torna cegos a respeito do que constitui a base de nossa existência. Alguém que caminha na rua durante a noite, em segurança, não se dá conta que isso poderia ser de outra maneira, pois seu hábito de viver em segurança se tornou uma segunda natureza, e assim não paramos para pensar que isso é o efeito das instituições. O pensamento representacional imagina seguidamente que o Estado é sustentado pela força, mas o que o sustenta é simplesmente o senso primário de segurança que cada um possui.²⁶²

O patriotismo enquanto confiança do cidadão no seu próprio Estado é vital e indispensável para o próprio Estado. É o sentimento do cidadão que o “Estado sou Eu”, que as instituições públicas são suas, e que são elas que sustentam a ordem pública e não a pressão das autoridades.

4.9 – Os problemas em o Sofrimento de indeterminação

Tendo desenvolvido esses dois temas, o tipo de institucionalismo que abarca a filosofia do direito e a questão da subjetividade política, voltemos para as considerações de *Sufrimento de indeterminação*. Quando Honneth analisa as esferas da eticidade, no capítulo sobre a primeira delas (a família), ele sustenta que infelizmente Hegel limita o âmbito desta esfera apenas à instituição da família. Para Honneth, Hegel limita as relações de interações da sociedade moderna através da sua compreensão como elemento social da eticidade através do abarcamento destas pelo Estado enquanto instituições reconhecidas pelo direito positivo deste. Desta maneira, relações como a de amizade ficariam fora justamente por não serem reconhecidas no âmbito do direito positivo do Estado. Para Honneth, “a necessidade da institucionalização positivada juridicamente” para fundamentar a esfera da eticidade é uma perda na medida em que se diminui “o caráter ético das condições de liberdade socialmente existentes”²⁶³. Nas palavras de Honneth:

²⁶² *Filosofia do Direito* § 268 adendo, apud WILLIAMS, op. cit., p. 274.

²⁶³ HONNETH, 2007, pp. 133-34.

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”. Se Hegel tivesse se 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 [é] 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 culturalmente²⁶⁴.

Apenas algumas considerações após a exposição deste longo parágrafo de *Sofrimento de indeterminação*. A primeira diz respeito ao conteúdo que expusemos nos parágrafos precedentes sobre o sentido de “instituição” na *Filosofia do direito*. Vimos que o institucionalismo de Hegel é aquele do tipo fraco. O que implica dizer por um lado que as instituições do Estado são resultados da vontade subjetiva dos cidadãos pois elas são sua própria obra; e por outro lado que tais instituições não se limitam apenas aos organismo estatais, mas incluem todo o tipo de organização que se insere na vida cotidiana dos cidadãos, sejam elas as concretas, como escolas, igrejas,

²⁶⁴ HONNETH, 2007, p. 133.

associações políticas ou civis, como as abstratas, o casamento, o comércio, a língua etc.

A segunda consideração diz respeito à insistência de Honneth no papel das relações chamadas “não institucionalizadas”, tais como a amizade, deixadas de lado por Hegel, segundo o autor, no leque das relações que constituiriam a base para a formação do caráter ético das condições de liberdade dos indivíduos vivendo em sociedade. Como aponta Tinland²⁶⁵, se podemos compreender, após os anos de regime totalitarista do século XX, a reticência de Honneth em relação ao institucionalismo hegeliano, é, contudo salutar não acordar um crédito excessivo à promoção um pouco ingênua de uma sociedade informal tal qual Honneth defende. “A ideia de um reconhecimento espontâneo e puramente ‘horizontal’ entre os indivíduos, por mais sedutora que possa parecer, é exageradamente bonita para ser verdadeira”²⁶⁶. Se Hegel não inclui diretamente outras relações, tais como a amizade, embora ele a tenha em mais alto grau de importância aos homens – o que se deixa mostrar nas inúmeras cartas que Hegel trocou com seus amigos durante toda a sua vida²⁶⁷ – é somente porque a família representa o local de formação dos indivíduos para atingir um grau de consciência do caráter insubstituível do outro. A família é aquele momento em que os indivíduos aprendem a base da vida ética, a viver no amor, na confiança e na obediência, como bem sublinha o próprio Honneth²⁶⁸.

Por último, quero trazer um exemplo prático de luta social em busca do reconhecimento de cunho institucionalizado. Quando o mundo ocidental contemporâneo luta para institucionalizar relações tais como a dos homossexuais é porque certamente essas relações por si só, sem o cunho do reconhecimento institucional, não se veriam como plenamente reconhecidas, e se a institucionalização de tais relações em alguns países vem sendo realizada (o reconhecimento legal do casamento gay), com certeza é graças à ação livre dos indivíduos. O que prova mais uma vez que nossas instituições são fruto da vontade dos indivíduos e não mera imposição autoritária. Surge, portanto a seguinte questão: por que esses indivíduos necessitam para se sentirem plenamente reconhecidos de um reconhecimento institucionalizado? Não seria justamente porque é neste tipo de reconhecimento que eles se tornam

²⁶⁵ TINLAND, La reconnaissance: par les moeurs ou par les institutions?, in www.laviedesidees.fr/IMG/pdf/20081114_honeth.pdf (Consulta em 31/08/2009).

²⁶⁶ Idem

²⁶⁷ Aqui me refiro às *Correspondências*, as quais foram publicadas postumamente.

²⁶⁸ HONNETH, 2007, p. 126.

verdadeiramente livres em suas relações? O que o filósofo deseja então não é curar os indivíduos de um mal, o do institucionalismo, do qual eles mesmos não querem e não podem ser curados?

Portanto, entendemos que o tipo de institucionalismo hegeliano – aquele que denominamos como sendo do tipo fraco – não inviabiliza de nenhuma forma o reconhecimento entre os indivíduos na esfera do Estado. Dizer que as instituições do Estado são fruto da vontade consciente dos indivíduos leva-nos a afirmar que todos de alguma forma só se sentem absolutamente reconhecidos quando seu modo de ser ou suas escolhas, individualmente ou coletivamente, não são estranhas dentro da comunidade a qual se compartilha.

4.10 – Uma nova guinada honnethiana com o “Direito da liberdade”

Neste novo texto Honneth revisita o papel central da categoria do reconhecimento para o conceito de liberdade hegeliano. Levando em consideração a filosofia hegeliana como um todo, Honneth²⁶⁹ definitivamente interpreta o reconhecimento recíproco em Hegel como o “momento chave para a sua representação da liberdade”²⁷⁰. Para Hegel, segundo Honneth, os indivíduos não podem realizar suas finalidades através de suas experiências subjetivas. A realização da “verdadeira” liberdade de um indivíduo é somente possível na relação com o outro “cujas finalidades têm uma relação de complementaridade com as finalidades dele”. As finalidades de seus parceiros sociais não são vistas pelos indivíduos como um entrave para a realização de

²⁶⁹ Não quero defender que as leituras precedentes de Honneth devem ser descartadas ou que possuem menos valor do que a atual. Entendo, contudo, que esta “reatualização” do pensamento hegeliano em torno do conceito de reconhecimento vem sendo em cada nova obra aperfeiçoada na medida em que o autor contemporâneo também aperfeiçoa sua pesquisa. Em *Luta por reconhecimento* Honneth estava preocupado com a formação da identidade dos indivíduos porque o que lhe interessava era uma análise psicológica/emocional da formação destes para o sucesso de suas interações sociais. Em *Sofrimento de indeterminação* e principalmente em *O direito da liberdade* Honneth está interessado em analisar de que maneira os indivíduos alcançam suas verdadeiras liberdades individuais. Portanto, Honneth desloca-se do reconhecimento de cunho psicológico para aquele do tipo ético/político.

²⁷⁰ HONNETH, 2011, p. 85.

seus próprios fins e aspirações. Ao contrário, seus desejos somente podem ser confirmados na medida em que a existência dos desejos e finalidades do outro é uma condição para a realização de seus próprios desejos e finalidades.

É a partir desta compreensão que o papel das instituições se torna indispensável. É somente através de instituições sociais reconhecidas historicamente que os indivíduos podem conhecer as finalidades e carências recíprocas. As instituições são o “médium” através do qual os indivíduos compreendem-se reciprocamente. Segundo Honneth, os sujeitos aprendem a articular para os outros de maneira compreensível suas finalidades assim como interpretam de maneira adequada os anseios desses, antes mesmo de poder se reconhecer reciprocamente como sendo dependentes uns dos outros. Isto é, faz-se necessário que os indivíduos se relacionem entre si no interior de instituições historicamente reconhecidas para que eles mesmos se reconheçam e se deem conta de suas dependências recíprocas. Sem este “médium” a tomada de consciência desta interdependência seria impossível. Essas instituições, contudo, não são quaisquer instituições forjadas pelos indivíduos, mas antes aquelas “destiladas da realidade histórica”²⁷¹. Como vimos, para Hegel as instituições de reconhecimento na modernidade são a família, a sociedade civil e o Estado. Nas palavras de Honneth:

Quem garante esta compreensão recíproca segundo Hegel são as instituições do reconhecimento. Isto é, o conjunto de práticas de comportamento normatizadas que fazem com que finalidades individuais se integram objetivamente. Essas práticas de comportamento normatizadas garantem que os sujeitos consigam reconhecer no comportamento do alterego o desejo cuja realização é condição para a realização do próprio desejo. Já que correspondentemente a aspiração à liberdade do indivíduo se realiza somente com ajuda das instituições, para Hegel o conceito intersubjetivo de liberdade se amplia ainda mais em um conceito social de liberdade²⁷².

A partir desta compreensão recíproca da necessidade do outro para a realização de sua própria finalidade e que o “médium” para esta compreensão

²⁷¹ HONNETH, op. cit., p. 112.

²⁷² HONNETH, op. cit., p. 85.

do que seja esta finalidade potencialmente compreensível para o outro são as instituições do reconhecimento, então a realização da liberdade individual para Hegel só pode ocorrer na sociedade. Diz Honneth que para Hegel,

O sujeito é livre somente quando encontra, no âmbito das práticas institucionais, outro interlocutor com o qual ele é ligado por uma relação de reconhecimento recíproco, já que nas finalidades do outro ele pode ver uma condição para a realização das suas próprias finalidades²⁷³.

Nesta nova obra Honneth está convencido de que Hegel com os seus modelos distintos de reconhecimento não abandona aquela sua primeira intuição da juventude segundo a qual o amor do tipo romântico remete para uma instituição que é pensada como pressuposto social para que a relação de reconhecimento correspondente possa surgir. Mas, a família monogâmica moderna, como berço deste amor, é apenas a primeira instituição na vida dos indivíduos onde eles podem “experienciar” o reconhecimento recíproco. Com o esquema lógico desenvolvido na *Filosofia do direito* Hegel completa as esferas do reconhecimento incluindo a sociedade civil e o Estado. Para Honneth, é a estrutura da própria sociedade moderna e o despertar para o surgimento das teorias econômicas de seus contemporâneos que motiva Hegel na ampliação de sua teoria do reconhecimento. Hegel se dá conta que a esfera do mercado, benquista pela maioria da população, também deve constituir um potencial próprio de liberdade. Assim, o filósofo inclui no direito objetivo o segundo momento da eticidade, isto é, a sociedade civil, onde ele investiga o seu potencial ético capaz de tornar esta esfera uma instituição de reconhecimento. Segundo Honneth, para Hegel

No âmbito aparentemente atomizado do agir mediado pelo mercado, também a liberdade possui a estrutura institucional de uma interação, porque somente através do reconhecimento recíproco da sua recíproca dependência os indivíduos podem chegar a realizar suas finalidades²⁷⁴.

²⁷³ HONNETH, op. cit., p. 85.

²⁷⁴ HONNETH, op. cit., p. 88.

Também no mercado, diz Honneth, Hegel entende que há um espaço para o “estar consigo no outro”.

Para Honneth, o que Hegel pretendeu com esta diferenciação dos tipos institucionais de reconhecimento que se distinguem um do outro com base nas finalidades dos indivíduos é mostrar que a liberdade dos indivíduos só é possível naquelas instituições cujas práticas normativas garantem um reconhecimento recíproco. Essas instituições são para Hegel a realidade do mundo moderno onde a estrutura da liberdade subjetiva se encontra refletida de maneira objetiva. Contudo, para o autor a análise hegeliana da realidade não quer mostrar simplesmente as condições sociais que permitem a realização dos anseios dos indivíduos, mas também que fazem parte dessas condições sociais que permitem a objetivação das finalidades individuais, o próprio material humano. É através da relação de reconhecimento recíproco das finalidades alheias que cada indivíduo pode realizar sua própria finalidade. Diz Honneth:

A objetividade para Hegel são os outros e não simplesmente as condições sociais. Por isso Hegel fala de uma forte exigência ontológica, pois está ligado à existência de outros. Entre as condições sociais, existem os outros, não somente as instituições. É esta leitura forte do conceito de liberdade acrescentado com as pré-condições objetivas que Hegel pretende defender com o conceito de reconhecimento. Este conceito é caracterizado na estrutura de uma reconciliação não simplesmente entre sujeitos, mas entre liberdade subjetiva e objetiva²⁷⁵.

Todavia, para Honneth, esse esquema de realizações individuais que pressupõe a realização e intenções do outro só é possível porque Hegel consegue atribuir às duas partes aquelas finalidades e intenções gerais. Isto é, para que os indivíduos compreendam e reconheçam as intenções de seus parceiros de interação é necessário que estas estejam inseridas em um rol de finalidades aceitáveis em uma determinada sociedade. As finalidades dos indivíduos são complementares entre si porque já fazem parte de um esquema geral de finalidades aceitas em uma comunidade ética. Esta função de generalização de finalidades do qual Honneth se refere estão inseridas naquelas

²⁷⁵ HONNETH, op. cit., p. 91.

instituições sobre as quais se concentra toda a doutrina da liberdade de Hegel, isto é os três momentos da eticidade.

São essas finalidades individuais que se complementam entre si que possibilitam a realização do reconhecimento recíproco. Os indivíduos se dão conta que vivem em uma sociedade no interior da qual seus anseios e objetivos têm que complementar aqueles de seus parceiros de interação. Eu reconheço o outro porque suas finalidades ecoam na minha própria vida e sou reconhecido porque minhas escolhas complementam as escolhas de meu parceiro social. As práticas institucionais funcionam como espelhos que refletem essas diferentes finalidades. Isto é, os sujeitos aprendem através das próprias práticas institucionalizadas a orientar seus motivos pelos fins internos destas, assim aquilo que em princípio poderia ser apenas uma vontade subjetiva se concretiza na realidade das instituições.

Diz Honneth:

Ao fim deste processo de socialização se encontra, portanto um sistema relativamente estável e habitual de esforços que fazem com que o sujeito aspire justamente ao que estava ancorado nos hábitos normativos nestas práticas. Se os indivíduos se criam nas instituições nas quais são asseguradas práticas normativas de reciprocidade então, pensa Hegel, estes indivíduos aprenderão no curso desta formação a perseguir em seu comportamento em primeiro lugar desejos e intenções cuja realização só é possível através das ações complementares de outro sujeito. Como num movimento circular, a socialização em complexos institucionais do reconhecimento faz com que os sujeitos aprendam a formular finalidades gerais que precisam de complementaridade, que mais tarde poderão realizar através de práticas recíprocas graças às quais aquelas instituições se mantêm em vida²⁷⁶.

Essas instituições através de suas práticas dão o sentido à verdadeira liberdade individual. Nessas práticas os indivíduos se conscientizam de suas dependências recíprocas para a realização de suas próprias liberdades. Portanto, diz Honneth, as instituições do reconhecimento são o fundamento e o

²⁷⁶ HONNETH, op. cit., p. 91.

local da realização da liberdade intersubjetiva ao mesmo tempo em que são o meio através do qual os indivíduos se compreendem como sujeitos livres²⁷⁷.

A questão que Honneth ainda se coloca é a de saber como Hegel pode estabelecer de forma exaustiva aquelas finalidades que são compreendidas reciprocamente pelos indivíduos? Os três momentos da eticidade, isto é a família, a sociedade civil e o Estado, desenvolvidos na *Filosofia do direito*, podem ser considerados suficientes para exprimir os locais onde os indivíduos forjam suas finalidades? Segundo Honneth, pode-se dizer que o método de reconstrução normativa empregado por Hegel é aquele que tenta equilibrar a realidade histórica com o ideal conceitual. Por um lado ele esboça de maneira conceitual os fins que todos os seres humanos deveriam se colocar racionalmente e por outro lado ele compara esses fins com as intenções empíricas as quais os indivíduos chegaram por terem crescido no interior de uma cultura moderna²⁷⁸. As instituições da modernidade devem garantir que os sujeitos experimentem suas liberdades como algo objetivo. Isto é, aqueles fins que os indivíduos se dão racionalmente são colocados em práticas apenas no âmbito de instituições justas, o que apenas é possível no momento histórico da modernidade. Honneth não fala expressamente em seu texto se esses três momentos que compõe a esfera da eticidade são suficientes para abarcar as finalidades do homem moderno, contudo, também não faz aquela crítica que havia feito em *Sofrimento de indeterminação*²⁷⁹ quando se perguntava por que Hegel não introduziu os laços de amizade juntamente com a esfera da família. Parece-nos, portanto, que nesta nova perspectiva de sua análise Honneth entende que essas três esferas históricas da eticidade conseguem envelopar todas as finalidades que os indivíduos modernos se põem. Além disso, não nos parece que nesta nova leitura, Honneth ainda considere que as três esferas da eticidade são ancoradas pelo direito positivo a fim de oferecer a condição para uma liberdade estável a todos os sujeitos²⁸⁰. As práticas sociais inseridas dentro de instituições éticas compreendidas nesta leitura de *O direito da Liberdade* parecem ultrapassar a esfera do direito positivo e constituir aquela característica da eticidade tão cara a Hegel, de segunda natureza.

²⁷⁷ Cf. HONNETH, op. cit., p 94.

²⁷⁸ Vale lembrar que esta reconstrução de Honneth se insere naquela tradição de autores que ao interpretar a *Filosofia do direito* de Hegel deixa de fora todo o seu pano de fundo metafísico.

²⁷⁹ Cf. HONNETH, 2007, p. 130.

²⁸⁰ HONNETH, 2007, pp. 132-33.

Percebemos nesta retrospectiva da leitura de Honneth em *O direito da liberdade* que há uma semelhança em muitos aspectos em relação aquilo que o autor já havia tratado em *Sofrimento de Indeterminação*. Contudo, não resta dúvida que Honneth aproveita as esferas do direito objetivo de uma maneira bem mais promissora para o desenvolvimento de sua teoria. Embora não entraremos na exposição desta nova obra, já percebemos que a “reatualização” de Hegel é importante para fundamentar aquilo que Honneth designará de liberdade social. Ademais o conceito de reconhecimento, que parecia ofuscado em *Sofrimento de Indeterminação* pela crítica ao institucionalismo forte hegeliano, é explorado em todo o seu potencial nesta última obra. Podemos afirmar, contudo que Honneth vem interpretando de forma bastante diferente o conceito de reconhecimento em Hegel? A meu ver – e esta é a razão pela qual a leitura de Hegel pelos olhos de Honneth é tão instigante – Honneth vem acrescentando ideias e ampliando sua interpretação na medida em que ele aprofunda sua própria teoria.

Contudo é bom lembrar que a verdadeira guinada de Honneth se dá se compararmos suas conclusões a respeito da teoria do reconhecimento hegeliano em *Luta por reconhecimento* com essas duas últimas obras. Naquela primeira Honneth afirmava textualmente que o tema do reconhecimento havia se perdido completamente na *Filosofia do direito*. Honneth afirma no final da primeira parte de *Luta por reconhecimento*:

Consequentemente, nas grandes obras que iriam se seguir, não se encontram senão sinais de uma reminiscência do programa perseguido em Jena: mas nem o conceito intersubjetivista de identidade humana, nem a distinção de diversos *media* de reconhecimento, nem a diferenciação correspondente de relações de reconhecimento gradualmente escalonadas, nem muito menos a ideia de um papel historicamente produtivo da luta moral voltam a assumir uma função sistemática na filosofia política de Hegel²⁸¹.

Com certeza a análise que acabamos de seguir neste último texto de Honneth encontra as relações de reconhecimento recíproco imbricadas nesses três modelos da eticidade. Honneth sem dúvida considera nessa sua última

²⁸¹ HONNETH, 2003, p. 114.

leitura que a *Filosofia do direito* não somente abarca aquele tipo de reconhecimento vertical, a saber, entre os indivíduos e as instituições, mas também parece aceitar um reconhecimento horizontal, isto é, entre os próprios indivíduos, na medida em que traz à tona essa afirmação de que as finalidades de cada indivíduo se complementam nas respectivas finalidades do outro. As instituições de reconhecimento são apenas o médium no interior da qual é possível esta relação recíproca de reconhecimento horizontal. Portanto, para o fortalecimento da ideia central deste trabalho, *Sofrimento de Indeterminação* e *O direito da Liberdade* são duas obras que corroboram amplamente nossa afirmação inicial.

Considerações Finais

O presente trabalho de dissertação iniciou-se com a investigação do conceito de reconhecimento nas obras do jovem Hegel, essencialmente, no *Sistema da eticidade* e na *Realphilosophie* com o intuito de descobrir se o núcleo deste tema ainda estaria sendo de alguma forma explorado na sua filosofia da maturidade, nos *Princípios da Filosofia do direito*. Nos primeiros escritos da juventude Hegel tem pela primeira vez a intuição de que as instituições sociais e políticas da modernidade, garantidoras da liberdade dos indivíduos, são o produto de lutas e crimes originariamente travados por estes, cujo objetivo era primordialmente o reconhecimento de suas identidades e não a proteção de si e de seus próprios bens. Esta guinada em relação à filosofia de seus predecessores possibilitou a Hegel introduzir um novo conceito até então não explorado na filosofia. Com Hegel o conceito de reconhecimento passa a ser vinculado às estruturas de formação do homem nos seus diversos contextos sociais e políticos. Entender o movimento do conceito de reconhecimento nas obras da juventude de Hegel permite-nos retirá-lo dos escombros no interior dos quais ele parece se situar na *Filosofia do direito*. A análise dos fragmentos de juventude e o texto mais acabado da *Realphilosophie* nos indicam a maneira como Hegel desenvolve o conceito de reconhecimento. Através do amor, da luta, do trabalho e das primeiras relações de direito os indivíduos experimentam uma progressiva relação de reconhecimento. O princípio do reconhecimento percebido nessas formas de agir e interagir dos indivíduos será para Hegel a base para a formação de uma consciência real, isto é, um tipo de consciência individual que é constituída do elemento social de um povo. Um eu que se torna um nós. Já nos escritos de juventude, a família, as relações pré-jurídicas e o Estado se apresentam claramente como níveis diferentes de formas de reconhecimento que se ampliam gradualmente até a completa realização na efetivação da eticidade absoluta. Embora muitos intérpretes da filosofia hegeliana afirmem que esta primeira intuição de uma teoria do reconhecimento fortemente promissora nos escritos de juventude tenha naufragado na filosofia prática da maturidade, defendo neste trabalho, seguindo uma leitura de Robert Williams, Pippin, e até mesmo Honneth, que a teoria do reconhecimento ainda está presente na *Filosofia do direito*, senão da forma evidente como aparece nos escritos da juventude, mas ligado aos três momentos do espírito objetivo.

Desde o primeiro capítulo deste trabalho as obras do filósofo contemporâneo Axel Honneth foram de extrema importância para a compreensão do conceito de reconhecimento na filosofia hegeliana. A crítica inicialmente feita por este filósofo no seu livro *Luta por reconhecimento* segundo a qual Hegel teria abandonado suas primeiras e frutíferas investigações em torno deste conceito na sua filosofia da maturidade despertaram-me à leitura da *Filosofia do direito* com lentes de aumento para o próprio conceito de reconhecimento. As obras de Honneth, *Sofrimento de Indeterminação* e *O direito da liberdade* vieram complementar e modificar a sua primeira interpretação não somente por ter dado mão à palmatória de que Hegel ainda estaria falando de alguma forma em termos de reconhecimento na *Filosofia do direito*, mas igualmente por retirar elementos necessários para a elaboração de uma teoria de justiça que – diferentemente da tradição de autores como John Rawls que tomam como quadro de referência a filosofia kantiana – parte da filosofia social e política de Hegel. Neste feito, a questão importante para Honneth é a de saber se a filosofia hegeliana como referência à formulação de princípios que possam servir para uma teoria da justiça digna de seu nome é mais vantajosa do que aquela fonte kantiana. Esta é sem dúvida a intuição deste filósofo que em todas as suas obras parte de uma análise de Hegel a fim de formular sua própria teoria.

A exposição deste trabalho, contudo, não teve como intuito estudar tal investigação honnethiana. Neste sentido os textos de Honneth foram considerados apenas como esclarecedores da filosofia hegeliana em torno do tema do reconhecimento e não o contrário. Todavia, ao explorar de forma profícua os textos de Honneth chega-se à conclusão de que a filosofia hegeliana é recheada de elementos indispensáveis à formulação de uma teoria da justiça que se preocupa com a investigação de condições necessárias para a autorrealização dos indivíduos em sociedades contemporâneas. Por intermédio dos olhos atentos de Honneth, a *Filosofia do direito* se revela a obra política de Hegel cujo foco principal é determinar as condições que possibilitem aos homens levar uma vida plenamente realizada e chegar a sua autocompreensão. O que diferenciaria Hegel de seus predecessores é a sua compreensão da estrutura racional a partir daquilo que é e não mais a partir daquilo que deveria ser. Para Hegel determinar as condições sociais e políticas de autorrealização individual significa retirá-las da própria realidade das sociedades modernas. Neste sentido, a investigação das três esferas do direito, isto é, o direito abstrato, a moralidade e a eticidade nos mostra que cada qual a sua maneira apresenta um tipo de autorrealização dos indivíduos. Na esfera do direito

abstrato os indivíduos se autorrealizam através do reconhecimento de sua pessoa juridicamente livre e na moralidade através do reconhecimento de sua subjetividade autônoma enquanto indivíduos capazes de determinar por si os fins e os meios de suas ações e de julgar seu próprio interesse, bem como o de todos. Essas duas esferas já presentes na filosofia de seus predecessores permitiram a Hegel uma crítica susceptível à investigação de um terceiro momento, o da eticidade. A eticidade como o conjunto das três esferas sociais da vida do homem moderno é para Hegel, segundo Honneth, o local capaz de sanar as patologias deixadas pelas esferas precedentes. É no seio das práticas sociais inseridas nas três esferas da eticidade, isto é, na família, na sociedade civil e no Estado, que os indivíduos se curam de uma individualização ameaçadora presente no direito abstrato e na moralidade.

O que sugere Honneth é uma cisão entre os três momentos “institucionalizados” da vontade na *Filosofia do direito* de tal maneira que a esfera da eticidade teria não somente o papel de ultrapassar as insuficiências das duas esferas precedentes, mas igualmente de sanar os males inerentes a estas. A diferença da interpretação de Honneth com o próprio conteúdo hegeliano é esta necessidade irreduzível de uma passagem do direito abstrato e da moralidade à eticidade. Uma leitura mais apurada e menos tendenciosa do texto hegeliano pode nos mostrar que não existe uma passagem das duas primeiras esferas do espírito objetivo à eticidade, tampouco uma cura de pretensas patologias. A esfera da eticidade já está presente nos seus momentos anteriores e os indivíduos já são igualmente livres e reconhecidos tanto no direito abstrato quanto na moralidade, embora esse tipo de liberdade e de reconhecimento seja considerado aos olhos de Hegel incompletos. A incompletude, porém, não significa necessariamente uma patologia. As esferas do direito abstrato e da moralidade são tão importantes para Hegel que devem ser incorporadas no momento da eticidade, da mesma maneira que elas somente são possíveis porque o momento da eticidade é ele mesmo possível. Os indivíduos modernos têm que ser livres para agir enquanto proprietários de seus bens e realizadores de contratos, assim como tem que existir enquanto seres autônomos que expõem suas intenções de maneira a garantir seu bem-estar para que o momento do Estado possa, por sua vez, ser considerado o mais alto nível da liberdade. A vida ética não aniquila a existência particular e autônoma dos indivíduos, antes permite que essa autonomia floresça de tal forma que os indivíduos passem a ver suas relações particulares e consigo mesmo levando em consideração os outros. A eticidade é o momento em que Hegel se preocupa com a investigação do homem não mais na sua forma

singular, mas naquela institucional, isto é, o homem inserido no contexto da família, da sociedade civil e do Estado. Isso não significa uma alienação nessas três esferas, mas antes de tudo uma liberdade, doravante compartilhada de forma universal.

Podemos afirmar, portanto que as contradições que Hegel aponta nas esferas da moralidade e no direito abstrato são patologias que devem ser curadas pela esfera da eticidade? A afirmação de tal premissa não implicaria naquela visão de um Hegel defensor de uma totalidade do social em detrimento dos valores do indivíduo singular? A tese fundamental de Hegel é que o indivíduo inserido nas instituições do mundo moderno não se torna alienado, mas liberado através deste seu pertencimento a uma totalidade ética cujas regras permitem a vontade individual a sua plena realização.

O que liga as esferas do direito abstrato e da moralidade à eticidade é justamente o conceito de reconhecimento. O reconhecimento mútuo, como havia insistido Robert Williams, constituinte da consciência universal, o “nós”, ou o espírito que é a unidade da comunidade presente em todos os seus membros, é o que une a liberdade subjetiva com a liberdade substantiva. O princípio da liberdade substantiva é a autonomia que já está presente na liberdade subjetiva, portanto ela não é uma forma vazia, mas um veículo para a realização da própria liberdade substantiva.

Desta leitura de Honneth que perpassa a grande parte deste trabalho surgem duas questões centrais: i) a primeira é em torno da própria leitura que Honneth faz a respeito, sobretudo, da *Filosofia do direito*. É possível atualizar Hegel de tal maneira que suas esferas institucionalizadas de reconhecimento possam permitir a formulação de princípios normativos capazes de contribuir na construção de uma teoria de justiça universal? ii) Se for possível, de que maneira uma teoria do reconhecimento pode integrar uma teoria social coerente no espaço teórico da filosofia prática no mundo contemporâneo? Seria ela, por exemplo, capaz de acolher efetivamente em seu dispositivo teórico os próprios conflitos que atravessam os movimentos sociais, bem como a assimetria das experiências de injustiça? Consideramos que o conteúdo apresentado no presente trabalho possui elementos suficientes para responder positivamente a primeira questão. A filosofia política hegeliana, muito embora negligenciada por nossos maiores filósofos do século XX na construção de suas teorias de justiça, possui um potencial teórico – que passa a ser recuperado nos trabalhos mais recentes de autores contemporâneos, como Honneth, Pippin, Robert Williams e tantos outros que não foram estudados nesta dissertação – capaz de mostrar as condições intersubjetivas de

autorrealização dos indivíduos através das práticas e condições de reconhecimento institucionalizadas. Contudo, este trabalho não consegue efetivamente responder a segunda questão, seja porque a preocupação desta dissertação girou em torno principalmente do estudo do conceito de reconhecimento em Hegel de tal forma que se pudesse desvelar na *Filosofia do direito*, sua presença e força nas diferentes esferas do espírito objetivo, seja porque tentar responder a tais questões implicaria em um aprofundamento dos textos de Axel Honneth sob a ótica da sua própria teoria do reconhecimento, assim como em um estudo de tantos outros autores contemporâneos que vem se dedicando ao assunto.

REFERÊNCIAS

Obras de Hegel

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Filosofia do direito*. Trad. Paulo MENESES, Agemir BAVARESCO, Alfredo MORAES e outros. São Leopoldo, RS: UNISINOS, 2010.

_____. *Principes de la philosophie du droit*. Trad. Jean-Louis VIEILLARD-BARON. Paris: Flammarion, 1999.

_____. *O Sistema da Vida Ética*. Trad. Artur MORÃO. Lisboa: Edições 70, 1991.

_____. *Système de la vie éthique*. Trad. Jacques TAMINIAUX. Paris: Payot, 1992.

_____. *La Philosophie de l'esprit 1805*. Trad. Guy PLANTY-BONJOUR. Paris: PUF, 2002.

_____. *Phénoménologie de l'Esprit I e II*. Trad. Gwendoline JARCZYK e Pierre-Jean LABARRIERE. Paris: Gallimard, 1993.

_____. *Enciclopédia das Ciências Filósoficas 1830*. Trad. Paulo MENESES com a colaboração de José MACHADO. São Paulo: Loyola, 1995.

_____. *Encyclopédie de sciences philosophiques en abrégé*. Trad. Maurice GANDILLAC. Paris : Gallimard, 1970.

_____. *Filosofia da História*. Trad. Maria RODRIGUES e Hans HARDEN. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008.

Leitura secundária

- BOURGEOIS, Bernard. *Hegel Les Actes de l'Esprit*. Paris: Vrin, 2001.
- CASSIRER, Ernst. *Le problème Jean-Jacques Rousseau*. Trad. Marc B. de Launay. Paris: Hachette, 1987.
- EYSSIDIEUX-VAISSERMANN, A. La refondation du droit naturel moderne. In: KERVÉGAN, JF.; MARMASSE, G. (orgs.). *Hegel penseur Du droit*. Paris: CNRS éditions, 2004, pp. 47-62.
- FISCHBACH, Franck. *Fichte et Hegel. La reconnaissance*. Paris: puf, 1999.
- FICHTE, Johann Gottlieb. *Fondamento del Diritto Naturale seconde I princìpi della Dottrina della Scienza*. Trad. Luca Fonnesu. Roma: Editori Laterza, 1994.
- FLEISCHMANN, Eugène. *La philosophie politique de Hegel*. Paris: Gallimard, 1992.
- FOESSEL, M. L'universel et l'intime. L'amour dans les "principes de la Philosophie du droit", In: KERVÉGAN, JF; MARMASSE, G. *Hegel Penseur du droit*. Paris: CNRS, 2004, pp. 165-78.
- GUIBET LAFAYE, C. Le mariage: du contrat juridique à l'obligation éthique, In: KERVÉGAN, JF; MARMASSE, G. *Hegel Penseur du droit* Paris: CNRS, 2004, pp. 147-59.
- HABERMAS, Jürgen. *Técnica e Ciência como "ideologia"*. Lisboa: Edições 70, 2006.
- HAYM, Rudolf. *Hegel et son temps*. Trad. Pierre Osmo. Paris: Gallimard, 2008.
- HYPPOLITE, Jean. *Introduction à la philosophie de l'Histoire de Hegel*. Paris: Librairie Marcel Rivière et Cie, 1948.

HONNETH, Axel. *Luta por Reconhecimento*. Trad. Luiz REPA. São Paulo: Editora 34, 2003.

_____. *Das Recht der Freiheit*. Berlim: Suhrkamp, 2011.

_____. *Sufrimento de Indeterminação. Uma Reatualização da Filosofia do Direito de Hegel*. Trad. Rúrion Soares Melo. São Paulo: Esfera pública, 2007.

KANT, Immanuel. *Fundamentação da Metafísica dos costumes*. Trad. Guido Antônio de Almeida. São Paulo: Discurso editorial: Barcarolla, 2009.

KERVÉGAN, JF. Le “droit du monde”. Sujets, norms et institutions. In _____ . *Hegel penseur Du droit*. Paris: CNRS editions, 2004, pp. 32-46.

_____. *L’effectif et le Rationnel: Hegel et l’esprit objectif*. Paris: Vrin, 2007.

KOJEVE, Alexandre. *Introduction à la lecture de Hegel*. Paris: Gallimard, 1947.

LÉCRIVAIN, André. *Hegel et l’éthicité. Commentaire de la troisième partie des “Principes de la Philosophie du droit”*. Paris: Vrin, 2001.

MARMASSA, G. Qui est coupable? Action et imputation chez Hegel. In: _____ . *Hegel Penseur du droit*. Paris: CNRS, 2004, pp. 113-29.

PIPPIN, Robert B.. *Hegel’s Practical Philosophy: Rational Agency as Ethical Life*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

ROSENZWEIG, Franz. *Hegel e o Estado*. Trad. Ricardo TIMM DE SOUZA. São Paulo: Perspectiva, 2008.

ROSSI LEIDI, Thamar. *Hegel et la liberté individuelle ou les apories de la liberté moderne*. Paris: l’Harmattan, 2009.

- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discours sur l'origine de l'inégalité*. Paris:GF-Flammarion, 1992.
- SIEP, Ludwig. Hegel: droit, histoire, société. *Revue Germanique Internationale* 15/2001. Paris: Puf, 2001, pp. 177-95.
- STRAUSS, Leo. *La Philosophie politique et l'histoire*. Paris: Le livre de Poche, 2008.
- TAMINIAUX, Jacques. *Naissance de la philosophie hégélienne de l'État*. Paris: Payot, 1984.
- TAYLOR, C. History and politics. In: SANDEL, M. (org.). *Liberalism and its critics*. New York: New York University Press, 1984, pp. 177-99.
- TAYLOR, Charles. *Hegel et la Société Moderne*. Trad. Pierre R. DESROSIERS. Paris: Cerf, 1998.
- WEIL, Eric. *Hegel et l'Etat. Cinq conférences*. Paris: Vrin, 2002.
- WERLE, D. L.; SOARES MELO, R. Introdução: Teoria crítica, teorias da justice e “reatualização” de Hegel. In: HONNETH, A. *Sufrimento de Indeterminação*. São Paulo: Esfera pública, 2007, pp. 7-44.
- WILLIAMS, Robert R. *Hegel's ethics of recognition*. London: University of California Press, 1997.

Referências em Sites eletrônicos

- LIMA, Erick Calheiros. *Gênese do “Espírito Ético” na Filosofia do Espírito de Jena*. <http://www.fflch.usp.br/df/cefp/Cefp10/lima.pdf>. Acessado em setembro de 2011.

- PINZANI, A. Da pessoa ao Indivíduo. In: FLECK, A; RAMOS, D. *A racionalidade do real – Estudos sobre a filosofia hegeliana do direito*. Florianópolis: *Nefi*online, 2011, pp. 59-80. Acessado em agosto de 2011.
- REICH, E. A odisséia da Liberdade. In: FLECK, A; RAMOS, D. *A racionalidade do real – Estudos sobre a filosofia hegeliana do direito*. Florianópolis: *Nefi*online, 2011, pp. 7-27. Acessado em agosto de 2011.
- THINLAND, Olivier. *La reconnaissance: par les moeurs ou par les institutions?* In www.laviedesidees.fr/IMG/pdf/20081114_honeth.pdf. Acessado em 31/08/2009.