UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Bruno Ferreira da Rosa

Direito, Moral e Sociedade Civil:

*Estudos sobre a “intersubjetividade negativa” na Filosofia do Direito de
Hegel.*

Versão Corrigida

**SÃO PAULO
2015**

BRUNO FERREIRA DA ROSA

Direito, Moral e Sociedade Civil:

*Estudos sobre a “intersubjetividade negativa” na Filosofia do Direito de
Hegel.*

Dissertação apresentada ao Programa de
Pós-Graduação em Filosofia do
Departamento de Filosofia da Faculdade de
Filosofia, Letras e Ciências Humanas da
Universidade de São Paulo, para obtenção
do título de Mestre em Filosofia sob
orientação do Prof. Dr. Ricardo Ribeiro
Terra.

**SÃO PAULO
2015**

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catálogo na Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

Rd Rosa, Bruno Ferreira da
Direito, Moral e Sociedade Civil: Estudos sobre
"intersubjetividade negativa" na Filosofia do
Direito de Hegel. / Bruno Ferreira da Rosa ;
orientador Ricardo Ribeiro Terra. - São Paulo, 2015.
118 f.

Dissertação (Mestrado)- Faculdade de Filosofia,
Letras e Ciências Humanas da Universidade de São
Paulo. Departamento de Filosofia. Área de
concentração: Filosofia.

1. Hegel. 2. Filosofia do Direito. 3.
Reconhecimento. 4. Intersubjetividade. 5. Sociedade.
I. Terra, Ricardo Ribeiro, orient. II. Título.

*À Ivete e Orlando Rosa, meus pais,
em sinal de minha profunda estima
e meu mais sincero reconhecimento.*

*“(...) Tudo sobrevém. Acho, acho, é do
influimento comum, e do tempo de todos”.*

G. Rosa, no *Grande Sertão: Veredas*.

Agradeco

ao Professor Ricardo Terra por gentilmente ter aceito orientar esse “hegeliano” reticente, pela paciência com que acompanhou essa pesquisa, pelo ânimo indefinidamente renovado com que a incentivou;

à Fapesp, cujo financiamento tornou essa pesquisa possível;

aos Professores Maurício Keinert e Luiz Repa pelos apontamentos valiosos no Exame de Qualificação, decisivos para os rumos desse texto - o erros que persistiram são, de resto, de responsabilidade única do autor;

à minha querida prima Denise, que me hospedou quando por aqui cheguei, descobrindo comigo como se faz para chegar na tal da Cidade Universitária;

aos amigos que acompanharam de uma maneira ou de outra essa pesquisa: Fernanda Izidório, Maria Bertoche, Karina Tanada, Eduardo Marinho, André Scholz, Julia Maia, Pedro Galé, Simone Fernandes, Monique Hulshof, Nathalie Bressiani, Renata Bazzo, Juliana Martone, Mic Faria, Carol Monteiro, Ilde Junior, Ruben Dario;

aos amigos do Encontro de Filosofia “Mal-estar na pós-Graduação”, Sacha Kontic, Lucila Lang, Dioclézio Faustino, Lourenço Fernandes, Wilson Sparvoli, Lucas Nascimento;

à Marie Pedroso, amiga de todas as horas, que confiou mais que seu autor nesse trabalho: “*gratidão* – essa palavra-tudo”;

às minhas queridas tias Ivone e Ivani que muito me ajudaram a sua maneira - aqui, meu agradecimento mais terno;

ao meu pai, pelo suporte generoso sempre-sempre, pela paciência com o ‘fião’;

à Mãiuti, por estar na chegada e na partida, como a luz que avança;

às meninas da secretaria do Departamento de Filosofia (Geni, Luciana, Susan) pelo apoio solícito e pela amizade;

e àqueles todos que não citei, aqui, nominalmente, cifrados nas entrelinhas – pois ‘um *Agradecimento* deve valer por tantos quantos nele não puderam caber’.

RESUMO

ROSA, B. F. **Direito, Moral e Sociedade Civil: estudos sobre “intersubjetividade negativa” na Filosofia do Direito de Hegel.** 118f. Dissertação (Mestrado). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.

Esta dissertação consiste de um estudo da *Filosofia do Direito* de Hegel tomando como fio condutor o modo como se apresenta, no interior dessa obra, as relações de reconhecimento recíproco travadas sob o signo da exclusão e/ou limitação recíprocas, ou seja, sob o signo da intersubjetividade negativa. Procurou-se explorar os nichos onde tais formas de intersubjetividade aparecem, sucessiva e respectivamente, no Contrato (*Vertrag*) entre pessoas jurídicas, na Ação (*Handlung*) encetada a partir do “ponto de vista moral” e, por fim, no caso da Sociedade Civil (*bürgerliche Gesellschaft*), no sentido de mostrar como esses nichos de intersubjetividade negativa se reportam, cada um por sua vez, a um modelo de relações de reconhecimento recíproco positivo ou inclusivo capaz de fazer frente às forças disruptivas liberadas por aquele. O caso da sociedade civil se torna exemplar na exploração dessa contraposição entre dois modelos de intersubjetividade ao se apresentar como um conceito que procura não reduzir todo o âmbito da sociedade à esfera do “sistema de carecimentos” (*System der Bedürfnisse*), por conseguinte, à uma intersubjetividade negativa/excludente, mas contrapor a esta, no interior mesmo da sociedade civil, uma esfera de intersubjetividade positiva conceituada por Hegel sob a rubrica das “corporações” (*Korporationen*) capaz de recompor as relações éticas e fazer a passagem para a esfera do Estado.

Palavras-chave: Hegel, Filosofia do Direito, Reconhecimento, Intersubjetividade, Sociedade Civil.

ABSTRACT

ROSA, B. F. **Right, Moral and Civil Society: Studies in “negative intersubjectivity” in Hegel’s Philosophy of Right.** 118p. Thesis (Master Degree). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.

This work consists of a study in Hegel’s *Philosophy of Right* taking as guide line the concept of “negative intersubjectivity”, that is, the relations of recognition based on mutual limitation or reciprocal exclusion. We sought to explore that concept, respectively, in the shape of the Contract (*Vertrag*), of the Action (*Handlung*) based on the “moral point of view”, and in the philosophical arrangement imposed by Hegel to his concept of Civil Society (*bürgerlich Gesellschaft*). The aim was to show that “negative intersubjectivity” is always reporting itself towards a “positive” one, which in turn can counter the disruptive energies liberated by the first one. In this regard, Hegel’s concept of civil society (*bürgerlich Gesellschaft*) is strategic: rather than reduces it to the “system of needs” (*System der Bedürfnisse*), that is, reduces it exclusively to negative relations of recognition, Hegel ascribed to the corporations (*Korporationen*) the role of containing the disruptive forces which the market spreads, and to recompose the ethical relations which enables the transition to Estate.

Key-words: Hegel, Philosophy of Right, Recognition, Intersubjectivity, Civil Society.

SUMÁRIO

Lista de Abreviaturas.....	9
<i>Introdução.....</i>	11
<i>Capítulo 1.....</i>	28
<i>Introdução.....</i>	28
<i>A gramática intersubjetiva da noção de “pessoa”.....</i>	32
<i>‘Formar’, ‘formar-se’, dar forma a um mundo intersubjetivo.....</i>	37
<i>O contrato.....</i>	41
<i>Capítulo 2.....</i>	52
<i>Introdução.....</i>	52
<i>A ação.....</i>	55
<i>Dever, direito e moral.....</i>	65
<i>Reciprocidade entre Moralität e Sittlichkeit.....</i>	73
<i>Moralidade não institucionalizável.....</i>	78
<i>Capítulo 3.....</i>	82
<i>Introdução.....</i>	82
<i>A dissolução do modelo positivo de relações intersubjetivas.....</i>	89
<i>A sociedade civil e o modelo negativo de intersubjetividade.....</i>	92
<i>A recomposição de relações intersubjetivas em sentido positivo.....</i>	102
<i>Considerações finais.....</i>	114
<i>Bibliografia.....</i>	116

Lista de Abreviaturas	
<i>BPh</i>	Die Berliner Phänomenologie/The Berlin Phenomenology. Ed. and Trans. M. J. Petry. Dordrech/Holland; Boston/USA; London/England: D. Riedel Publishing Co. 1981.
<i>Enc. I</i>	Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio. Vol. I. Trad. Paulo Meneses. 3 ed. São Paulo: Loyola, 2012.
<i>Enc. III</i>	Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio. Vol. III. Trad. Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 1995.
<i>Enzykl. 1817</i>	Der Objektive Geist aus der Heidelberg Enzyklopädie 1817. In: <i>Vorlesungen über Rechtsphilosophie 1818/1831.</i> Ed. K.-H. Ilting. Erste Band.
<i>GPRh</i>	Grundlinien der Philosophie des Recht oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse. Frankfurt am M. Suhrkamp Verlag, 1970. Werke 7. *As várias traduções utilizadas se encontram na bibliografia.
<i>FE</i>	Fenomenologia do Espírito. 7ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2012.
<i>RPh 1820</i>	Die Rechtsphilosophie von 1820 mit Hegel's Vorlesungsnotizen 1821-1825. Ed. K.-H. Ilting. Zweite Band.
<i>VRPh 1817/1818</i>	Vorlesung über Naturrecht und Staatswissenschaft: Heidelberg 1817/1818 mit Nachtr. aus d. Vorlesung 1818/1819. Nachgeschrieben von P. Wannemann. Hamburg: Felix Meiner, 1983.
<i>VRPh 1818/1819</i>	Naturrecht und Staatswissenschaft nach der Vorlesungsnachschrift von C. G. Homeyer 1818/1819. In: <i>Vorlesungen über Rechtsphilosophie 1818/1831.</i> Ed. K.-H. Ilting. Erste Band.
<i>VRPh 1819/1820</i>	Vorlesung über die Philosophie des Rechts. Berlin 1819/1820. Hamburg: Felix Meiner, 2000.
<i>VRPh 1821/1822</i>	Die Philosophie des Rechts. Vorlesung von 1821/1822 Nachgeschrieben von J. R. Ringier. Herausg. von H. Hoppe. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2005.
<i>VRPh 1822/1823</i>	Philosophie des Rechts nach der Vorlesungsnachschrift von H. G. Hotho 1822/1823. In: <i>Vorlesungen über Rechtsphilosophie 1818/1831.</i> Ed. K.-H. Ilting. Dritte Band.
<i>VRPh 1824/1825</i>	Philosophie des Rechts nach der Vorlesungsnachschrift von K. G von Griescheims 1824/1825. In: <i>Vorlesungen über Rechtsphilosophie 1818/1831.</i> Ed. K.-H. Ilting. Vierter Band.

Introdução

O lugar que a intersubjetividade ocupa na *Filosofia do Direito* está longe de ser um ponto pacífico na bibliografia dedicada a essa obra de Hegel, pois, com efeito, não é um ponto pacífico o lugar que a intersubjetividade ocupa (ou não ocupa, conforme o caso) no projeto como um todo da filosofia hegeliana após a sistematização e o acabamento dada a esta no interior da *Enciclopédia*. Desse modo, ao falar de intersubjetividade na *Filosofia do Direito* há que se prestar conta, de alguma maneira, de como e a que título este termo é aí entendido, como ele está aí presente.

A cidadania desse termo na municipalidade da dita filosofia do idealismo alemão remonta aos problemas legados pela filosofia kantiana e, mais especificamente, a experiência fundamental da mesma: a identidade transcendental da consciência na autorreflexão. A experiência daquilo que em Kant está selado pela “apercepção originária” é radicalizada em Fichte pela posição de um eu que se contrapõe a si próprio como seu outro no interior, contudo, de uma e mesma subjetividade. Aí se encontra, nessa contraposição do eu e do outro na autofundamentação do eu, a matriz do conceito de intersubjetividade que será incorporado por Hegel de uma maneira muito singular.

A recepção do conceito de intersubjetividade em Hegel marcará contudo, uma radicalização da temática da experiência da unidade da consciência não só em relação à Kant, mas em relação ao próprio Fichte. Com efeito, Hegel abandonará a contraposição do eu e do outro interior ao próprio eu (tal como em Fichte) em prol de uma relação entre o eu e o outro onde nem o eu é prévio à relação nem o outro um outro a ser reduzido à identidade do eu. Ora, o que está se esboçando nessa concepção de Hegel é um processo de destrancendentalização de tal ordem onde o eu não só não é prévio à relação ao outro,

mas se constitui mesmo nessa relação, de modo que a relação intersubjetiva é constitutiva da identidade do eu e estruturante do meio no qual essa relação se dá.

Habermas, em *Trabalho e Interação*, chamou atenção para esse momento notável da trajetória filosófica de Hegel, registrando, ali, a força com que o Hegel de Jena investiu seu conceito de intersubjetividade no interior da constituição de uma teoria do espírito ela mesma pensada sob a chave e constituída sob a égide da intersubjetividade. Espírito, para o Hegel de Jena, observa Habermas “não é, então, o fundamento que subjaz à subjetividade do si mesmo na autoconsciência, mas o meio *em* que um Eu comunica com outro Eu e a *partir* do qual, como de uma mediação absoluta, se constituem reciprocamente como sujeitos”¹. Esse “meio” é conceituado por Hegel através de três modelos de mediação (linguagem, instrumento e família), cada um operando com uma lógica própria e irreduzível à outra, de forma que o próprio conceito de espírito está determinado por esses espaços privilegiados de mediação². Nesse sentido, para o Hegel de Jena espírito não é a atividade monadológica de uma consciência encerrada em si mesma como numa autorreflexão absoluta e solitária, mas sim intersubjetividade.

É preciso ter no horizonte essa articulação inédita entre espírito e intersubjetividade operado por Hegel em Jena para se tomar uma medida dos modos de como se pode falar dos arranjos conceituais em que se apresentam o conceito de intersubjetividade em Hegel e, mais especificamente, das distâncias sucessivas que separam cada um desses arranjos. Não nos ocuparemos aqui, dados os limites dessa dissertação, dos modos como esses arranjos são tramados entre os *esboços de sistema de 1803/1804* e o sistema definitivo, ali pelos azeiros da *Enciclopédia* de 1817. Importa, no entanto, reter a tese de Habermas sobre o destino do conceito de espírito no Hegel de

¹ HABERMAS, J. “Trabalho e Interação”. p. 15. Itálicos do autor.

² Cf. Idem, p. 12.

madureza: “Hegel pensa o movimento do espírito absoluto segundo o modelo da autorreflexão, mas de modo tal que, nesta autorreflexão, se insere a dialética da relação ética, da qual promana a identidade do universal e do particular: o espírito é eticidade absoluta”³. Ora, esse diagnóstico é taxativo. Condensado nessas linhas, ele registra, por parte de Hegel, uma recaída na filosofia da identidade posta pela autorreflexão, a proeminência de um conceito de espírito que determina os espaços de mediação previamente e, sobretudo, a perda do valor posicional do conceito de intersubjetividade para a estruturação do conceito de espírito. A relação ética, que determinava no Hegel de Jena o conceito de espírito, é, agora, um momento da eticidade absoluta que a pervade e a transcende, rebaixando-a a um momento subordinado do sistema como um todo.

No arco que compreende e separa o Hegel de juventude do Hegel de madureza a intersubjetividade teria sido sacrificada no altar da filosofia da identidade: esse é o diagnóstico de Habermas. O problema que se coloca é pensar, contudo, na extensão (ou profundidade) desse sacrifício. Não há dúvida de que o conceito de intersubjetividade perde o valor posicional que ocupava em Jena, todavia uma tese é sustentar que não há *tout court* intersubjetividade na filosofia do espírito do Hegel de madureza e outra tese (com suas muitas variações possíveis) é sustentar que a intersubjetividade não é estruturante da filosofia do espírito de finitiva de Hegel. Se a intersubjetividade deixa de ser um princípio que norteia a filosofia prática, nem por isso se pode decretar que ela desaparece da mesma, reprimida em todos os níveis da argumentação de Hegel (tal como Theunissen, num artigo de resto minucioso procurava mostrar⁴).

³ Idem, p. 37.

⁴ Trata-se do artigo “A intersubjetividade reprimida na *Filosofia do Direito* de Hegel”, cuja tese central, já anunciada no título, é a de que Hegel teria levado à cabo em sua *Filosofia do Direito* uma sistemática e minuciosa repressão da intersubjetividade, apagando-a não só como fio estruturante da obra, mas ali mesmo onde ela poderia se anunciar, mesmo que tímida e disfarçadamente. A concepção sólida de um *Geist* monadológico pervadiria a *Filosofia do Direito* descendo até os detalhes da argumentação de Hegel. Cf. THEUNISSEN, M. “The Repressed Intersubjectivity in Hegel’s *Philosophy of Right*”. pp. 3-63.

É comum retrair a mudança operada no pensamento de Hegel sobre a filosofia prática pela importância, cada vez mais anunciada, da lógica especulativa. O juízo mais comum sobre a *Filosofia do Direito* é que esta teria sido escrita à sombra da Lógica hegeliana e, claro está, uma vez que essa retrocederia até premissas monadológicas onde o outro é um outro somente na aparência, também a *Filosofia do Direito* padeceria dos mesmos vícios da lógica que a estrutura. Contudo, mesmo a presença, de resto evidente, da lógica na *Filosofia do Direito* de Hegel pode ser objeto de disputa interpretativa⁵ e não é sem mais que se pode dizer que ela também é monadológica, logo todo o resto...

Para Siep, ao assumir a lógica como fio condutor da filosofia prática, Hegel teria perdido a conexão inédita estabelecida, através de sua doutrina do reconhecimento de juventude, entre gênese histórica das instituições da eticidade e a formação da vontade racional⁶. Esse desacoplamento não poderia ser traduzido, contudo, no completo desaparecimento da doutrina do reconhecimento na filosofia prática do Hegel maduro, tanto que, registra Siep, “a reflexão sobre o reconhecimento desempenha, sem dúvida, ainda um papel importante na *Filosofia do Direito*”⁷. Se houve uma mudança, como de fato houve, “parece que essa mudança se estende sobre o método da filosofia prática e, com isso, também sobre o “caráter de princípio” do princípio do reconhecimento – mas e quanto ao conteúdo da doutrina do reconhecimento madura?”⁸.

⁵ O estudo de Marcos L. Müller sobre a “A gênese lógica do conceito especulativo de liberdade” é exemplar nesse sentido, procurando fundamentar uma leitura da *Ciência da Lógica* de Hegel calcada sob premissas da doutrina da intersubjetividade. A dialética da ação recíproca circunscreveria de maneira penetrante os dois sentidos com que opera o conceito de intersubjetividade (um positivo e outro negativo) de maneira que a passagem para a *Doutrina do Conceito* se faria enquanto a suspensão dessa relação de identificação e diferenciação entre os relatos no espaço do próprio conceito enquanto o suporte desse movimento. Desse modo, a intersubjetividade (em sua dupla acepção) recuperada ao nível das instituições do universo ético lançaria raízes mais fundo na própria lógica hegeliana que, assim, lhe prepararia o terreno. (Cf. MÜLLER, M. L. “A gênese lógica do conceito especulativo de liberdade”. Cf. tbm. THEUNISSEN, M. *Sein und Schein: die kritische Funktion der Hegelschen Logik*.). Um contraponto a essa interpretação da lógica pode ser encontrado, contudo, no livro de V. Hölsle *O sistema de Hegel*.

⁶ SIEP, L. *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie*. p. 285.

⁷ Idem. p. 286.

⁸ Idem. Ibid.

O problema para Siep, que remonta às origens mesmas da doutrina do reconhecimento, é o lugar da particularidade da vontade do singular, ou seja, se o fim do universal é a relação interpessoal ou se, inversamente, a relação interpessoal já é de antemão pensada com os olhos no universal que é seu fim. Claro está que a lógica submete a filosofia prática à uma mudança no seu método de estruturação, o problema, contudo, continua presente: se o conteúdo da doutrina do reconhecimento do Hegel maduro é capaz de dar conta da particularidade da vontade. Para Siep, o conteúdo da doutrina do reconhecimento desempenha ainda um papel relevante na *Filosofia do Direito*, e isso porque, ali, se Hegel está por um lado preocupado em sublinhar como o universal se torna objeto para a vontade particular, ele está, por outro lado, preocupado em esquadrihar as esferas em que a particularidade se purifica para se suspender naquela, de modo que aquela “vontade universal racional não exclui o fim particular, mas sim – pelo menos “a longo prazo” – a promove”⁹. Assim, se

em verdade, a *Filosofia do Direito* não determina mais a sequência de suas instituições como o resultado sistemático de níveis de reconhecimento – e nisso o reconhecimento enquanto princípio perde em importância – por outro lado, sua determinação da eticidade e da liberdade tem na base um conceito de reconhecimento mais consequente e simétrico, ao qual também as instituições correspondentes poderiam ser atribuídas¹⁰.

Ao perder a conexão entre formação da consciência e a gênese das instituições, estas não podem mais ser expostas como resultado de etapas sucessivas de níveis de reconhecimento recíproco, mas isso não quer dizer que não esteja operando, na base dessas instituições, relações de reconhecimento recíproco tratando à sua maneira de prover o reconhecimento da particularidade da vontade. É simétrico, com efeito, pois “Hegel, como Rousseau, quer partir de uma harmonia pré-estabelecida entre esta [vontade

⁹ SIEP, L. *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie*. p. 290.

¹⁰ Idem. p. 288.

racional universal] e a ‘particularidade do fim’ do indivíduo”¹¹, de modo que o retorno da particularidade ao elemento universal é pensado sem rotura ou conflitualidade.

Essa harmonia “pré-estabelecida” sublinhada (criticamente) por Siep pode ser vista, também, sob a perspectiva da recusa de Hegel de perpetrar, no registro da eticidade, o potencial inscrito na luta por reconhecimento pensada sob a égide da dialética entre senhorio e servidão. Com efeito, se o tivesse feito, as instituições da eticidade se deixariam apresentar francamente como etapas sucessivas de reconhecimento com potenciais normativos e exigências morais cada vez mais exigentes. Para Wildt, o desvio no sentido da filosofia teórica (e da lógica, especialmente) pode ser visto em especial no rearranjo do lugar que a dialética entre senhorio e servidão ocupa na obra de Hegel, especialmente na *Enciclopédia* de Heidelberg e adiante. “Na *Enciclopédia* de Heidelberg, o resultado da dialética de senhorio e servidão não é mais a “vontade universal”, mas “a consciência de si universal” (*Enz. Heidelberg*, §358), que nitidamente não é princípio substancial algum de ação”¹². Isso quer dizer que o conteúdo da vontade racional é, agora, colhido na filosofia teórica, não na filosofia prática, dado que o “espírito objetivo” emerge, doravante, não como a verdade da luta entre as consciências, mas como a verdade da vontade. Assim que, na Introdução da *Filosofia do Direito*, quando Hegel se ocupará de expor o conceito de vontade, esse será construído seguindo as determinações da lógica.

Contudo, o conceito de reconhecimento terá ainda um papel a desempenhar aí. Com efeito, a “teoria da vontade” delineada nos parágrafos que compõem a *Introdução* à *Filosofia do Direito* não se apresenta francamente como uma fundamentação de uma “teoria da eticidade”, embora possa seus momentos serem demonstrados como tal. Wildt sustenta a tese de que, embora em traços muito sutis, a “teoria da vontade” de Hegel

¹¹ SIEP, L. *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie*. p. 293.

¹² WILDT, A. *Autonomie und Anerkennung*. p. 384..

recupera em alguma aquela ‘identidade do eu’ (*Ichidentität*) fundamentada em relações de reconhecimento recíproco, e isso procurando conectar dois parágrafos cruciais na análise da vontade: o §7 (dedicado à vontade no momento da *singularidade*) e o §27 (dedicado à vontade enquanto *Ideia*). Retomemos em largas linhas a argumentação de Wildt.

É sabido que Hegel escande seu conceito de vontade em três momentos isomórficos aos momentos lógicas da universalidade, particularidade e singularidade, respectivamente. A vontade na determinação da universalidade está dissolvida no “elemento da pura indeterminidade” (§5), é plena e vazia, desprovida de todo e qualquer conteúdo, enfim, é o poder (ou atividade) de se soerguer acima de toda determinação, se abstrair de toda determinidade capaz de lhe restringir. A segunda determinação da vontade é o passar da indeterminação à determinidade, ou seja, é a restrição da vontade que se particulariza ao se limitar a um conteúdo (§6). O terceiro momento, e o mais importante do ponto de vista do encaminhamento dialética da questão, é o da singularidade, entendida por Hegel como o momento em que a vontade, restringida a uma determinidade, põe essa determinidade como sua e está, pois, junto de si mesma (§7). Com esse momento se desvenda, para Hegel, aquilo que constitui a “substancialidade da vontade”, ou seja, a *liberdade*. Ora, se há de perguntar o que sobrou nesse conceito, posto nesses termos, de um conceito de vontade que se pense sob a rubrica da intersubjetividade.

O conceito de determinidade que Hegel mobiliza nesse contexto parece deixar se qualificar de muitas maneiras possíveis, de modo que a determinidade que o eu mesmo se dá, está claro, é uma determinidade sua e, portanto, ao se restringir a ela, ele está

consigo mesmo, “está em casa”¹³. Todavia, sob a chave da singularidade da vontade, entende Hegel, chegamos ao “conceito concreto de liberdade” que é assim descrito pelo filósofo no Adendo ao parágrafo 7:

Já temos a liberdade na forma do sentimento, por ex., na amizade e no amor. Neles não se está unilateralmente dentro de si, mas cada um se restringe de bom grado em relação a um outro e se sabe como si mesmo nessa restrição. Na determinidade o homem não deve sentir-se determinado, mas ao considerar o outro enquanto outro, ele somente nisso tem o sentimento próprio de si [*Selbstgefühl*]. A liberdade não reside, portanto, nem na indeterminidade nem na determinidade, senão que ela é ambas¹⁴.

Se reportando a esse Adendo, observa Wildt:

Com “determinidade”, está claro aqui, não se refere a qualquer determinidade, mas a limitação através de outras pessoas. Por liberdade entende-se especificamente, também para Hegel, que se identifica com outro e nisso se tem o sentimento próprio de si [*Selbstgefühl*]. Hegel constata não apenas que, na identificação com o outro como a si mesmo, se sabe ou se pode saber, mas sim, diz ele, que “somente nisso tem o sentimento próprio de si”. A identidade emocional do eu é possível apenas, segundo Hegel, através da identificação com o outro¹⁵.

A vontade na determinação da singularidade remete, por conseguinte, a uma determinidade que, colocada como o fundamento da identidade do eu, é a relação a outro, a outra pessoa. “Com isso se torna claro que a análise da vontade na *Introdução* da *Filosofia do Direito* se reporta a uma transsubjetividade prática, esteja ela na forma do amor, da amizade, do direito, da moral, como condição necessária para fundamentar a identidade do eu”¹⁶. Wildt procura explorar, dessa maneira, como a “teoria da vontade”, embora ancorada em premissas sistemáticas, pode ser lida com os olhos postos no

¹³ “Estar junto de si na determinidade”, “estar consigo mesmo no outro”, são termos caros para Hegel dar a ver seu conceito de liberdade. Seu arco semântico, porém, no registro do Espírito Objetivo, é amplo, recobrindo várias acepções. A. Wood, por exemplo, esquadrinha o sentido dessa expressão empregada na obra de Hegel em quatro sentidos diferentes, porém, complementares: “estar-comigo-mesmo” (“*Beisichselbstsein*”) pode ser entendido como 1. autodeterminação da vontade, 2. estar consigo mesmo nos seus objetos (no Direito Abstrato o selo “meu” converte a coisa num “acidente da minha vontade”, por exemplo), 3. na ação que reconheço como minha (na esfera da Moralidade) e 4. nas instituições que realizam a liberdade. Cf. Wood, A. *Hegel's Ethical Thought*. p. 49.

¹⁴ *GPhR*, §7Z., p. 57. [Trad. M. L. Müller. In: *Analytica*, V. 1, N. 2, 1994: pp.133-134]. Escusado é dizer a importância que esse parágrafo assume nas atualizações da *Filosofia do Direito* de Hegel levadas à cabo por Axel Honneth, tanto em seu *Sofrimento de Indeterminação* quanto no seu *O Direito da Liberdade*.

¹⁵ WILDT, A. *Autonomie und Anerkennung*. p. 389.

¹⁶ Idem, p. 390.

desdobramento da eticidade enquanto o projeto que norteia a filosofia prática de Hegel.

Assim, pondera Wildt,

Pode-se reconstruir a tese de Hegel sobre a vontade livre também como o princípio de uma fundamentação mais elevada do princípio normativo, especialmente do princípio moral. Para além disso ela [a tese sobre a vontade livre] quer circunscrever a ideia específica de Hegel sobre a eticidade. (...) A relação ética específica à vontade do outro e a autorrelação prática adequada Hegel pensa ao mesmo tempo numa associação necessária: somente na relação ética ao outro o indivíduo alcança seu “sentimento próprio de si” (*GPhR* §7Z; tbm. §147), sua identidade emocional, a qual é o fundamento de toda identidade¹⁷.

O que está em jogo nessas leituras é se, de fato, Hegel retornou à uma concepção transcendental de eu, solipsista e autorreferente; e se o recuo em relação ao período jenense marca ou não o total colapso da abordagem intersubjetivista nos marcos da filosofia prática de Hegel. Pippin, por seu turno, se volta diretamente para a “teoria da eticidade” de Hegel consignada na terceira parte da *Filosofia do Direito*, argumentando, com bastante cuidado, que Hegel não está tanto preocupado em dar conta do processo de formação do eu (embora, é bem verdade, essa questão tenha um lugar em sua obra), nem da gênese histórica das instituições, mas sim em escrutinar a “teoria da eticidade” como uma “abordagem de um reconhecimento bem-sucedido, ou uma reciprocidade baseada num tipo de entendimento racional”¹⁸. Assim que, sob seu ponto de vista, toda a diatribe que envolve o destino da intersubjetividade no Hegel maduro perde de vista que, no fundo, a *Filosofia do Direito* se insere ainda como uma extensão (não o abandono) da ideia original de reconhecimento do período de Jena¹⁹.

Retomemos, ainda uma vez, a questão da intersubjetividade na *Filosofia do Direito* de Hegel. Se acima recuperamos algumas posições sobre o debate, o fizemos no sentido de mostrar que o peso da *Lógica* na *Filosofia do Direito*, peso que de resto se faz

¹⁷ WILDT, A. *Autonomie und Anerkennung*. p. 392.

¹⁸ PIPPIN, R. R. *Hegel's Practical Philosophy*. p. 185.

¹⁹ Idem, p. 184.

sentir de maneira bastante evidente, nem por isso bloqueia uma leitura que procura encontrar, na letra do texto de Hegel, os momentos do tema da intersubjetividade²⁰. Que nem M. Theunissen no final de seu “*A intersubjetividade reprimida na Filosofia do Direito de Hegel*” chegue a uma conclusão cabal sobre o tema, reafirma-se a posição de que se há de ter cautela nesse terreno.

Não se deve contestar o peso da Lógica sob o pensamento de Hegel, contudo a relação entre a exposição categorial da filosofia prática e a questão do reconhecimento deve ser apreciada com cuidado, sob o ônus de ou se hipostasiar o pensamento de Hegel a um logicismo que sacrificaria mesmo o horizonte que o orienta (o conceito de *liberdade*), ou trair a exposição sistemática do pensamento de Hegel e seu travejamento muito peculiar. Procurando se equilibrar sobre esse fio tenso, Williams, por exemplo, sustenta boa parte de seu projeto de leitura da *Filosofia do Direito* sob a ideia de que “o conceito de reconhecimento é o aspecto prático do conceito de liberdade. Embora a ordem categorial seja distinta da ordem fenomenológica, não há um conflito inerente entre ambas”²¹.

Com efeito, essa ideia, não colocada nesses termos por Hegel em sua *Filosofia do Direito* de 1821, encontra seu ponto de ancoragem textual nos parágrafos que compõem o pórtico da doutrina do Espírito Objetivo da *Enciclopédia* onde lemos: “A liberdade, configurada na efetividade de um mundo, recebe a *forma da necessidade*, cuja conexão substancial é o sistema das determinações da liberdade, e cuja conexão fenomênica é como a *potência*, o *ser-reconhecido*, isto é, seu vigorar na consciência”²². Ora, claro está

²⁰ Kervégan, por exemplo, confessa ter “uma visão senão hesitante, pelo menos nuançada sobre a questão”, na medida em que “o que lhe interessa mais e lhe aparece mais atual na doutrina do espírito objetivo não teria sempre a necessidade de ser correlacionada à infraestrutura lógico metafísica do sistema para ser julgado válido” (KERVÉGAN, J.-F. *L’effectif et le rationnel*. p. 11).

²¹ WILLIAMS, R. R. *Hegel’s Ethics of Recognition*. p. 112.

²² *Enc. III*. §484, p. 279.

que a *Filosofia do Direito* enquanto “a ciência filosófica do Direito [que] tem por objeto a ideia do Direito, o conceito do Direito e a sua efetivação”²³ toma a peito a tarefa de mostrar a “conexão substancial” da ideia de liberdade, ou seja, o círculo que perfaz sua racionalidade e necessidade, deixando muita vez a cargo do leitor a tarefa de explorar essa “conexão fenomênica”, ou seja, o aparecer fenomênico da liberdade enquanto esse circuito de relações recíprocas de reconhecimento.

A “conexão substancial” por certo governa as passagens (*Übergang*) entre cada umas das partes da *Filosofia do Direito*, volatilizando numa passagem lógica plasmada sob o modelo lógico da cisão/reconciliação do conceito o que poderia ser uma conexão profunda entre cada uma delas tramada pela dialética do reconhecimento recíproco recuperada em níveis cada vez mais exigentes. Por certo. Contudo, isso não nos impede de procurar em cada um dos momentos postos através dessas passagens “nichos” de relações de reconhecimento recíproco travejadas, por seu turno, de modos bastante específicos por Hegel.

*

*

*

Recuemos, por um instante, à intenção geral do projeto de Hegel, para dimensionar nesse horizonte a *Filosofia do Direito*. Nas palavras de Habermas,

Hegel foi o primeiro a tomar como problema filosófico o processo pelo qual a modernidade se desliga das sugestões normativas do passado que lhes são estranhas. Certamente, na linha e uma crítica da tradição que inclui as experiências da Reforma e do Renascimento e reage aos começos da ciência natural moderna, a filosofia dos novos tempos, da escolástica tardia até Kant, já expressa a autocompreensão da modernidade. Porém apenas no final do século XVIII o problema da *autocertificação da modernidade* se aguçou a tal ponto que Hegel pôde perceber essa questão como problema filosófico, e, com efeito, como o *problema fundamental* de sua filosofia²⁴.

²³ GRPh, §1, p. 29.

²⁴ HABERMAS, J. *O Discurso Filosófico da Modernidade*. p. 24.

Se Hegel pode ser dito o filósofo que dá expressão à modernidade como um problema filosófico, como aquele que viveu de dentro as rupturas operadas por sua época, é porque também, e sobretudo, sua filosofia pode ser dita como aquela que mais se esforçou, ‘no calor da hora’, em conceituar a *passagem* a um princípio que pudesse, suspendendo as cisões operadas pela modernidade, arranjá-las no interior de um quadro teórico e prático que fosse capaz de ultrapassá-las, ao reconcilia-las. Se ele é o filósofo das *cisões*, ele o é na medida mesma em que, para ele, o problema da *reconciliação* se colocou da maneira a mais enfática.

Caso nos reportemos aos primeiros trabalhos hegelianos, nos

deparamos com uma meditação sobre a vida de um povo, sobre a relação viva entre o indivíduo e a cidade, tal como ela se manifesta a um grego ou a um romano. Este objeto, este espelho onde o indivíduo se reencontra a si mesmo, porque é uma criação sua, é para Hegel, desde o início, não a natureza ou a arte, mas o espírito, entendido como *realidade supra-individual*, como o espírito de um povo, espírito de uma religião. A experiência das totalidades históricas é, sem dúvida, a experiência fundamental de Hegel, aquela que ele vai tentar integrar no idealismo alemão²⁵.

Com efeito, o problema filosófico para Hegel já é de saída um problema prático. As cisões operadas pela modernidade, o individualismo que desponta no cristianismo, transforma-se numa forma de vida alienada na época moderna e que é acolhido nas teorias filosóficas são vividos por Hegel como o sintoma de uma época dilacerada, onde o sentido de uma vida substancial evaporou, deixando atrás de si a sombra de uma sociedade atomizada. A “experiência de totalidades históricas” é vivida por Hegel como o horizonte no qual se inscreveu um modelo de conciliação indivíduo/cidade, um modelo que a filosofia busca recuperar. Como reconciliar essa época consigo mesma? Esse é o “carecimento” (*Bedürfnis*) próprio que a filosofia experimenta na época moderna. Esse “carecimento”

²⁵ HYPPOLITE, J. *Introdução à Filosofia da História de Hegel*. pp. 15-16.

próprio da filosofia será “suprido”, digamos assim, por Hegel de maneiras diversas ao longo de sua trajetória filosófica.

Desde seu período de Frankfurt até a maturidade do Hegel de Berlim, passando assim pelos esboços, artigos de jornal, fragmentos de sistema, sua *Fenomenologia* até a *Enciclopédia*, os modelos de que Hegel lançará mão para compreender – isto é, *conceituar* – as formas de reconciliação da vida cindida da época moderna, sofrerão várias transformações. Contudo, se há algum fio condutor que pudesse ligar todas essas transformações, ele poderia ser procurado, digamos assim, no modo como Hegel arranja e trabalha dois sentidos de intersubjetividade, dois modelos que chamaremos de um modelo “positivo” e outro “negativo” de intersubjetividade. Com isso não estamos nos comprometendo com a tese de que o pensamento de Hegel não sofreu metamorfoses ao longo de seu trajeto. Entendemos, somente, que utilizando esses dois sentidos para o conceito de intersubjetividade podemos mapear, pelo menos, todas as formas a que Hegel os submeteu e os articulou na tarefa de reconciliação dos “novos tempos”.

Por sentido ‘positivo’ de intersubjetividade compreendemos todas aquelas relações dotadas de um poder (ou potência) unificador, capazes de fazer frente ao sentido negativo de intersubjetividade e as relações atomistas por ele destiladas sob a égide do direito privado. Qual seja essa potência unificadora – a religião popular, o amor, o destino, o Estado moderno, ...- isso somente uma reconstrução da história da evolução do pensamento de Hegel pode nos mostrar, tarefa que cai fora das ambições e limites de nossa dissertação. Nos limitaremos aqui, a jogar um pouco mais de luz sobre esses dois sentidos com o único e exclusivo fito de os aplicar à leitura da *Filosofia do Direito*, obra de madureza e que serve, de certo modo, como o coroamento da filosofia política e jurídica de Hegel.

O lugar de aparecimento desses dois ‘sentidos’ de intersubjetividade pode ser assinalado ali nos *Esboços sobre a religião e sobre o amor*, esse “texto frequentemente negligenciado, mas que revela posições que são um verdadeiro divisor de águas”²⁶ no pensamento de Hegel. Assim, escreve Lima,

Antecipando sua teoria da “reconciliação pelo destino” – desenvolvida em *Espírito do cristianismo e seu destino* em conexão com a complementação da moral legalista pelo conceito de amor –, Hegel contrapõe, pela primeira vez, sua concepção de uma “intersubjetividade positiva” (em que se deixa antecipar a afirmação recíproca de identidades e co-originalidade de consciência universal e consciência individual) a uma “intersubjetividade negativa” (que se pauta pela solidificação da autonomia individual em relações sociais atomísticas e que resulta tão-somente numa associação comum em vista de fins relativos)²⁷.

É, com efeito, lançando mão da potência unificadora de uma intersubjetividade positiva que Hegel fará sua crítica ao direito privado moderno e às confusões em que se enredaram os filósofos ao subsumir as relações substanciais da família e do Estado ao modelo contratualista. Se Hegel terá em mente, em sua crítica às antinomias de Kant, que a totalidade sempre precede a particularidade, que a diferença supõe uma identidade, investindo esse pensamento, no domínio prático, numa crítica ao contratualismo, trata-se, assim, de articular no domínio prático uma noção ‘positiva’ de intersubjetividade que dispõe da força unificadora não só por reconciliar o que foi cindido, mas porque ela mesma o antecede e o ultrapassar²⁸.

Sob essa perspectiva, a *Filosofia do Direito* se apresenta como o esforço de reconciliação da totalidade ética pensada sob a égide da cisão perpetrada pela incorporação das forças desagregadoras disseminadas pela sociedade civil. Conforme sugere Lima,

²⁶ LIMA, E. C. *Direito e Intersubjetividade em Fichte e Hegel*. p. 149.

²⁷ Idem, p. 156.

²⁸ A variação dessa tese será magistralmente manipulada por Hegel, como veremos, em seu conceito de eticidade – uma totalidade que antecede a cisão operada pela sociedade civil e que é recomposta (parcialmente ou totalmente, esse é um problema que deixaremos em aberto) pelo Estado ético.

o ponto de intersecção do que, nas *Grundlinien*, é compreendido como uma superposição de esferas sem uma ligação profunda (*Roth*) está no projeto de institucionalização social de forças sócio-integrativas ou centrípetas, isto é, efetivação social de nichos de intersubjetividade solidária que possam fazer frente ao movimento centrífugo de uma intersubjetividade limitativa, excludente e desagregadora, modelo de intersubjetividade que, entretanto, tem sua gênese histórica determinada pelo processo de modernização e de intensificação da liberdade subjetiva e dos direitos individuais. A partir de Jena, a eticidade moderna passa a ser compreendida conceitualmente como processo de institucionalização normativa de níveis de intersubjetividade capazes de amortecer o processo de “individualização” decorrente da “modernização”²⁹.

Em larga medida inspirados nessa tese, desdobrando-a, contudo, de maneira própria, os capítulos que seguem procuram escrutinar esses nichos de reconhecimento recíproco consignados na *Filosofia do Direito* sem, evidentemente, o intuito de esgotá-los numa enumeração completa e exaustiva. O que guiou a composição dos mesmos, cumpre dizer, foi o intuito de mostrar como Hegel trama em diversos momentos dessa obra um conceito de intersubjetividade negativa ou excludente não em absoluta oposição à um modelo de intersubjetividade positiva. Com efeito, se assim o fosse, a totalidade ética esboroaria sob a emergência de relações limitativas de intersubjetividade; ora, Hegel as pensa justamente no quadro da *eticidade* porque são o modo prático do aparecer de certo momento da liberdade (e não sua simples negação).

Nos três capítulos que seguem, procuramos rastrear como a “intersubjetividade negativa” está sempre se reportando à um modelo de “intersubjetividade positiva”. No caso do primeiro capítulo, consagrado à parte do *Direito Abstrato*, procuramos mostrar como Hegel constrói uma figura do contrato (*Vertrag*) cujos traços essenciais circunscrevem uma relação de exclusão e indiferença recíprocas, *pressupondo*, todavia, a sincronização dos contratantes (as *pessoas jurídicas*) no quadro de uma relação de reconhecimento recíproco. Nessa medida, a intersubjetividade negativa que sela a

²⁹ LIMA, E. C. *Direito e Intersubjetividade*. p. 279.

gramática das relações travadas sob o signo do *Direito* aponta, por seu turno, à uma outra esfera que seja capaz de efetivar os pressupostos para a sua consecução.

No capítulo dois nos debruçamos sobre o conceito de “Ação” (*Handlung*) de Hegel, procurando mostrar como aquele, por um lado, circunscreve um espaço que poderia ser dito de relações intersubjetivas tomadas em sentido positivo, por outro lado, encerrado na abstração e unilateralidade da “consciência moral” e descolado de uma práxis que o localiza, acaba se revertendo numa relação intersubjetiva negativa e excludente.

No capítulo três, por fim, procuramos mostrar como o conceito de sociedade civil de Hegel – propriamente o momento de institucionalização de relação centrífugas de sociabilidade, ou seja, de relação negativas de intersubjetividade – não se esgota, contudo, numa intersubjetividade limitativa e excludente, sendo também o momento de recomposição de relações éticas substanciais capazes de fazer frente ao atomismo que a própria sociedade civil acolhe e dissemina.

Como se verá, o arco, embora aparentemente bastante amplo, procura circunscrever alguns momentos das três partes da *Filosofia do Direito* de Hegel (contrato, ação e sociedade civil) no sentido de encaminhar um estudo sobre os modos de se dizer a relação intersubjetiva negativa nessa obra de Hegel. Para tanto, descuidou-se, por exemplo, de se deter nas “passagens” entre as partes dessa obra. E quando nos reportamos, com efeito, às corporações enquanto tecendo uma “passagem” para o Estado por meio da recomposição das relações intersubjetivas em sentido positivo, tem-se em vista não tanto um “retorno da Ideia ao seu fundamento ético” que aquilo que o próprio Hegel chamou, noutra ocasião, de uma “passagem externa”³⁰ (*äußere Übergang*) ou aquela que se faz

³⁰ *VRPh 1824/1825*, §208, p. 528.

“para a representação” no sentido de tornar, de certa maneira, mais intuitivo uma passagem que, de resto (ou no sentido “*verdadeiro*”) se faz sob a rubrica da exposição sistemática. Em que medida essa “passagem externa” pode dar conta, enfim, daquela “conexão fenomênica” da liberdade sob a rubrica das relações intersubjetivas, as corporações talvez sejam um bom momento de exploração desse fulcro de estudo, que em parte se ocupará o fim do terceiro capítulo.

Capítulo 1

DIREITO

Introdução

É bem sabido que Hegel constrói, na arquitetura da *Filosofia do Direito*, as duas primeiras Seções como abstrações, “cuja verdade é somente a eticidade”³¹. A que título elas são abstrações é que se coloca, para nós, um certo problema interpretativo. Pois é bastante sensível que elas sejam abstrações da eticidade, abstrações da vida concreta, abstrações de uma efetividade infinitamente mais rica e múltipla que a unilateralidade das mesmas. Por outro lado, o método que Hegel emprega na constituição dessas abstrações faz parecer que elas são abstrações a um título mais problemático que isto – ‘ser abstração de algo’.

Ilting, com efeito, num ensaio intitulado “*A estrutura da Filosofia do Direito de Hegel*” parece ser aquele que colocou o problema nos termos mais radicais em que eles poderiam ser colocados. As abstrações empregadas por Hegel não seriam, argumenta Ilting, nada mais nada menos que a replicação, ou se quisermos, a retomada, do mesmo método usado pelos teóricos da tradição do direito natural racional moderno. Cumpre dizer, elas seriam “ficções metodológicas” que ao isolar o homem da teia concreta da vida social em que ele vive, tomariam-no por um indivíduo isolado, essencialmente apropriador tal como a figura do homem em “estado de natureza” procura captar num arco que compreende de Hobbes a Rousseau, passando seguramente também por Locke

³¹ *GPhR* §33A. p. 91.

e, mais além, por Kant e Fichte. Enfim, o tipo de figura que paulatinamente se constituiria e que seria o ponto de partida da *Filosofia do Direito* até o colapso da consciência moral na Segunda Seção, seria a bem conhecida figura pressuposta pelas teorias liberais modernas cujos traços principais foram condensados naquilo que Macpherson chamou de “individualismo possessivo”³².

A radicalização dessa interpretação proposta por Ilting achou sua expressão mais bem acabada na tese de que coexistiriam, dentro da *Filosofia do Direito* de Hegel, dois sistemas filosóficos distintos e, mais que isso, dois sistemas filosóficos animados por dois princípios distintos: o primeiro (que cobriria as duas primeiras Seções da obra) retomaria, sem grandes contribuições, as premissas individualistas das teorias do direito natural modernas; e a segunda consistiria no modelo da eticidade o qual retomaria francamente a mesma metodologia da construção teórica da *pólis* de Platão e Aristóteles. Enfim, se a novidade não é muito grande nas duas primeiras partes, a terceira também estaria longe de constituir uma grande novidade em termos filosóficos.

Justiça feita a esse ensaio de Ilting, cujas qualidades não são poucas e certamente tem o mérito de chamar a atenção para pontos espinhosos nessa obra de Hegel (a começar pela questão da *estrutura*), parece-nos que as conclusões que Ilting retira, sem dúvidas apoiadas em passagens da *Filosofia do Direito*, são um tanto apressadas. Não se trata, aqui, evidentemente, de rechaçar esse ensaio do intérprete. Convocamo-lo para o debate porque ele tem o mérito de colocar com clareza certas questões que orbitam em torno da

³² Macpherson assim define o “individualismo possessivo” em seus traços mais gerais no seu já célebre estudo: “a qualidade possessiva é encontrada na concepção do indivíduo como essencialmente o apropriador de sua própria pessoa e capacidades, não devendo por elas nada à sociedade. [...] A relação de propriedade tendo se tornado para mais e mais homens a relação criticamente importante determinando sua liberdade efetiva e o prospecto efetivo de concepção de todas suas potencialidades, foi projetada na natureza do indivíduo. O indivíduo, pensou-se, é livre porquanto é o apropriador de sua pessoa e suas capacidades. A essência humana é a liberdade da dependência das vontades de outros, e a liberdade é uma função da posse”. Cf. MACPHERSON, C. B. *The Political Theory of Possessive Individualism*, p. 3.

Filosofia do Direito, questões cujas respostas e cujos termos em que são postas apontam diretamente para a história da recepção e exegese dessa obra de Hegel pelo menos dos anos 1970 para cá. Não se trata, aqui, de um ponto que escapou a Ilting, cuja acuidade filosófica testemunham suas obras por si só. Passa que a interrogação acerca do destino da intersubjetividade no Hegel de maturidade, questão cujo ensaio de Habermas “Trabalho e Interação” renova o interesse, fez senão mudar, pelo menos alterar os termos em que a pergunta e a resposta podem ser colocadas.

O remanejamento dos termos em que a questão do “individualismo” das primeiras seções da *Filosofia do Direito* de Hegel sofreu pode ser demarcado pela nova luz que foi jogada sob o conceito de sujeito (e de subjetividade) com que Hegel opera. Nas pegadas da tese de Benhabib,

A tradição do direito natural moderno de Hobbes através de Locke até Kant permaneceu presa no interior da estrutura do “egoísmo prático”. Há uma coincidência estrutural entre a compreensão cartesiana do Eu através da autocertificação e a compreensão prática do indivíduo humano nas teorias modernas do direito natural. A condição humana básica é o de um si dado independentemente da sua relação a outros seres pensantes, agentes e desejantes³³.

Com efeito, se cotejarmos a chamada tradição do “individualismo possessivo”, para usar os termos de Macpherson, com a noção de sujeito (ou de “eu”, “consciência”) com que opera a filosofia moderna de Descartes até Kant, observaríamos que, de certa maneira, o “individualismo” das teorias políticas modernas está assentado sobre as mesmas premissas do sujeito na filosofia moderna: solipsista, autorreferente, cujas faculdades são descobertas num escrutínio de si mesmo. Enfim, o conceito de pessoa que essas doutrinas manipulam é pressuposto, é tomado como um dado, algo de imediato, o que justificaria lançar mão, sempre, da ficção de um “estado de natureza”, onde se

³³ BENHABIB, S. *Natural Right and Hegel*. p. 16.

encontraria *in nuce* um homem desde já gozando de todas as suas faculdades e certo de si mesmo.

Ora, aquilo que justamente marca um ponto de virada na concepção moderna do sujeito é o “caminho da destrancendentalização”³⁴ encetada por Fichte e levado à cabo por Hegel, solapando as premissas individualistas do cogito cartesiano e do eu transcendental. O “eu penso” de Descartes, por exemplo, funcionava como uma transparência a si mesmo, de tal forma que entre si e si mesmo nenhuma turvação se interpunha. Não por outra razão pôde Descartes fundar, digamos assim, uma filosofia da intuição imediata. A certeza imediata de si era assegurada por essa intuição, essa autocertificação não mediada.

Tal não acontece com Hegel. Sua filosofia pode dizer-se uma filosofia da mediação. Entre mim e mim mesmo o outro se instala, não porque eu não possa experimentar a certeza do cogito e a verdade de mim mesmo, mas é que essa verdade permanecerá algo abstrato enquanto eu não obtiver desse outro idêntico a certeza de ser³⁵.

Primeiramente, o sujeito não é um dado imediato, tal como as teorias modernas pressupõem, mas mediado pela história, pelas condições concretas de vida dos sujeitos, pelas instituições da vida de um povo. Para chegar a “ser para si” o que esse sujeito é “em si mesmo” há que se instaurar uma mediação, um outro a partir do qual eu retorne a mim certo de mim. Em segundo lugar, esse sujeito moderno tem uma história, um processo de formação³⁶. Nesse sentido, a pessoa, enquanto um sujeito de direitos, enquanto aquele “cuja consciência de si se apreende como livre”, não chega a essa “saber de si” senão na mediação com o outro, com outra pessoa, com outro “si igualmente livre”. A pessoa não

³⁴ Essa expressão é de Habermas, tirada do estudo homônimo, presente em *Verdade e Justificação*, onde registra, *cum grano salis*, Hegel “como o protagonista do poderoso movimento de destrancendentalização” (p. 183). A tese aí sustentada sobre Hegel recapitula em boa medida a argumentação presente em “Trabalho e Interação” (cf. Nota de Rodapé 10).

³⁵ SANTOS, J. H. *Trabalho e riqueza na Fenomenologia do Espírito de Hegel*. pp. 82-83.

³⁶ Habermas denomina essa posição de “a segunda pressuposição com que começa a crítica do conhecimento” de raiz kantiana e visada por Hegel na *Fenomenologia* “(...) a saber: a suposição de um sujeito de conhecimento pronto ou, dito de outro modo, uma concepção normativa de eu” (HABERMAS, J. *Conhecimento e interesse*, p. 44).

chega nunca a essa “pura relação a si mesmo” senão pela mediação com outra pessoa, na relação com outra consciência.

A gramática intersubjetiva da noção de “pessoa”.

Voltemos, pois, ao parágrafo que abre a Seção do *Direito Abstrato* onde lemos: “A vontade livre em si e para si, tal como ela está em seu conceito abstrato, está na determinidade da imediatez. Segundo esta determinidade ela é sua efetividade negativa ante à realidade, negatividade que só se relaciona de maneira abstrata a si, - a vontade em si mesma singular de um sujeito”³⁷. Trata-se do parágrafo que constitui o pórtico do *Direito Abstrato* e, podemos mesmo dizer, é o começo *de direito* do *Direito Abstrato*. Ele pressupõe, com efeito, a gênese do espírito livre (consignado na *Enciclopédia* enquanto a união do espírito prático e teórico, a “vontade enquanto inteligência”³⁸) ou, no caso da *Filosofia do Direito* de 1821, o conceito de vontade livre na determinação da singularidade. A vontade livre que a si mesma se tem por objeto forma, ela mesma, “o ponto de partida”, a “substância”³⁹ do direito.

Ora, como ponto de partida, sua determinidade é a mais simples, a mais imediata, a mais abstrata (ou seja, a menos rica de conteúdo, aquela a qual a efetividade lhe é mais elementar). Nessa determinidade, a vontade se relaciona com um mundo com que ela se defronta (um mundo pré-encontrado, a natureza, que antecede o espírito), mas essa relação é negativa, porque está selada pela repulsão do elemento natural, pela fuga de toda determinação cuja vinculação com o mundo externo lhe legaria. Essa relação de negatividade com a natureza se redobra na relação do sujeito consigo mesmo, pois enquanto exclusão/repulsão de toda determinidade, ela é pura relação a si, desprovida de

³⁷ *GPhR* § 34, p. 92.

³⁸ *Enc. III* §481, p. 274.

³⁹ *GPhR* §4, p. 46.

conteúdo, encerrada na relação Eu=Eu. A vontade livre posta nessa determinidade é que constitui a pessoa (§35).

Para se purificar dessa abstração e ser enquanto Ideia, isto é, encerrar ao conceito um ser-aí e, assim, entrar no terreno da existência, a vontade livre em si e para si deve ir além de si mesma, ultrapassar sua abstração e se limitar: a pessoa, enquanto aquela que se relacionava negativamente em face da realidade, deve passar a pôr aquilo mesmo que ela pressupõe. Ela deve, essencialmente por uma decisão (“*Beschließens*”) sua tomar posse da natureza, fazer de uma coisa (*Ding*) exterior uma coisa (*Sache*) sua na qual ela investiu sua vontade. Aparentemente, esse esquema recupera a mesma estrutura da argumentação pautada pelo “individualismo possessivo”: um indivíduo essencialmente apropriador, por direito, constitui para si mesmo um círculo externo para o exercício de sua liberdade através da propriedade a qual ele solitariamente conquistou e da qual ele nada deve à outrem ou à sociedade.

Contudo, a figura da pessoa que abre o *Direito Abstrato* está selada por uma gramática que solapa as premissas individualistas na concepção do sujeito. Em primeiro lugar, a “abstração” com que Hegel adjectiva o *Direito* nada tem a ver com um “estado de natureza” – nem como “ficção”, nem como um dado histórico. Em segundo lugar, ao ser a pessoa uma figura do espírito objetivo, ela pressupõe o seu enquadramento no arranjo daquilo que Hegel chamou na *Enciclopédia* de “consciência de si universal”. Trata-se de teses que, para Hegel, não andam separadas: o encerramento da luta por reconhecimento (cujo lugar é o “estado de natureza” e cuja resolução marca a saída deste) e a emergência do reconhecimento recíproco são os momentos que demarcam a gênese fenomenológica da pessoa.

O esquema geral do movimento do conceito, pautado pela extrusão (ou estranhamento) rumo a exterioridade, e retorno a si a partir desta, esquema perfeitamente

simétrico ao desenvolvimento da vontade livre na *Filosofia do Direito*, não expurga a relação sujeito-sujeito (ou, no caso, pessoa-pessoa), antes a pressupõe. Se na linha argumentativa do “individualismo possessivo” a relação da pessoa à coisa enquanto manifestação de sua liberdade não pressupõe a relação à outra, a pessoa – no caso do *Direito Abstrato* – é apropriadora não a despeito da relação à outra pessoa, mas por causa desta. Como observa Siep, “a tomada de posse das coisas pelas pessoas como manifestação de sua vontade também na *Filosofia do Direito* provém da universalidade dessa vontade em dois sentidos – a independência “interna” e o reconhecimento recíproco – senão Hegel deveria aqui renovadamente tematizar a tentativa de realização do Direito”⁴⁰.

Com efeito, é por via de sua universalidade que a vontade livre pode se pôr acima ou em separado do mundo exterior e exercer sobre ele sua atividade (“se dar uma esfera externa de sua liberdade”⁴¹), é por não se confundir com ele, ser independente dele, que ela pode assenhoreá-lo. Escreve Hegel:

“Porque a pessoa nessa primeira determinação ainda completamente abstrata é vontade infinita para si, então este elemento diferenciado que pode constituir sua esfera da liberdade está determinado como imediatamente diverso e separado dela”⁴².

A universalidade dessa vontade se constitui, contudo, não só dessa “independência interna” em face da exterioridade, mas no elemento intersubjetivo que a projeta para além de si mesma, da relação autocentrada da consciência *de si* ao descentramento da consciência *de si noutra consciência de si*. Se nos reportarmos ao §71 da *Filosofia do Direito*, um dos raros momentos em que retoma, no texto publicado em 1821, o conceito

⁴⁰ SIEP, L. “Intersubjektivität, Recht und Staat in Hegels ‘Grundlinien der Philosophie des Rechts’”. p. 258.

⁴¹ *GPhR* §41. p. 102.

⁴² Idem, Ibid. Grifo nosso. As traduções que seguem recobrimdo a Seção “Direito Abstrato” da *Filosofia do Direito* de Hegel foram cotejadas à tradução do Prof. M. L. Müller (In: *Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução*, n° 5. Campinas, SP: IFCH / UNICAMP, 2003), sempre que possível incorporando suas soluções.

de reconhecimento (“*Anerkennung*”), Hegel observa que a passagem da propriedade ao contrato é levada a cabo porque “o contrato pressupõe que aqueles que o contraem se reconheçam como pessoas e como proprietários; uma vez que ele é uma relação do espírito objetivo, o momento do reconhecimento já está nele contido e pressuposto (Cf. §§ 35 e 57Anot.)”. A “pressuposição do reconhecimento” é aglutinada por Hegel pela conjunção de dois parágrafos a que a glosa acima nos remete. Vejamos as passagens a que ele alude.

A primeira passagem figura na glosa ao parágrafo em que Hegel introduz o seu conceito de pessoa. Ali ele escreve:

o espírito sendo em si e para si distingue-se do espírito que aparece [*erscheinenden Geist*] pelo fato de que na mesma determinação em que este é apenas autoconsciência (*Selbstbewußtsein*), consciência *de si* (*Bewußtsein von sich*), mas apenas segundo a vontade natural e a oposição ainda exterior desta (*Fenomenologia do Espírito*, Bamberg e Würzburg, 1807, p. 101 e *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, [1817] §344), o espírito enquanto o eu abstrato e verdadeiramente livre tem por objeto e fim a si mesmo e, assim, é pessoa⁴³.

A segunda passagem figura no interior do tratamento das várias formas da “tomada de posse”, mais especificamente, no parágrafo que trata da tomada de posse pelo “cultivo”. Rechaçando a “alegada legitimação da escravidão”, Hegel lança mão do conceito de “*Bildung*” para a tarefa que o homem exerce sobre si mesmo no sentido de tomar posse de si mesmo, ao trabalho que faz ele vir-a-ser para si mesmo o que ele é em si mesmo (ou seja, livre). Escreve:

O ponto de vista da vontade livre, com o qual principia o direito e a ciência do direito, já está além do ponto de vista não-verdadeiro, segundo o qual o homem como ser natural e como conceito somente sendo em si é, por isso, suscetível de escravidão. Esse aparecimento anterior e não-verdadeiro diz respeito somente ao espírito que ainda está no ponto de vista de sua consciência; a dialética do conceito e da consciência primeiramente somente imediata da liberdade provoca aí a luta pelo reconhecimento e a relação do senhorio e da servidão...⁴⁴.

⁴³ *GPhR* §35. p. 94.

⁴⁴ *GPhR* §57. pp. 123-124.

A relação tecida por essas duas passagens tem um sentido bastante preciso. Hegel parece estar nos dizendo que uma vez encerrada a luta por reconhecimento e, portanto, levada a cabo a passagem do ponto de vista do “espírito que aparece” para o “espírito que tem por objeto e fim a si mesmo” (ou ainda, a passagem do ponto de vista da vontade natural para a vontade livre), a figura da “*Bildung*” assume o lugar da luta e é através dela que se chega àquela “autoconsciência que se apreende como livre”⁴⁵ que constitui o ponto de vista da *pessoa*. Nessa medida, a dialética do reconhecimento perpetrada no registro do espírito e já não pautada pela unilateralidade do motivo da luta, têm no “cultivo” sua especificação, cumpre dizer, o “cultivo” circunscreve doravante o terreno de reposição da dialética do reconhecimento mútuo⁴⁶.

Ora, se esse constitui o ponto de partida, fica claro porque a igualdade de liberdade de todos está no pórtico do *Direito Abstrato* e da *Filosofia do Direito* como um todo. Por um lado, a “formação” aponta no sentido da ilegitimidade da escravidão (e, portanto, para o princípio normativo da igualdade de todos) e, por outro lado, não encerra essa igualdade numa sincronização de todos através de um princípio abstrato (à maneira do imperativo categórico kantiano e do reino dos fins), mas pela sua inscrição numa comunidade de reconhecimento recíproco que a medeia. Como observou Siep,

que, em princípio, a igualdade de todos os sujeitos de direito na *Filosofia do Direito* de Hegel não precise mais propriamente ser discutida, repousa em que, desde o começo, uma relação de reconhecimento recíproco está implícita na universalidade da vontade que se sabe [*des sich wissende Willens*]⁴⁷.

⁴⁵ *GPhR* §57. p. 122.

⁴⁶ A esse respeito, A. Wood pondera pertinentemente que a “*Bildung* [...] é a capacidade necessária para entrar em reconhecimento mútuo com os outros enquanto pessoas. Nós tomamos posse de nós mesmos quando adquirimos a capacidade de pensar-nos como pessoas, considerando a nós mesmos como membros de uma comunidade de pessoas, uma “consciência de si universal”. A dialética do reconhecimento de Hegel especifica, assim, as circunstâncias sob as quais os indivíduos tomam posse de si mesmos como pessoas”. Cf. WOOD, A. *Hegel's Ethical Thought*. p. 97.

⁴⁷ Siep, L. “Intersubjektivität, Recht und Staat in Hegels “Grundlinien der Philosophie des Rechts”, p. 258.

‘Formar’, ‘formar-se’, dar forma a um mundo intersubjetivo.

À luz da discussão travada acima, retomemos o movimento da vontade livre no *Direito Abstrato*. Se o “reconhecimento recíproco” é o pressuposto não só do contrato, mas também da pessoa, a progressão será pôr essa pressuposição de maneira cada vez mais explícita. De fato, Hegel não parte da relação da pessoa à pessoa, mas da pessoa à coisa, relação que, grosso modo, evoluirá da apropriação ao uso, do uso à alienação e, por fim, ao contrato. Se a pessoa é o que há de mais abstrato e somente na propriedade é que ela se dá um ser-aí, é porque a Coisa da qual eu me aproprio é o veículo de minha vontade, é nela que eu sou para outra pessoa, para outra consciência. Enquanto pessoa, enquanto essa identidade abstrata, posso até antecipar outras pessoas (o eu é a dispersão do eu em muito eus), mas somente através de suas exteriorizações é que eu me relaciono a elas.

O caminho do ser-aí é o da limitação (Hegel costuma citar os versos de Goethe: “quem quer algo de grande deve restringir-se” (§13)), mas somente me limitando a um ser-aí, encerrando minha vontade numa coisa (“investindo nela minha alma”) é que se pode constituir um espaço de minha relação efetiva, concreta, a outra personalidade concreta. Assim,

através da esfera de minha liberdade, a qual eu tenho em propriedade, entro em relação com outras pessoas. O ser-Um [*Eins*] imediato da personalidade é a repulsão em infinitos outros Uns. O *ser-aí essencial* da propriedade é o *ser-aí* do aspecto jurídico absoluto da mesma, a saber, que nela [na propriedade] as pessoas se reconhecem como pessoas, i.e. na consciência de sua identidade consigo mesma, elas se sabem idênticas com as outras através da mediação do ser-aí exterior, e eles aceitam um ao outro como mutuamente livres e independentes⁴⁸.

Enquanto veículo da minha vontade, enquanto a manifestação exterior de minha personalidade, ponto de sua confirmação e mediação, toma-se posse de algo de variadas

⁴⁸ *VRPh* 1817/1818, §31, p. 34.

maneiras (apreensão corporal, o dar forma, a designação⁴⁹), mas o “dar forma”, diz-nos Hegel, “é a tomada de posse mais adequada à Ideia, porquanto ela une em si mesmo o subjetivo e o objetivo, aliás, [de modos] infinitamente variados segundo a natureza qualitativa dos objetos e a diversidade dos fins subjetivos”⁵⁰. O privilégio concedido por Hegel a essa forma de apropriação deve ser compreendido à luz do esforço do filósofo de captar, no interior do *Direito Abstrato*, um trabalho de humanização de uma natureza primeiramente estranha, de sua reconfiguração e ressignificação no interior de um mundo social, intersubjetivo, enfim, do mundo do espírito⁵¹. Ao situar as formas de apropriação como formas cada vez mais elaboradas de atualização da liberdade (a passagem do Conceito de Liberdade para a Ideia), essas formas não trazem somente uma significação para a pessoa que delas se apropriam e, por meio delas, efetivam sua personalidade. Elas têm, sobretudo, uma significação social. “A natureza, para o homem, é apenas o ponto de partida, que ele deve transformar”⁵². Com isso, o aludido elemento “reificante”⁵³ que Hegel teria introduzido em sua matriz conceitual pode ser amenizado e visto sob outra

⁴⁹ *GPhR* §54, p. 119.

⁵⁰ *GPhR* §56, p. 121.

⁵¹ Assim cumpre-se uma atividade teleológica que investe a natureza de um fim “conforme à Ideia”. “A natureza encontra, assim, o seu acabamento no e através do processo de intervenção humana. Na medida em que o homem investe sua vontade numa coisa natural, esta última assume um fim ou um propósito que ela “não possui em si mesma” (§44). RITTER, J. “Person and Property”. p. 108.

⁵² *Enc. I*, §24, Ad. 3, p. 86.

⁵³ Essa expressão é de Marcuse se referindo ao conceito hegeliano de propriedade presente na *Filosofia do Direito*. Sua tese é a seguinte: “O conceito hegeliano de “reconhecimento recíproco” entre as pessoas abriga três elementos distintos: a) o elemento positivo – a mera aceitação do fato da apropriação; b) o elemento dialético – o proprietário reconhece que o trabalho daqueles que são expropriados é a condição para a perpetuação e o proveito que tira da sua propriedade; c) o elemento histórico – a propriedade tem de ser confirmada pela sociedade.

O sistema *Jenenser* e a *Fenomenologia do Espírito* acentuaram os dois primeiros elementos. A *Filosofia do Direito* é construída, principalmente, sobre o primeiro e o terceiro. A dedução da propriedade privada nessa última obra indica com precisão todos os fatores peculiares da filosofia moderna, e em especial seu respeito pela autoridade primordial dos fatos, ao mesmo tempo que sua exigência de que o fundamento daqueles fatos seja justificado racionalmente.

O retraimento do elemento dialético nesta discussão, mostra a crescente influência da reificação, infiltrada entre os conceitos de Hegel. O sistema *Jenense* e a *Fenomenologia* trataram a propriedade como uma relação entre homens, a *Filosofia do Direito* trata-a como relação entre sujeitos e objetos” (MARCUSE, H. *Razão e Revolução*, p. 169). Procuramos nos contrapor a essa tese de Marcuse nos valendo da gramática intersubjetivista da noção de pessoa.

perspectiva. Há um elemento “intersubjetivista” na apropriação, elemento que não pode ser esgotado na relação solipsista⁵⁴ da pessoa com a Coisa.

Se nos reportarmos ao tratamento do “desejo”, encerrado ali na “consciência-de-si” da fenomenologia enciclopédica⁵⁵, observaremos que Hegel tratava do desejo como uma relação solipsista e excludente (“natural, singular, exclusiva”) de uma consciência que, incapaz de suportar a autonomia do objeto, o destruía. O desejo, naquela seção específica, “é ainda totalmente a relação do destruir egoísta, não a do *formar*”⁵⁶. Onde “ainda domina o desejo, o que o outro possui é para a consciência-de-si uma limitação de sua liberdade, na medida em que ela têm algum desejo, algum interesse”⁵⁷. No desejo, ou na consciência ainda não abstraída de sua particularidade, a propriedade do outro não aparece à consciência como uma realização de sua própria liberdade; ela não vê na liberdade do outro, na liberdade de propriedade do outro, uma condição de sua própria liberdade. O que o outro possui é, para ela, uma limitação, uma barreira à sua própria liberdade. O “desejo só se relaciona a si mesmo” (Idem, Ibid). O aniquilar do objeto é seguramente a satisfação do desejo, mais especificamente, a satisfação do desejo de uma consciência que, nisso, exclui de si, repulsa todas as outras. A relação ao objeto no caso do formar, no elemento da propriedade captado enquanto momento do espírito objetivo, passa a ser uma relação de natureza completamente diversa: na relação à coisa enquanto propriedade não é só a *minha* liberdade que se realiza, mas a liberdade de todos.

A propriedade constitui um ser-aí primeiramente quando a pessoa se torna pessoa para outra [pessoa], ou seja, [é] reconhecida. Para aquele mesmo que é livre, os outros também o são [...] Através da renúncia ao [elemento] particular, ao ser para si, realiza-se o saber de mim como idêntico ao outro. A consciência de si se torna mais rica, mais satisfeita,

⁵⁴THEUNISSEN, M. por exemplo, argumenta nessa linha, a saber, que Hegel “concebe a propriedade não meramente como individualista, mas também como solipsista”. Cf. _____. “The Repressed Intersubjectivity in Hegel’s *Philosophy of Right*”. p. 30.

⁵⁵ Cf. *Enc. III*, §426, p. 197ss.

⁵⁶ *Enc. III*, §428A, p. 199

⁵⁷ *BPh*, §431, p. 76.

porque eu renunciei à minha rigidez; e, na medida em que eu pareço me perder, mais eu encontro e tomo posso de mim mesmo⁵⁸.

Nesse sentido, a exterioridade com que a consciência se defronta e da qual ela se apropria pelo cultivo e pelo “dar forma” é uma exterioridade que tem, doravante, uma significação social (uma relação própria do – ou própria ao – espírito objetivo) – o ser-aí de que me aproprio e cuja imediatez eu suspendo não pela aniquilação⁵⁹, mas pelo formar, é um ser-aí da minha vontade livre e para outra vontade livre⁶⁰.

Embora a exposição do *Direito Abstrato* trate em separado os momentos da apropriação, do uso e da alienação da propriedade, esses três momentos se mediam reciprocamente. No caso da alienação, esse momento é especial porque, nele, se antecipa a relação intersubjetiva que faz a passagem para o contrato. Se a alienação se constitui na possibilidade de eu me desfazer de uma Coisa de minha propriedade, uma Coisa reconhecida de maneira tácita pelas outras pessoas, no contrato a alienação da minha propriedade se faz da maneira mais completa e perfeita, pois nele a gramática intersubjetiva da propriedade é posta, vamos dizer, em sua nudez, e a propriedade, enquanto propriedade de uma pessoa, enquanto uma Coisa que foi elevada ao mundo do espírito, não mais deixa este para ser relegada ao abandono. Quando Hegel escreve que, no contrato, chegamos ao “terreno peculiar e verdadeiro no qual a liberdade tem ser-aí”, por se tratar doravante de uma relação explícita entre duas vontades, Hegel está querendo concatenar duas ideias caras ao *Direito Abstrato*: i) que a personalidade abstrata se torna uma personalidade real no seio das relações intersubjetivas inscritas no âmbito do contrato, e ii) que a coisa (*Ding*) imediata que foi assenhoreada enquanto Coisa (*Sache*)

⁵⁸ *VRph 1818/1819*, §37A, p. 265

⁵⁹ Observa Hegel ainda a propósito do “desejo” que este “é em geral destrutor em sua satisfação, assim como é egoísta em seu conteúdo” (*Enc III*, §428, p. 199).

⁶⁰ “Ser-aí é ser para outros – aqui o outro da minha personalidade, enquanto minha, [são] outras personalidades” (*GPhR* §58A, p. 126).

de uma vontade, não mais deixará o seio das relações de reconhecimento da qual ela é, digamos assim, o *mobile* exterior, o veículo de mediação, o *media*.

Passar para o “terreno peculiar e verdadeiro o qual a liberdade tem ser-aí” implica, portanto, o movimento de *pôr* um reconhecimento recíproco desde o princípio *pressuposto* enquanto uma relação do espírito em si e para si. Hegel contrapõe, nesse sentido, um reconhecimento meramente tácito a um reconhecimento efetivo da propriedade mediada pelo contrato, escrevendo: “Este reconhecimento da propriedade alheia não deve permanecer na representação, mas deve chegar à realidade [*Realität*] – no *Contrato*. Um tal ato é o conceito racional de propriedade”⁶¹. O contrato não institui a propriedade ou o direito à propriedade, mas a confirma: ele é a confirmação ou explicitação de um reconhecimento implícito na “divisão imperiosa do espírito em diversos Eus que em si e para si são perfeitamente livres [...]”⁶²; digamos ainda – ele retoma em um nível mais ‘exigente’, se podemos dizer assim, o reconhecimento da propriedade, pois no contrato o reconhecimento não está mais somente mediado por uma coisa (o “Meio” mediando dois extremos, duas personalidades), mas também por princípios, por um corpo mínimo de normas de troca e intercâmbio com os quais as vontades contratantes estão implicadas na consecução do contrato⁶³.

O contrato

⁶¹ *VRph 1818/1819*, p. 266

⁶² *Enc. III*, §436A, p. 207. “Na transição do direito de propriedade ao contrato, a premissa implícita nas relações de propriedade – que o direito de uma pessoa sobre o mundo provém do fato daquela ser membro de uma comunidade humana espiritual – se torna explícita” (BENHABIB, S. *Natural Right and Hegel*, p. 204).

⁶³ “Enquanto tal reconhecimento mútuo pode estar implícito na simples posse, ela é explícita nas relações contratuais, porque essas envolvem concordar com os princípios da troca contratual bem como concordar com a troca particular governada por um contrato específico” (WESTPHAL, K. “The basic context and structure of Hegel’s Philosophy of Right”. p. 248).

O contrato não possui papel fundante algum para Hegel. Ele não pode fundar a propriedade (ou os direitos de propriedade) que, assim, repousaria meramente num acordo e, enquanto mero acordo mediado pelo arbítrio de cada um, não poderia exprimir uma necessidade (é necessário que eu tenha propriedade, pois “minha efetividade é minha propriedade privada”⁶⁴). Tampouco pode exprimir a natureza nem a origem das relações substanciais da família e do Estado (elas absolutamente não são fruto de uma relação contratual⁶⁵) que, assim, seriam subsumidas às figuras exteriores das relações de propriedade. Numa palavra, o contrato não *funda* uma relação de reconhecimento. Contudo o contrato exprime à sua maneira uma figura da relação de reconhecimento recíproco. Para rastrear a natureza dessa relação intersubjetiva cuja gramática é o contrato, convém reconstituir os elementos com que Hegel busca caracterizar a relação de direito (ou melhor, a relação de direito jurídica) no sentido de conectá-los com a figura do contrato.

A personalidade, escreve Hegel, “contém em geral a capacidade de direito e constitui o conceito e a base da própria abstração do direito abstrato e, por isso, *formal*. O imperativo jurídico é portanto: *seja uma pessoa e respeite os outros enquanto pessoas*”⁶⁶. O imperativo jurídico condensa o aspecto essencial das relações tecidas pelos sujeitos no interior do *Direito Abstrato*. Se, como vimos, a pessoa tem seu ser-aí na propriedade, se é nesta que a personalidade vem a ser personalidade real [*reelen Persönlichkeit*], o imperativo jurídico capta a um só tempo sob a forma de explicação e mandamento a urdidura da relação pessoa a pessoa. Ora, sendo a pessoa essa “relação simples, autoconsciente, de resto desprovida de todo conteúdo”⁶⁷, o que se eleva na caracterização

⁶⁴ GPhR §46Z. p. 109.

⁶⁵ Cf GPhR §75. p. 157.

⁶⁶ GPhR §36. p. 95.

⁶⁷ GPhR §35. p. 93.

dessa relação jurídica pessoa-pessoa é, em primeiro lugar, a magreza dos sujeitos que nela tomam parte e, por fim, a magreza dessas próprias relações.

Com efeito, o direito formal tal como Hegel o estiliza, expõe uma ‘forma de vida’ – caso pudéssemos usar, aqui, este termo – que não está estruturada por nenhuma concepção magra ou robusta de bem orientando-a. “No direito formal”, escreve Hegel, “não importa o interesse particular, a minha utilidade ou meu bem próprio – tampouco o fundamento particular da determinação da minha vontade, o discernimento e a intenção”⁶⁸. Como não há nenhum senso de ‘bem’ orientando esses indivíduos, o imperativo jurídico marca somente um reajuste indefinidamente repostos pelos indivíduos em relação ao feito⁶⁹ dos outros, quer dizer, à consideração de se essa ação é conforme ou não ao direito. Tomar o outro em toda sua concretude, em sua espessura moral, digamos assim, cai fora do âmbito do direito, pois aquilo “concerne ao relacionamento, à consideração aos outros – que rigorosamente não cabe ainda aqui [...], pois] a consideração aos outros é ser atuante no interesse delas, a favor de seu interesse, conservá-los e coisas semelhantes”⁷⁰.

Com relação às ações concretas e às relações morais e éticas, o direito é, ante o conteúdo ulterior dessas relações, apenas uma *possibilidade*, portanto, a determinação jurídica [é] apenas uma permissão ou autorização. A necessidade desse direito restringe-se, pela razão de sua abstração, ao elemento negativo, a não lesar a personalidade e o que dela decorre. Daí que só haja proibições jurídicas, e a forma positiva dos preceitos jurídicos tenham fundamento, segundo o seu conteúdo, a proibição”⁷¹.

Trata-se sempre, no caso do direito, de uma ação, pois “a ação [*Handlung*] é um atuar sobre outro; sobre a personalidade que não possui exterioridade alguma eu não

⁶⁸ *GPhR* §37. p. 96.

⁶⁹ No interior do *Direito Abstrato*, as ações, enquanto vistas pela lente do direito formal (ou seja, se lhes são conformes ou não) são propriamente feitos (*Tat*), e não ações (*Handlungen*) no sentido moral que Hegel dá ao termo, isto é, vistas pela ótica do agente e dos imperativos que o animaram. Mais afrente esmiuçaremos mais detidamente essa distinção conceitual com que opera Hegel, especificamente no caso da *Moralität*.

⁷⁰ *RPh* 1820, §§37-38, p. 197.

⁷¹ *GPhR* §38. pp. 96-97.

posso atuar”⁷², mas a ação vista sob a ótica do direito formal é apreciada somente segundo seu aspecto jurídico. O mandamento jurídico abre um campo de possibilidades, pois tudo o que não fere a personalidade e seu ser-aí é, a princípio, permitido. Mas por isso mesmo, o fundamento sempre permanece negativo: é não ferir, não lesar, etc.

Com isso Hegel busca elaborar o perfil daquele proprietário que entrará na transação contratual. Se por um lado, o *Direito Abstrato* é um momento essencial (o primeiro) da efetivação da liberdade, ele encontra em si mesmo seu limite. Com efeito, o caráter essencialmente negativo e limitado do *Direito Abstrato* já está enunciado ali no terceiro parágrafo de seu tratamento: trata-se do imperativo jurídico “seja uma pessoa e respeite os outros enquanto pessoas” (§36). Ora, aqui intervém a estilização que Hegel impõe ao conceito de pessoa, a magreza dos indivíduos que são pressupostos pelo direito abstrato e, por fim, a magreza das relações intersubjetivas que aí tem lugar. Nesse sentido, o mandamento jurídico “seja uma pessoa e respeite os outros enquanto pessoas”, ao configurar o espaço de uma relação entre pessoas mediadas pela propriedade, no fundo quer dizer apenas: *tenha uma propriedade e respeite a propriedade dos outros*. Esse mandamento exprime a intersubjetividade elementar estruturando as relações entre as pessoas proprietárias e terá sua forma mais bem acabada, como veremos na sequência, no “Contrato” (*Vertrag*). Ao se limitar a um caráter essencialmente negativo, proibitivo (“não fira a propriedade de outrem”), o imperativo jurídico põe a nu o quão estreitas são as relações entre as pessoas, melhor, entre os proprietários no domínio do *Direito Abstrato*.

O contrato (“*Vertrag*”) intervém para Hegel como a forma mais bem acabada da alienação da propriedade.

⁷² *VRph 1817/1818*, §13, p. 16.

A propriedade cujo lado do ser-aí ou da exterioridade não é mais só uma Coisa, mas contém em si mesmo o momento de uma (e, com isso, de outra) vontade, constitui-se pelo contrato – como o processo no qual se apresenta e medeia a contradição na qual eu *sou* e *permaneço* proprietário sendo para mim excluindo a outra vontade, enquanto que, numa vontade idêntica com a outra vontade, eu *cesso* de ser proprietário.

No contrato eu “sou”, “permaneço” e “cesso” de ser proprietário e é essa é a contradição que, nele, se apresenta e é mediada. No contrato eu “sou” proprietário porque a minha vontade está investida numa “coisa singular”⁷³, a coisa exterior não tem mais somente o lado da exterioridade, mas também o “momento de uma vontade”. Contudo, no contrato, eu também “cesso” de ser proprietário, na medida em que essa “coisa exterior” que estava em minha posse é passada para outra vontade, torna-se propriedade de uma outra vontade. E, todavia, ao ser e deixar de ser proprietário, eu também “permaneço” proprietário, porque o que eu alieno a “coisa exterior”, mas o que há de universal nela, eu ainda retenho – o “valor” da mesma⁷⁴, que permanece o mesmo e inalterável na transação. É uma alienação completa, na medida em que eu me desfaço de uma “coisa exterior” sem que eu me desfaça do caráter universal que eu investira na mesma.

Através do contrato, eu me desfaço de uma Coisa enquanto minha sem que, com isso, nem eu deixe de ser proprietário e sem que a Coisa, por outro lado, deixe de ser propriedade; através dele a mediação de uma contradição é processada segundo uma exigência: “eu devo através do conceito desfazer-me dessa propriedade, a fim de que minha vontade sendo-aí me seja objetiva”⁷⁵. Minha vontade é objetiva sendo-aí não só porque, no contrato, a Coisa de que me desfaço é minha propriedade sendo transferida a outrem, a outra vontade, mas porque, nele, a minha vontade investida nessa Coisa é confirmada como uma vontade livre, porque essa coisa é confirmada concretamente como Coisa de minha propriedade, respeitada e reconhecida como tal. Assim, desfazer-se da

⁷³ GPhR §44, p. 106.

⁷⁴ GPhR §77, p. 160.

⁷⁵ GPhR §73. p. 156.

coisa “pelo conceito” compreende o processo desta “unidade de dois se reconhecendo como livres [...] no interior do reconhecimento e por causa dele”⁷⁶.

Por isso que paradigma de ação do ponto de vista do direito abstrato é o contrato, por ser fundamentalmente relação entre pessoas. Agir no mundo é se relacionar a outras pessoas. Eu não ajo em relação a animais⁷⁷, escreve Hegel. Que a propriedade entre, agora, na tessitura da relação intersubjetiva, é que ela se torna um meio através do qual as pessoas privadas se relacionam, “relações de propriedade é o meio através do qual o reconhecimento mútuo das pessoas é manifesto”⁷⁸. “A tomada de posse é uma ação somente na medida em que é uma relação à vontade de outros sujeitos, ao fato de ser reconhecida. O Contrato é uma ação porque, nele, eu me dou um ser-aí para a vontade de outros”⁷⁹.

(...) minha vontade, enquanto exteriorizada, é do mesmo modo uma *outra* vontade. Por conseguinte, aquilo no que esta necessidade é real [a de desfazer-me de uma propriedade enquanto propriedade] é a unidade de vontades diferentes, unidade na qual, também, se abandona a sua diferença e o elemento próprio de cada uma. Mas a identidade dessas vontades implica (neste nível) igualmente que cada uma seja e permaneça uma vontade particular para si, não idêntica com a outra⁸⁰.

As vontades contratantes chegam, com efeito, a uma “identidade”, mas essa identidade só é alcançada porque, como condição para que seja posta, está o imperativo de que se abandone “diferenciação e o caráter próprio de cada uma”. A particularidade de cada vontade fica, digamos assim, na antecâmara da ação mediada pelo objeto de troca, ela é o móvel que o motiva, mas, aqui, não pode aparecer como tal, não é mediada como tal pela identidade posta pelas vontades contratantes. Que cada um seja e permaneça “uma vontade peculiar para si” reside justamente em que o que eu sou, no contrato, é esta pessoa

⁷⁶ *RPh* 1820, §73A, p. 301.

⁷⁷ *VRPh* 1818/1819, §59, pp. 281-282.

⁷⁸ BENHABIB, S. *Natural Right and Hegel*, p. 169

⁷⁹ *VRPh* 1817/1818, §52, p. 61

⁸⁰ *GPhR* §73. p. 156.

e somente isso, ou seja, essa capacidade de ter propriedade e de trocá-la com outra vontade igualmente capaz de propriedade. Assim,

essa relação é, portanto, a mediação de uma vontade idêntica na diferenciação absoluta de proprietários sendo-para-si, e implica que cada um com sua vontade e com a do outro cessa de ser proprietário, permanece e vem a sê-lo; - é a mediação da vontade de ceder uma propriedade na verdade particular, e de receber, por este meio, a [propriedade] de um outro, e isso na verdade na conexão idêntica, em que um querer só chega à resolução na medida em que o outro querer está presente⁸¹.

A identidade posta pelas duas vontades que permanecem, de resto, na “diferenciação dos proprietários para si”, só o pode ser, portanto, porquanto ambas incidem sobre uma mesma “coisa” que as medeia, para as quais ambas convergem. Que ela não possa ser posta sem que o ‘querer do outro também esteja presente’ redunde em que elas só podem ser postas se ambas assim quiserem, se ambas assim entenderem. É o arbítrio de cada uma que funda essa identidade entre as duas vontades contratantes, interseccionadas por esse móvel exterior que constitui, temporariamente, a *koinonia* (a comum-unidade) dessas vontades. Assim, Hegel reconstrói os três elementos que constituem o contrato, recapitulando os momentos anteriores:

Uma vez que ambas as partes contratantes relacionam-se uma a outra como pessoas imediatas subsistentes por si, o contrato deriva α) do arbítrio; β) a vontade idêntica que entra no ser-aí através contrato, é somente uma vontade posta pelos contratantes, portanto, uma vontade somente comum, não uma vontade universal em si e para si; γ) o objeto do contrato é uma Coisa singular exterior, pois somente tal Coisa [exterior] está submetida ao mero arbítrio dos contratantes de aliená-la⁸².

Ora, por que Hegel assim estiliza seu conceito de contrato? Porque conceituá-lo precisamente nesses termos? Primeiramente, porque ao provir do arbítrio, a vontade põe somente uma vontade comum, uma identidade que é meramente relativa ao objeto de transação, não à particularidade e, portanto, à identidade dos que se engajam nessa transação. Não sabemos ainda – nessa altura do texto - que pode vir a ser a identidade do

⁸¹ *GPhR* §74. p. 157.

⁸² *GPhR* §75. p. 157.

sujeito, mas a relação entre contratantes absolutamente indiferentes frente uns aos outros não poderá ser aquela que pode regê-la ou constituí-la.

Em segundo lugar, por ser uma relação fundamental e estritamente mediada por objetos exteriores, a relação contratual e a vontade comum que ele funda é de natureza tal que não pode reger todo o âmbito da vida humana⁸³. Há, seguramente, um corpo de princípios que regem o campo do direito e do contrato como tal, mas eles não são de natureza tal capaz de vincular intimamente os indivíduos. Os princípios que governam o contrato e o universo que ele medeia são magros demais para dar conta de uma concepção mais robusta de intersubjetividade humana.

O direito abstrato define a estrutura de base das relações dos homens entre si enquanto relações mediatizadas por coisas, ou seja, que não são nem relações morais, nem éticas, mas estritamente jurídicas. Ele oferece a imagem do que seria uma sociedade de pessoas que não têm “seu ser-aí para um outro a não ser enquanto proprietárias” [...] ⁸⁴.

O contrato traveja, seguramente, uma relação intersubjetiva, mas a estiliza de tal maneira que ela possa dar conta de um momento de efetuação da liberdade, mas sem poder o campo total dessa efetuação enquanto tal. Como o dizemos mais acima, o contrato não funda a intersubjetividade, mas codifica à sua maneira um aspecto que a relação de reconhecimento recíproco assume na modernidade ou, mais especificamente, com a universalização do princípio da personalidade abstrata. Como bem resume Müller,

a relação de reconhecimento recíproco entre as pessoas proprietárias que aí surge, é, ao mesmo tempo, uma relação de mediação e de exclusão recíproca. Essa relação se estabelece pela “mediação de uma vontade idêntica” de transferir a propriedade e, ao mesmo tempo, por uma **relação de exclusão** “na diferenciação absoluta de proprietários sendo para si” (§ 74), pois, uma vez executado o que foi acordado no contrato, eles refluem à **indiferença recíproca** das suas vontades particulares, que sustentam uma vontade idêntica limitada ao objeto da transação. Este caráter ao mesmo tempo recíproco e excludente da relação contratual entre pessoas proprietárias torna este reconhecimento recíproco, na esfera do direito abstrato, um reconhecimento “por si formal”⁸⁵.

⁸³ Cf. nesse sentido: ROSENFELD, D. *Política e Liberdade em Hegel*. p. 85.

⁸⁴ KÉRVEGAN, J.-F. *L'effectif et le rationnel*. p. 68.

⁸⁵ MULLER, M. L. “O Direito Abstrato de Hegel: um estudo introdutório”. pp. 12-13.

Com os termos “excludência” e “indiferença”, fica clara como a relação intersubjetiva que está na raiz da relação contratual não pode servir de paradigma para cobrir todas as relações intersubjetivas. E fica claro também como esse tipo de relação de reconhecimento e exclusão, uma vez institucionalizado no seio da eticidade nos dispõe da gramática das relações que serão institucionalizadas ali na sociedade civil. Com efeito, a sociedade civil, tal como Hegel a estrutura, vai além de meras relações contratuais de troca, contudo, tomado abstratamente, o contrato nos oferece a figura das relações humanas caso essas fossem tomadas estritamente como relações entre pessoas.

*

*

*

O contrato figura uma relação negativa, uma relação que, contudo, não abole, mas que pressupõe um modo positivo de relação intersubjetiva. Parece haver algo de contraditório nessa afirmação, na medida em que o encaminhamento de nossa discussão foi mostrar como o contrato capta a urdidura de uma relação intersubjetiva essencialmente negativa. Contudo, se observarmos a figura do reconhecimento recíproco como uma relação efetivamente dialética, sua natureza dialética e motor que a conduziria para além de si mesma seria justamente que ela, a um só tempo, condiz e não condiz com a relação de reconhecimento recíproco como tal. Hegel observa

Na propriedade enquanto ser-aí a pessoa é para outra e, em verdade, para outras pessoas. Esse ser-aí real e em primeiro lugar, na verdade, **como relação positiva**, é o reconhecer recíproco, ter a consciência de sua personalidade na identidade com outras pessoas livres. O conceito do reconhecer e, na verdade, da propriedade tem sua realidade no contrato⁸⁶.

⁸⁶ *VRph 1818/1819*, §37, p. 265

Sob essa chave, enquanto confirmação da personalidade, o contrato é o “conceito” de uma relação positiva, pois confirmar através dele a personalidade de outrem é confirmar a minha própria capacidade jurídica. No seio mesmo de uma relação negativa e/ou de exclusão entre as pessoas livres há, no estofo, uma intersubjetividade positiva. Que Hegel a coloque na Primeira Seção de sua *Filosofia do Direito* poderia até nos causar algum embaraço, embaraço esse que logo se desfaria se observarmos que sem o reconhecimento efetivo da personalidade, da pessoa, estão de saída bloqueadas todas as outras relações intersubjetivas que poderiam tomar corpo entre os sujeitos.

Com efeito, Hegel já prepara o caminho para mostrar em sua teoria da eticidade como um modelo negativo de liberdade e de intersubjetividade não só não pode existir sem relações positivas ou inclusivas de liberdade, mas como estas mesmas o antecedem e o trespassam⁸⁷. Talvez possamos mesmo entrever que o conceito de intersubjetividade para Hegel sempre guardará um sentido positivo (pois, no limite, toda relação de reconhecimento recíproco é ‘positiva’ na medida em que é uma relação de mútua confirmação da consciência da liberdade), sendo, no entanto, o elemento moral aquilo que divide um modelo de outro. Ou, dito de outra maneira, Hegel, ao lançar mão desses dois modelos, está já nos apontando na direção de que nem toda relação intersubjetiva deva ou possa ser subsumida à uma gramática moral. Embora, seguramente, as condições para a generalização do direito abstrato na modernidade estejam vinculadas à um apelo moral, a saber, a universalização do princípio da personalidade⁸⁸, as relações que daí decorrem, relações tomadas, aqui, *stricto sensu*, como relações de troca e propriedade

⁸⁷ Encaminharemos nossa leitura da sociedade civil no sentido de expor mais detalhadamente essa tese hegeliana.

⁸⁸ A gênese fenomenológica da pessoa pressupõe uma luta moralmente motivada, a saber, a luta por reconhecimento. E, com efeito, quando Hegel circunscreve a luta por reconhecimento num registro histórico, é exemplar, por exemplo, a luta dos escravos no Império Romano. Cf. *Enc. III*, § 433A, p. 205.

cristalizadas no Contrato, não são por si mesmas relações moralmente vinculantes ou intersubjetivamente inclusivas.

Capítulo 2

MORAL

Introdução

No tratamento da figura do contrato, ficou-nos claro como Hegel estiliza uma relação negativa entre as pessoas. Esse ponto de vista, o ponto de vista do direito abstrato, ao abstrair dos sujeitos as inclinações, as motivações, toma o ato dos sujeitos como um feito (*Tat*) que, ao agir sobre a coisa externa e sobre a personalidade que é dela senhora, aprecia-o somente segundo sua *legalidade* ou não (ou seja, se é conforme ao imperativo jurídico ou não). Ao provir do arbítrio, a relação contratual não coloca a subjetividade enquanto tal na relação que a funda. A “vontade comum” posta por dois arbítrios é “comum” por incidir sobre uma “coisa comum” (a propriedade que é, nessa transação, mediada), não por um “interesse comum”, um “bem comum” a ambas as partes. Numa palavra, o feito (*Tat*) não possui nenhuma espessura moral, uma vez observado sob o prisma da *pessoa* e captada na relação entre proprietários.

Contudo, com a interiorização da vontade, quando a vontade se determina à sujeito, à sujeito moral, opera-se um giro sob o ponto de vista do sujeito. Escreve Hegel: “No direito estrito não importava o que era meu princípio ou minha intenção. Esta pergunta pela autodeterminação e pelo móbile da vontade, assim como pelo propósito, entra em questão agora, no campo da moral”⁸⁹. “Com isso determinou-se para a liberdade um terreno mais elevado”⁹⁰, a vontade interiorizada, aquela que se pergunta pela intenção,

⁸⁹ *GPhR* §106A. p. 205.

⁹⁰ *GPhR* §106. p. 204.

que quer ter sua interioridade levada em conta enquanto um terreno de sua liberdade, toma o sujeito numa espessura mais rica que a simples abstração da pessoa.

O processo no terreno da *Moralidade* manterá paralelos com aquilo que se processou no caso do *Direito Abstrato*. Com efeito, aqui também a vontade deverá se expor, se exteriorizar, numa evolução onde a ideia de Ação (*Handlung*) será central, ocupando uma posição simétrica aquela que o Contrato (*Vertrag*) ocupava no *Direito Abstrato*. Assim, a “Ação” (*Handlung*) será a figura paradigmática da relação intersubjetiva no âmbito da moralidade, tal como o “Contrato” (*Vertrag*) o era no âmbito do direito. Se, no caso do *Direito Abstrato*, o “imperativo jurídico” (§36) era ser pessoa e respeitar o outro como pessoa, e nisso repousava a intersubjetividade elementar da relação de direito desenvolvida até a relação contratual, no caso da *Moralidade*, embora não intervenha aqui propriamente um “imperativo”, mas sim um “direito da vontade subjetiva” (§107), este é o de ser um sujeito, se determinar a tal, tratar o outro como tal e ser tratado como tal – cumpre dizer, reconhecer-se em sua ação de modo a tê-la imputada como sua. Vejamos mais de perto como Hegel arranja esses elementos, articulando-os no seu conceito de “Ação” (*Handlung*).

A vontade refletida dentro de si é, enquanto atividade, essencialmente autodeterminação⁹¹. Isso constitui o elemento formal da mesma. Com isso quer Hegel assinalar a dupla formalidade que caracteriza a vontade no seu elemento subjetivo. Por um lado, é formal por se referir à forma da vontade, a atividade de ela deliberar por si mesma, escolher, decidir livremente, sem coação, por um conteúdo. Por outro lado, ela é formal porque esse conteúdo sobre o qual ela se debruça pode ser adequado ou não ao seu conceito, ao conceito da vontade livre; enfim, por ser um conteúdo que não foi

⁹¹ *GPhR* §107. p. p. 205.

produzido por ela. Esse segundo aspecto captura a relação essencial do ponto de vista da moral: “o ponto de vista da *relação* e do *dever-ser*, ou da *exigência*”⁹². Esse ponto de vista, que funda a “finitude” dessa esfera, delimita as condições sobre as quais a vontade subjetiva “agirá”: subjetivamente determinada, ela se esforçará diuturnamente para colocar essa sua determinação subjetiva de acordo com o que é direito (ou com o ‘conceito de direito’).

A determinidade na vontade que se autodetermina [selbst bestimmenden Willen] é α) primeiramente, [uma determinidade] posta nela mesma por ela mesma; - a particularização da vontade nela mesma, um conteúdo que ela se dá. Isso é a primeira negação, e o seu limite formal é somente ser algo posto, subjetivo. Enquanto reflexão infinita dentro de si, este limite é para a própria vontade, e esta é β) o querer [Wollen] suspender esta barreira, - a atividade de *transpor* [übersetzen] esse conteúdo da subjetividade para a objetividade em geral, para um ser-aí imediato. γ) A atividade simples da vontade consigo nessa contraposição é o conteúdo que permanece igual em ambas e que é indiferente em face destas diferenças de forma, é o fim.⁹³

Nessa passagem Hegel condensa as duas negações que a vontade subjetiva operará em si mesma: a *primeira* é a negação de sua abstração, de sua indeterminidade, ao pôr em si mesma uma diferença, ao se particularizar. Contudo essa diferença, na medida em que é somente interior à vontade, está selada pela unilateralidade de ser algo somente subjetivo, ou seja, algo somente interior à vontade. Assim sendo, a *segunda* negação será a negação dessa unilateralidade, a negação do caráter unilateralmente subjetivo do conteúdo da vontade. Negar a unilateralidade desse conteúdo será, por conseguinte, não a negação do conteúdo mesmo, mas da *forma* subjetiva do mesmo. Ao transpô-lo para um ser-aí imediato, o que a vontade opera é uma mudança na forma em que o conteúdo se encontrava, de sorte que ele, enquanto posto num “ser-aí imediato”, será o mesmo tanto do lado da subjetividade quanto do lado da objetividade, enfim, será “indiferente” à forma objetiva e subjetiva, por se encontrar idêntico consigo mesmo em ambas.

⁹² GPhR §108, p. 206.

⁹³ GPhR §109, pp. 207-208. As traduções concernentes à Seção *Moralidade* se valeram do cotejo com uma tradução, infelizmente ainda inédita, preparada pelo Prof. M. L. Müller.

A ação.

Hegel começa, por conseguinte, a circunscrever os elementos conceituais com que ele forjará o seu conceito de ação, que intervirá na sequência. Em primeiro lugar, a vontade subjetiva será um ir-além de sua mera subjetividade, uma rasura da unilateralidade do conteúdo subjetivo da vontade. Esse ir-além, esse “suprimir da barreira” é a inquietude da vontade em transpor na objetividade aquilo que ela, a vontade, encerra em sua interioridade. Ora, esse conteúdo, uma vez vertido para a objetividade, será aquele mesmo conteúdo fruto de sua autodeterminação. Enquanto um conteúdo “seu”, esse conteúdo conterà, na “objetividade exterior” (§110), a subjetividade da própria vontade. Numa palavra, na exterioridade a vontade se defrontará consigo mesma ao ver nesse conteúdo aquilo que ela mesma pôs. Em segundo lugar, esse conteúdo (um conteúdo da vontade universal⁹⁴) enquanto algo inscrito na exterioridade, poderá ou não ser adequado à vontade universal (e, por conseguinte, ao direito), poderá ou não ter a “objetividade do conceito” (§111), e assim a vontade trabalha no sentido de que ele seja adequado ao direito, à liberdade, no que isso lhe aparece como uma “exigência”.

Ora, o conteúdo da vontade subjetiva, na medida em que ganha objetividade, é, por um lado, como vimos, o conteúdo de uma subjetividade (*esta* subjetividade que se autodeterminou e o pôs como *seu*); mas, por outro lado, esse conteúdo é, antes, conteúdo da vontade universal e, assim, em sua raiz, portanto, remete não só a esta subjetividade

⁹⁴ Esclareçamos esse ponto: todo conteúdo interior à vontade, mesmos os móveis naturais os mais grosseiros, não são algo externo à natureza da vontade, mas algo posto pela vontade universal na própria vontade universal, pelo “conceito a si mesmo se determinando” (§11). Algo posto, sim, mas não posto numa *forma* adequada à forma da vontade universal, “esta forma e aquele conteúdo são ainda diversos” (*Idem*). Todo conteúdo é conteúdo da vontade, mas na medida em que ele é posto no ser-aí objetivo, ele poderá ou não ser adequado à universalidade daquela. Por exemplo, o impulso sexual enquanto um elemento da vontade natural, assume no *amor* a sua forma adequada à vontade universal, ou seja, um mesmo conteúdo tanto na vontade universal quanto na vontade natural, mas agora “purificado” (§19) de sua crueza e posto numa forma adequada à relação ética tramada pela vontade universal, de modo que “venha a ser o sistema *racional* das determinações da vontade” (*Idem*).

que livremente o põe, mas a outras subjetividades. Com efeito, ao transpô-lo na objetividade, i) a minha subjetividade reconhece-o como seu conteúdo; ii) quanto à forma objetiva que eu lhe dou, tenho presente à mim a *exigência* de que esta seja adequada à “objetividade do conceito”, ou seja, de que seja adequada ao direito (aqui, a forma positiva de realização da liberdade (§29)); por fim, iii) enquanto um conteúdo da vontade universal, esse conteúdo já traz em si mesmo uma relação a outras subjetividades, e não só esta (a minha) que o põe. É curioso como Hegel está urdindo desde o começo uma noção de vontade subjetiva que, por trazer dentro de si o conteúdo que a vontade universal nela pôs, já a endereça para além de si. É no próprio conteúdo dessa vontade subjetiva que reside a matriz da intersubjetividade nela pulsante. Assim, escreve Hegel,

Na medida em que na execução dos meus fins eu conservo a minha subjetividade (§110), suspendo nesta execução, enquanto objetivação dos mesmos, esta subjetividade simultaneamente enquanto imediata, por conseguinte, enquanto [ela é] esta minha [subjetividade] singular. Contudo, a subjetividade exterior assim idêntica comigo é a vontade dos outros (§73). – O terreno da existência da vontade é, agora, a subjetividade (§106), e a vontade dos outros, que é ao mesmo tempo outra para mim, a existência que eu dou ao meu fim. – A execução do meu fim tem dentro de si, por isso, esta identidade da minha vontade e das outras, - ela tem uma relação positiva à vontade dos outros⁹⁵.

Que Hegel escrevesse nos parágrafos iniciais da *Moralidade* que o terreno da liberdade era, então, a subjetividade, parecendo partir então de uma noção solipsista de sujeito moral, agora se torna claro, para nós, que esse terreno “mais elevado” conquistado para a liberdade não é outra coisa senão aquilo que Hegel, num adendo ao parágrafo acima citado (§112) chamará de “subjetividade universal”⁹⁶. Na *Propedêutica para as classes superiores*, escreve Hegel, esta “subjetividade universal” é “a intuição [*Anschauung*] de si não como particular, diferente do outro, mas dos *Sis universais* [*algemeinen Selbsts*] sendo em si mesmos. Assim ela [esta subjetividade] reconhece a si mesmo a outra consciência de si em si mesmo e é reconhecida por ela”⁹⁷.

⁹⁵ *GPhR* §112. pp. 209-210.

⁹⁶ Cf. *RPh* 1820. §112.p. 397.

⁹⁷ *Apud* Wildt, A. *Autonomie und Anerkennung*. p. 99.

A objetividade que a vontade subjetiva tem em vista ao se exteriorizar é o terreno configurado pelas relações intersubjetivas entre as vontades subjetivas. É *intersubjetividade* no sentido forte do termo, digamos assim. “O ser aí que a vontade subjetivamente determina se dá na *ação* é uma relação à vontade dos outros e ao seu reconhecer [*Anerkennen*]”⁹⁸. A vontade subjetiva “pressupõe o outro [outra vontade subjetiva], mas ela está também, nesse outro que ela pressupõe, refletida em si mesma”⁹⁹. É uma intersubjetividade *positiva*, na medida em que, ao realizar o meu fim (isto é, ao pôr na objetividade aquilo a que eu interiormente me autodeterminei) eu não coloco um conteúdo que é somente da minha vontade, mas também da vontade dos outros. “O que eu faço é útil, é bom, etc; algo de universal permanece como fundamento [*Grunde*] da ação, porque eu estou determinado como universal”¹⁰⁰. Ora, estão circunscritos, destarte, todos os elementos que comporão o conceito hegeliano de “Ação” (*Handlung*): “O externamento [*Äußerung*] da vontade enquanto vontade subjetiva ou moral é a *ação* [*Handlung*]. A ação contém as determinações indicadas: a) de ser sabida por mim na sua exterioridade como minha, b) de ser relação essencial ao conceito como a um dever-ser e c) de ser a relação essencial à vontade dos outros”¹⁰¹.

Com efeito, o “Contrato”, como vimos, é também uma relação à vontade dos outros, mas o é na medida em que, nele, se medeia uma relação de “exclusão recíproca” daquelas que nele se engajam por um momento. As vontades, ali, como que se relacionam “exteriormente” umas às outras, pois que o lado delas que entra efetivamente no ser-aí é a sua personalidade investida nessa propriedade. Elas convergem somente na medida em que está presente a coisa trocada, sendo que as intenções, os móveis (que certamente há)

⁹⁸ *VRPh* 1818/1819. §59, p. 281.

⁹⁹ *VRPh* 1821/1822. §113, p. 105.

¹⁰⁰ *Idem*, pp. 104-105.

¹⁰¹ *GPhR* §113. p. 211.

não podem, ali, nessa transação, aparecer enquanto tal. Na “Ação”, por outro lado, o que efetivamente aparece é o conteúdo que animou essa vontade, e o agente, ao querer ser tratado enquanto tal, quer que “ele esteja presente em tudo o que ele faz” (§107), ou seja, quer que os móveis, as intenções apareçam através de sua ação por esta ser, então, um momento de realização de sua liberdade.

Mas esse momento não é realização somente de sua liberdade, mas também a dos outros, e nesse nível o fim que eu promovo como meu é também, por sua própria natureza, o fim dos outros. Aqui as vontades, ao se relacionar mediadas pelo conteúdo interior/subjetivo da vontade transposto na ação, se relacionam “intimamente” uma à outra, pois “no direito não é relevante que a vontade dos outros queira algo em relação à minha vontade, que se dá ser-aí na propriedade. No elemento moral, pelo contrário, trata-se do bem-próprio também dos outros, e somente aqui essa relação positiva pode intervir”¹⁰².

Voltemos ao conceito hegeliano de ação, para o esmiuçarmos. Vimos que a atividade (*Tätigkeit*) da vontade sobre o conteúdo a que ela se autodetermina (que ela escolhe) é o de um transpor (*Übersetzen*)¹⁰³ (§109) para a objetividade que é, como escreveu Hegel, a “subjetividade universal”. Ora, esse termo pode ser traduzido também por “traduzir”; assim, a *atividade* da vontade é não somente a de *verter* para a objetividade algo encerrado em sua interioridade, mas o de *traduzir* na objetividade um conteúdo encerrado em sua interioridade. Como um tradutor que se debruça sobre um texto no esforço de transpô-lo para uma outra língua, tentando manter a maior conformidade possível entre aquilo que exprime a língua de origem e o respeito pela língua de chegada, a vontade subjetiva se relaciona ao conteúdo que ela tem dentro de si, se esforçando para

¹⁰² *GPhR* §112A. p. 211.

¹⁰³ Preferimos seguir as traduções do Prof. M. L. Müller e de Paulo Menezes et alii em traduzir “übersetzen” por transpor, jogando, contendo, com as variações possíveis para explicitar a polissemia do termo.

traduzi-lo na língua universal da objetividade exterior do conceito, sem que se perca, nessa tradução, por um lado, a subjetividade que quer nela se reconhecer e, por outro lado, o universal da vontade que tem de, ali, se fazer valer.

Que esse conteúdo da vontade subjetiva seja um conteúdo da vontade universal posto livremente como seu pela vontade subjetiva, isso nos aponta na direção, como já o dissemos anteriormente, de que ele não é um conteúdo exclusivo dessa vontade subjetiva. Com feito, essa é a condição para que, ao realizá-lo, essa vontade realize não só seu bem-próprio, mas também o dos outros. Mas antes disso, esse conteúdo está, por assim dizer, presente em todas as vontades subjetivas, de sorte que a atividade tradutora que a vontade opera sobre ele não é exclusivo dessa vontade; e, mais que isso, que essa “atividade tradutora”, digamos assim, é, no registro da moralidade, uma entre outras tantas traduções possíveis. Numa palavra, o acesso que a vontade subjetiva tem a um conteúdo nela posto não é exclusivo, e que ela se satisfaça nessa operação, não quer dizer que ela satisfaça a exigência de universalidade da mesma.

Antes de transpor ou traduzir na objetividade um conteúdo de sua interioridade, a vontade subjetiva *interpreta* esse conteúdo.

a subjetividade do agente é ‘individual’ porque *uma interpretação* do fim (como fim interno) está em jogo, uma interpretação que é em princípio aberta à críticas, embora devido ao acesso privilegiado ela não é diretamente acessível aos outros. A afirmação de Hegel pode ser entendida como dizendo que é apenas a deficiência da imediatez do acesso privilegiado a uma matéria que constituiu uma subjetividade meramente “individual”. Onde há lugar para o erro, para uma má interpretação, a possibilidade (conceitual) de correção através dos outros deve também estar dada¹⁰⁴.

Por isso, fundamentalmente, a transposição enquanto o levar a cabo uma tradução é o desvelamento, digamos, de uma interpretação particular daquele conteúdo. O que a

¹⁰⁴ QUANTE, M. *Hegel's Concept of Action*. p. 76.

atividade de transpor operada pela vontade faz é colocar à luz de outras subjetividades uma interpretação de uma vontade subjetiva. Nessa medida,

a atividade interpretativa do agente se torna aberta à crítica, porque na exteriorização, a qual não é mais apenas acessível de uma maneira privilegiada, a atividade deveria ser “preservada”. A subjetividade particular do agente contida na interpretação de seu próprio estado perde a deficiência de ser meramente “deste [...] indivíduo” (§112A), e se torna objeto de avaliação de outros agentes¹⁰⁵.

Ora, esta interpretação se torna objetiva porque ela inscreve no ser-aí uma alteração. Assim, ela se torna objetiva não só para mim, que procurarei delimitar em suas múltiplas conexões somente aquilo que residia em meu propósito, como para os outros, que a imputarão como minha. Através de minha ação eu mesmo me vejo e outros me vêem: que eu me veja, nela, como um *sujeito*, corresponde a que eu tenha o direito de reconhecê-la como minha ação, como algo que já esteve na minha subjetividade; que outros me vejam como *sujeito*, corresponde a que eles sejam capazes de se colocarem em minha perspectiva, revolvendo, a partir do dado objetivo, o propósito que me guiou até ela.

Eles podem testar agora, em um evento, se a subjetividade do agente está, como o agente assegura, efetivamente contida nele. Em outras palavras, um observador pode testar se a situação produzida através de uma ação pode ser descrita como a realização da intenção daquele que agiu¹⁰⁶.

Ora, “o ser-aí exterior da ação é uma conexão múltipla, que pode ser considerada como infinitamente dividida em singularidades...” (§119), pois, ao agir, produz na efetividade não somente um ato pontual, mas um feito (*Tat*) que reverbera numa cadeia de circunstâncias, desdobrando-se numa série de consequências que exorbitam aquilo que era previsto. O feito (*Tat*) propriamente é aquela conexão intrinsecamente complexa perpetrada por minha ação (*Handlung*), tomada no conjunto de tudo aquilo que ela desencadeou. Descrever essa ação como minha ação é seccionar nesse conjunto intrincado aquilo que esteve na minha intenção e no meu “saber das circunstâncias”. “O

¹⁰⁵ Idem, Ibid.

¹⁰⁶ QUANTE, M. *Hegel's Concept of Action*. p. 77.

esforço de justificação (*Rechtfertigung*) pela intenção é o isolar um aspecto singular em geral, que é asseverado como sua essência subjetiva da ação”¹⁰⁷. Trata-se, enfim, de que eu possa, à luz da ação, descrever a interpretação no sentido de justificá-la, e, inversamente, à luz da minha intenção, construir minha interpretação dessa ação. Por conseguinte,

a subjetividade dos outros pode entrar em cena de duas maneiras: como **aceitação** ou como **correção**. Espera-se que a subjetividade permaneça preservada na realização do fim para a subjetividade mesma, e isso acontece se o fim (novamente) é reconhecido, asseverado, compreendido como seu próprio fim pelo sujeito mesmo na forma da objetividade externa. Mas esta “preservação” é mais plausivelmente compreendida como o agente descrevendo a situação criada de uma determinada maneira. O agente dá uma interpretação da situação presente à luz de seu fim interno, e descreve-o como a realização do mesmo. Mas esta interpretação é sempre somente uma entre várias possíveis, de fato, uma entre as infinitamente muitas descrições da presente situação. Por esta razão ela é, em princípio, disputável¹⁰⁸.

A categoria de interpretação que mobilizamos, aqui, para tentar melhor compreender o que está em jogo no conceito hegeliano de ação (*Handlung*) recobre, digamos assim, o *aspecto teórico* envolvido na efetuação da ação. Esse domínio é assim entendido na medida em que, como vimos, as interpretações em disputa envolvem uma pretensão de justificação de natureza eminentemente teórica, ou seja, uma que envolve certa capacidade narrativa de reconstrução da ação segundo os princípios que a nortearam.

Com efeito, se toda ação se inscreve numa conexão múltipla de circunstâncias, ao agir eu não só tenho uma representação para mim de meu propósito, mas também uma representação das circunstâncias no qual ele se realizará. A ação se insere no terreno da intersubjetividade, dessa maneira, não meramente de um modo mecânico, mas de um modo reflexivo. Que eu saiba que minha ação não se embotará em um feito isolado, mas que reverberará no terreno da universalidade, terreno o qual eu me represento e reconheço seus direitos, constitui o elemento universal da ação. Ela é pensada e, assim, se descobre

¹⁰⁷ *GPhR* §119. p. 223.

¹⁰⁸ QUANTE, M. *Hegel's Concept of Action*. p. 80. Grifos nossos.

nela – através da intenção (esse “universal que assim se apresenta e é o que é querido por mim” (§118A)) – a sua universalidade moral. A ação será, com efeito, sempre uma ação particular, mas uma que “gera a sua própria universalidade”¹⁰⁹.

O *direito da intenção* é o que de que a qualidade universal da ação seja não só em si, mas de que ela seja *sabida* pelo agente, logo, que ela já tenha estado na vontade subjetiva, assim como, inversamente, o direito da *objetividade* da ação, como pode ser chamado, é o de afirmar-se como sabida e querida pelo sujeito enquanto *pensante*¹¹⁰.

É porque é enquanto algo pensado ao nível da intenção e ao nível de sua realização, de seu efetuar, que a ação engendra a universalidade. E é, aí, que se encontra propriamente a natureza espiritual da mesma. “As determinações do indivíduo são determinações pensadas”¹¹¹, de forma que a sua ação, no universo intersubjetivo, não pode mais se valer da desculpa de ter se processado inconscientemente. O ingresso reflexivo dos indivíduos em formas sociais de intersubjetividade como que o impele a ser capaz de ‘dar razões’ para suas ações. Se “nossa época [é], num sentido costumeiro, muito moral. Quer-se ter o discernimento [*Einsicht*], conhecer as razões [*Gründe*] das instituições e tê-las aprovado”¹¹², é porque os indivíduos mesmos se pedem, agora, as razões de suas ações. “É necessário então apreender nesta atitude a força de uma atividade de verificação que visa precisamente a examinar a verdade do que está aí. Em outras palavras, trata-se de examinar individual e coletivamente o que faz com que uma coisa seja verdadeira”¹¹³. Assim, “a ação em geral segundo o uso da linguagem [*Sprachgebrauch*] diz respeito também essencialmente a isso [ao elemento positivo] nessa relação [entre os sujeitos]”¹¹⁴. Nessa medida, Hegel escreve, em seus *Cursos de Estética*, que a forma mais bem acabada da ação é o próprio discurso:

¹⁰⁹ ROSENFELD, D. *Política e Liberdade em Hegel*. p. 111.

¹¹⁰ *GPhR* §120. p. 225-226.

¹¹¹ ROSENFELD, D. *Política e Liberdade em Hegel*. p. 111.

¹¹² *VRPh* 1818/1819, §58A, p. 280

¹¹³ ROSENFELD, D. *Política e Liberdade em Hegel*. p. 100.

¹¹⁴ *VRPh* 1821/1822. §113, p. 105.

A ação é a revelação mais clara do indivíduo, de seu modo de pensar como também de seus fins; o que o ser humano é em seu fundamento mais interior apenas por seu agir chega à efetividade; e o agir, devido à sua origem espiritual, adquire também apenas na expressão espiritual, no **discurso**, sua maior clareza e determinidade¹¹⁵.

O aspecto propriamente *prático* da ação, por seu turno, está anunciado ali no parágrafo 112 da *Filosofia do Direito*, onde Hegel observa que é no regime da moralidade onde, pela primeira vez, intervêm uma “relação *positiva* à vontade dos outros”. Compreender a natureza positiva dessa relação é compreender a natureza positiva da relação intersubjetiva que intervém nesse quadro. Começemos a rastrear os elementos que qualificam o que há de ‘positivo’ nessa relação ali no Adendo ao parágrafo citado. Com efeito, escreve Hegel, “no [elemento] moral trata-se do bem-próprio também dos outros, e somente aqui essa relação positiva pode intervir”. Assim a ‘chave’ para a compreensão da natureza positiva da relação moral deve ser procurado no conceito de bem-próprio. Vejamos como Hegel o estiliza.

Nenhuma ação é desinteressada. O “direito do sujeito de encontrar a sua satisfação na ação” (§121), direito que constitui o “ponto central e de viragem entre a Antiguidade e os Tempos Modernos” (§124), aponta diretamente para o elemento particular da ação. Por outro lado, como vimos acima, há na ação um aspecto de universalidade que redundando em sua inscrição mesma no terreno da universalidade, da mediação através de outras vontades. Universalidade e particularidade não podem andar desacopladas: nem o universal se realiza sem a particularidade, nem a particularidade pode se realizar sem ser mediada pela universalidade. Assim, que nenhuma ação seja desinteressada não quer dizer que Hegel tenha caído numa espécie de “moral utilitarista”: quer dizer, sim, que a mediação da universalidade moral não pode andar em separado do interesse do particular (à maneira da moralidade kantiana), interesse este enraizado na procura da satisfação do

¹¹⁵ HEGEL, *Cursos de Estética*. Vol. 1. p. 225. Grifo nosso.

bem-próprio pelo particular. Hegel qualifica como uma “afirmação vazia do entendimento abstrato” a maneira de ver segundo a qual, na satisfação subjetiva do indivíduo, se exige “que só um tal fim [os fins válidos em si e para si] apareça como querido e alcançado, quanto [...], no querer, os fins objetivos e subjetivos se excluem uns aos outros” (§124).

Na execução de meu fim próprio, particular, eu executo (ou, pelo menos, me esforço nesse sentido) o fim dos outros também, pois

o elemento subjetivo com o conteúdo particular do bem-próprio está ao mesmo tempo, enquanto infinito, refletido dentro de si, em relação ao universal, à vontade sendo em si. Este momento, posto inicialmente nesta particularidade mesma, é o bem-próprio de outros também...¹¹⁶.

O bem-próprio dos outros que aí intervém retoma a subjetividade enquanto “o terreno que eu dou à existência de minha vontade”. Sem a mediação de outra vontade eu não posso fomentar meu bem-próprio. Assim, “o meu bem-próprio se estende por si mesmo, em seguida, ao bem-próprio dos outros, já que o meu bem-próprio não pode subsistir sem o bem-próprio dos outros”¹¹⁷. Todavia será somente no conceito de “Bem” que essa compenetração da vontade particular e da vontade universal (do bem-próprio particular e do bem-próprio universal) será levada a cabo (de maneira ainda abstrata, com efeito, pois só será efetiva no solo da eticidade): “O bem-próprio não é um bem sem o direito. Do mesmo modo, o direito não é o bem sem o bem-próprio” (§130).

A referência ao conceito de “bem” assume, no arranjo conceitual da *Moralidade*, o horizonte universalista a que toda ação, enquanto uma operação em busca de satisfação, está subsumida. A vontade subjetiva, escreve Hegel, está “numa relação ao mesmo [o bem], e, na verdade, numa relação pela qual o bem [“que deve ser o meu”, anota Hegel à

¹¹⁶ *GPhR* §125. p. 236.

¹¹⁷ *RPh* 1820. §125Z. p. 543.

margem de seu exemplar], deve ser o substancial para ela, ela deve fazê-lo um fim e consumá-lo”¹¹⁸ (§131). Ao agir, a vontade subjetiva medeia o bem que, então, através dela, entra na efetividade, um bem que é o bem universal (ainda, aqui, abstrato), mas o bem dela própria também, que é para ela. Aí reside aquilo que chamamos páginas acima de o elemento propriamente *prático* da ação. Que Hegel o qualifique como “uma relação positiva à vontade dos outros” fica claro, então, pela estrutura com que Hegel conceitua o “Bem” que, mediado pela vontade subjetiva, não o é somente desta, mas um universal. Assim, escreve Rosenfield, “a norma moral pressupõe uma relação positiva em relação a outrem, pois cada homem quer que todos estejam subjetivamente de acordo com uma mesma universalidade. [...] Cada um exige do outro a referência (formal) aos mesmos imperativos da norma moral”¹¹⁹.

Pode-se descrever a tese de Hegel de uma “relação positiva” à vontade de outros sujeitos como a tese – em termos modernos – da natureza social das ações. Essa tese assegura que a autocompreensão de um sujeito, e a pretensão de um sujeito de ser um agente, depende da autocompreensão de outros sujeitos; no limite, portanto, depende de formas de vida e padrões sociais. Através da correção (em princípio) possível e do reconhecimento de outros sujeitos efetivamente expressa na maioria dos casos, a vontade subjetiva adquire um conceito do que significa ter atualizado seus próprios fins subjetivos. Ademais, a proximidade do envolvimento teórico e prático da vontade dos outros é óbvia. A conexão é criada porque nas práticas sócias, a avaliação da ação dos outros é central. Através do ato de compreender, ali claramente aparece o sentimento de aprovação ou desaprovação, de consonância ou dissonância. Todavia esses aspectos devam ser separados, pois podemos também conceber somente um assentimento teórico – e somente aquilo está implicitamente contido na ação¹²⁰.

Dever, direito e moral

¹¹⁸ *GPhR* §131, p. 244.

¹¹⁹ ROSENFELD, D. *Política e Liberdade em Hegel*. p. 106.

¹²⁰ QUANTE, M. *Hegel's Concept of Action*. p. 88.

A trama urdida por Hegel em seu conceito de ação (*Handlung*) procura captar, de certa maneira, o momento de *crítica* e de *incorporação* da filosofia moral kantiana: a crítica pelo viés das motivações para a ação, e a incorporação através da assimilação do horizonte universalista daquela. O conceito hegeliano de ação parece, nessa medida, ser o esforço “de trazer juntas as duas teses: a tese aristotélica de que toda ação é um esforço no sentido do bem, algo pelo que vale o agente mesmo se esforçar, e a tese kantiana de que a vontade subjetiva encontra-se sob um dever particular [*particular ought*], sob a demanda da moralidade”¹²¹.

Que Hegel teça duras críticas à Kant no capítulo dedicado à *Moralidade* não quer dizer que Kant não esteja presente no modo como o próprio Hegel compreende a moralidade. Quando Hegel escreve que o que é essencial para a vontade é um dever para ela e que, ao cumpri-lo, ela permanece junto de si mesma, ele observa que “é mérito e o ponto de vista elevado da filosofia kantiana no domínio prático, ter salientado essa significação do dever”¹²². Essa concepção de dever como “libertação da vontade”¹²³ do arbítrio e da indeterminação subjetivas será recolhida ali nos parágrafos que abrem o capítulo da *Eticidade*. Isso, que é um ganho da filosofia kantiana, pode, contudo, “ser rebaixado a um *formalismo vazio* e a ciência moral a *uma falação [Rednerei] sobre o dever em vista do dever*”¹²⁴. Essa passagem é entendida por Hegel enquanto o “apegar-se ao mero (*bloß*) ponto de vista moral” momento em que se pergunta, a vontade, “pelo conteúdo particular e pelo fim determinado”¹²⁵ da ação. Aqui intervém, propriamente, a passagem à descrição do *formalismo* em que se emaranha a vontade moral. Com a consciência moral e a pergunta efetiva pelo conteúdo de dever da vontade, se enquadra a

¹²¹ QUANTE, M. *Hegel's Concept of Action*. p. 86.

¹²² *GPhR* §133Z, p. 251.

¹²³ *GPhR* §149, p. 298.

¹²⁴ *GPhR* §135, p. 252.

¹²⁵ *GPhR* §134, p. 251.

ação nos marcos da prova da moralidade e, portanto, da experiência de seu limite, de sua finitude.

É com a dialética da consciência moral (*Gewissen*) e do Bem, terceiro tempo da análise da moralidade, que esta dimensão real e concreta dos projetos de ação subjetivos se exprimem plenamente. Com efeito, diferentemente do propósito (*Vorsatz*) e da intenção (*Absicht*), a consciência moral se defronta direta e explicitamente ao universal e constitui, para a subjetividade, a prova decisiva de sua capacidade de ultrapassar praticamente, na ação, suas limitações constitutivas: sua interioridade, sua finitude, sua inefetividade¹²⁶.

Não esmiuçaremos, aqui, todos os desdobramentos da crítica à moralidade kantiana. O que nos interessa reter dessa passagem é o modo como Hegel a está articulando. O “Bem”, aquilo que é essencial para a vontade, lhe aparece como algo que é seu e que ela deve realizar, realizando, destarte, o bem universal e o seu bem-próprio, que não está desacoplado daquele. Ela está numa relação de “obrigação”¹²⁷ para com esse “Bem” ainda abstrato. Contudo, na pergunta pelo conteúdo particular do mesmo (propriamente um universal particularizado na vontade), a vontade – que até então, vinculada ao “Bem”, se reportava a um campo de relações intersubjetivas – está no umbral entre a exterioridade e a interioridade, e em vias de se refluir para dentro de si mesma, apegando não ao que é “em si e para si”, mas ao “mero ponto de vista moral”.

Esse limite, traçado ali pelos aceiros dos parágrafos 133 e 134, traça os limites do terreno intersubjetivo próprio à moralidade. Se falávamos de uma “gramática” de relações intersubjetivas positivas, agora, aqui, intervém o limite dessa “gramática”, a deficiência da mesma quando interroga pelos elementos que ela não pode nos dar – um *conteúdo* e um *fim*, propriamente ditos. A operação de tradução (*Übersetzung*) que engaja o sujeito no espaço intersubjetivo começa a pôr à luz aquilo que ele pressupõe de maneira enfática – o contexto de ação e o princípio que guia o agir desse sujeito. Que o sujeito tenha pleno

¹²⁶ KÉRVEGAN, J.-F. *L'effectif et le rationnel*. p. 333.

¹²⁷ *GPhR* §133, p. 250.

direito de não reconhecer nada que não tenha discernido como racional¹²⁸ (§132) não franquia à subjetividade o direito absoluto de se pôr acima de tudo, desprezando o mundo que a antecede. Ao *direito da subjetividade* corresponde um *direito da objetividade*.

O direito da objetividade, correspondente à ação, assume a seguinte figura: visto que a ação é uma alteração que deve existir num mundo efetivo e quer, portanto, ser reconhecida neste ela tem de ser em princípio conforme àquilo que *tem validade* nele. Quem quer agir nessa efetividade submeteu-se, *precisamente por isso*, a suas leis e reconheceu o direito da objetividade¹²⁹.

O conceito hegeliano de ação começa a ganhar, para nós, contornos mais nítidos e explicitar aqueles pressupostos que o encaminhamento dialético da exposição traz à luz. Ao se reportar à “subjetividade universal” enquanto este espaço onde se desenrolam as interações intersubjetivas, a ação mesma só pode levar à cabo sua “tradução” na objetividade se esta “tradução” poder, digamos assim, falar a língua da objetividade. Reconhecer o *direito da objetividade* não significa, aqui, um elogio do curso do mundo, a submissão cega à palavra de ordem da objetividade. Significa, sim, a crítica à subjetividade exemplar que busca fundar por si própria e isoladamente os princípios que devem guiar o mundo; significa, enfim, o esforço de não onerar a subjetividade com o ônus de fundar *ab initio* a objetividade, de sobrecarregar os sujeitos com um projeto moral ambiciosa que pode facilmente se converter em terror (tal como a “Virtude e o curso do mundo” o exploram magistralmente na *Fenomenologia do Espírito*)¹³⁰. A ação, entregue aos imperativos do “ponto de vista moral” e em diatribe com o mundo objetivo que ela pressupõe e rechaça, está sujeita à uma contingência incapaz de fundar alguma coisa de estável e sólido. Ela é da ordem da imprevisibilidade. A ação, enquanto o coração da teoria da moralidade hegeliana, está, assim, posta numa encruzilhada: por um lado, ela se reporta à uma esfera de interações que caem fora da esfera da Moralidade; por outro lado,

¹²⁸ Cf. *GPhR* §132, pp. 245-246.

¹²⁹ *GRPh* §132, p. [Trad. M. L. Müller. In: Ideias, Ano 1, n° 2, 1994; p. 45].

¹³⁰ Cf. também nesse sentido HABERMAS, J. *Verdade e Justificação*, p. 220.

solicitada pelos imperativos da “consciência moral” fixada no “seu ponto de vista”, ela põe à nu os limites dessa mesma consciência moral.

O conceito de ação pode, destarte, bem funcionar como uma gramática das relações entre os sujeitos para além das trocas estritamente vinculadas ao contrato (*Vertrag*), mas, circunscrito ao terreno da *Moralidade*, esse conceito e seu decurso dialético não podem dar conta dos conteúdos mesmos (estáveis) capaz de resgatá-lo do domínio da incerteza e da contingência. Se, como procuramos mostrar no encaminhamento de nosso estudo, o conceito de Ação em Hegel dá conta de alguma maneira de uma intersubjetividade sob a chave das relações vinculantes e/ou positivas, no campo da *Moralidade* a exposição de Hegel, ao avançar sobre o terreno que expõe a *abstração*, ou melhor, a *unilateralidade*, desse momento de realização da liberdade, expõe também os limites dessa *intersubjetividade* e como o apego ao ponto de vista moral pode refluir numa mera subjetividade se reportando monologicamente ao imperativo de ação.

É curioso notar que esse limite está colocado sob o signo do sentido de “dever” emprestado a Kant. E ele operará, nesse contexto, como uma charneira de dupla função crítica. Por um lado, ele opera uma crítica à noção de “mandamento” presente no caso do Direito Abstrato, na medida em que aquele não abre qualquer espaço para uma noção de intersubjetividade que vincule os sujeitos para além dos laços externos do direito privado e dos laços contingentes perpetrados em vista dos fins individualistas dos proprietários. Por outro lado, ele aponta no sentido da crítica a uma concepção de dever que não leva em consideração os móveis para a ação. “O que é dever?”, se pergunta Hegel: “fazer o que é direito e cuidar [*sorgen*] do bem-próprio, do seu e do bem-próprio em sua

determinação universal¹³¹”. Hegel toma o cuidado de acrescentar o “e” nessa sentença pois não está advogando, nesse contexto, um dever que bane a particularidade, um dever onde o que brilha é somente o universal da lei. “*Fiat justitia* não deve ter por consequência [, escreve Hegel,] *pereat mundus*”¹³².

A imbricação entre vontade universal e vontade particular não se opera de uma maneira mecânica, tampouco de uma forma coercitiva. Que o universal esteja entrelaçado ao particular que o medeia se faz sob o condicionamento de que o particular, ao mediar o universal, se satisfaça, sem o que o universal seria matéria morta, exterioridade objetiva sem vida. O problema das motivações para o agir está enraizado, dessa maneira, no processo mesmo que “atualiza” o universal no seio da particularidade. O problema da atualização da moralidade é um problema prático que aponta, por conseguinte, para duas ordens diferentes e que, contudo, se determinam reciprocamente: a ordem da particularidade e a ordem da universalidade. A mediação abstrata dessas duas ordens é exposta, no caso da *Moralidade*, pelo “Bem”, esse “fim último absoluto do mundo” [*der absolute Endzweck der welt*] (§129) que ainda não avançou até a vida concreta de um povo; sua mediação concreta, pelo “Bem vivo” da eticidade, numa palavra, pela mediação da efetividade.

O que estamos tentando mostrar, aqui, é que a crítica tecida por Hegel ao Direito Abstrato acha sua forma até o momento mais bem acabada ao investir na trama conceitual com que ele traveja a noção de “dever” no quadro da Moralidade. Que Hegel mantenha uma relação ambígua em relação ao conceito kantiano de “dever”, essa ambiguidade deve ser buscada na função estratégica que aquele assume para Hegel no sentido de criticar uma noção de dever tomada sob a égide de uma concepção jurídica de dever. A crítica ao

¹³¹ *GPhR* §134, p. 251.

¹³² *GPhR* §130, p. 243.

formalismo kantiano não atinge o coração do conceito de “dever”, mas sim a fixação solitária de um sujeito no ponto de vista moral enredado no esforço de constituir para si normas, conteúdos de ação orientados por um universalismo vazio. Trata-se, para Hegel, de explorar uma noção intersubjetivamente vinculante de dever, uma noção de dever capaz de cingir os homens num “laço substancial efetivo”¹³³, o que não significa que o dever, com efeito, não possa refluir para relações deformadas de intersubjetividade, constituindo para si mesmo uma “intersubjetividade negativa”.

Podemos desde já observar que isso [a crítica ao caráter formal da moralidade] não pode significar que a intersubjetividade não seja constitutiva do *Direito Abstrato* e da *Moralidade*, mas sim que o formalismo só pode lançar raízes em formas deficientes de intersubjetividade¹³⁴.

Nos parágrafos 135 em diante, Hegel acirra sua crítica a assim chamada “consciência moral”, adentrando o espinhoso terreno em que a “universalidade refletida sobre si” se enreda apegada à pura certeza de si mesma. É preciso, contudo, ler com cuidado essas passagens, pois é sempre tentador extrair, delas, uma crítica *tout court* à consciência moral em geral. Nos limites da *Moralidade*, a “consciência moral” funciona como uma figura que aponta em duas direções precisas: numa direção ela procura condensar os elementos principais trabalhados no capítulo da *Moralidade*; noutra direção ela aponta justamente no sentido do desvirtuamento em que ela se enreda na tentativa vã de derivar a partir de si deveres, conteúdos, fins. Para falar com Kérvegan, trata-se antes, por parte de Hegel, de uma recusa do “moralismo” do que da moral¹³⁵. Encaminhamos nossa análise do conceito de Ação (*Handlung*) em Hegel no sentido de sublinhar a trama intersubjetiva que lhe é própria. Agora, Hegel tratará de atar à seu conceito de Ação o momento de uma intersubjetividade negativa que refluí a partir dele e que, por outro lado,

¹³³ *GPhR* §132Anm. p. 249.

¹³⁴ WILDT, A. *Autonomie und Anerkennung*. p. 104.

¹³⁵ Cf. KÉRVEGAN, J.-F. *L'effectif et le rationnel*. p. 339.

aponta necessariamente para o enraizamento daquela ação no terreno da Eticidade, ou seja, sublinhar o caráter abstrato desse conceito e sua necessária suspensão no seio das relações éticas efetivas.

O que preocupa Hegel, com efeito, não é falar consciência moral em geral, mas sim da consciência moral “*desta* vontade, [que] não tem conteúdo algum que lhe seja próprio” (§137), fixada no ponto de vista moral e na infinita certeza “*deste* sujeito” (Idem). Hegel escreve:

A consciência moral exprime a absoluta legitimação da autoconsciência subjetiva, isto é, de saber dentro de si e a partir de si o que é direito e dever, e de nada reconhecer, senão o que ela sabe como bom, na afirmação simultânea de que aquilo que ela sabe e quer assim é, na verdade, direito e dever. [...] Se, entretanto, a consciência moral de um *indivíduo determinado* é conforme a esta ideia da consciência moral, se o que ela toma ou faz passar por bom também é efetivamente bom, isso se pode saber unicamente a partir do *conteúdo* do que deve ser bom. O que é direito e dever, [entendido] como o racional em si e para si das determinações da vontade, não é, essencialmente, nem propriedade *particular* de um indivíduo, nem o que está na forma do sentimento ou de algum saber singular, isto é, sensível, mas sim, essencialmente, na forma de determinações universais, pensadas, isto é, na forma de *leis* e *princípios*¹³⁶.

A conformidade ou não de uma consciência moral particular à ideia de consciência moral retoma, nesse passo da argumentação, o regime de finitude que sela a esfera da *Moralidade* (a esfera do *dever-ser*, do *Sollen*), contudo, agora, com o fito de mostrar que a moralidade da ação não reside na certeza infinita desde sujeito singular, mas no conteúdo da ação que, por sua natureza, não é “propriedade” deste sujeito singular. Estamos, contudo, no limiar de uma consciência moral que, pelo seu lado formal, pode derivar no mero arbítrio de sua particularidade, fixando a seu bel-prazer a universalidade sem se reportar a urdidura intersubjetiva da constituição da subjetividade.

¹³⁶ *GPhR* §137, p. 255. [Trad. M. L. Müller. In: *Ideias*, Ano 1, n° 2, 1994; pp. 51-52].

Não alinhavaremos aqui, tampouco nos debruçaremos sobre, as várias figuras da má consciência repertoriadas por Hegel a partir do §140. O que importa fixar, aqui, é como Hegel trama um conceito de Ação que, embora selado por uma gramática intersubjetivamente vinculante, ao ser tratado *em abstrato* pode derivar no falseamento da autoconsciência moral. Com efeito, a intersubjetividade negativa que esse momento da argumentação de Hegel secreta procura apontar como a consciência moral verdadeira deve estar vinculada a um contexto de ação intersubjetivamente partilhado e, por fim, e sobretudo, como o contexto de ação (que a Moralidade *pressupõe*, mas só a Eticidade poderá *pôr* efetivamente) remete à uma esfera superior de realização da liberdade, enraizando essa consciência moral (ou esta subjetividade) que neste momento gira no ar, no solo firme das relações intersubjetivamente vinculantes, eticamente partilhas e historicamente constituídas. Só “mediante a publicidade das leis e mediante os costumes universais o Estado tira do direito ao discernimento o lado formal e a contingência que esse direito ainda tem para o sujeito na base daquele ponto de vista [o moral]”¹³⁷.

Reciprocidade entre Moralität e Sittlichkeit¹³⁸.

Ora, o que Hegel está nos mostrando é como as relações intersubjetivas moralmente vinculantes, como os deveres que são perseguidos pelos sujeitos em vista deles mesmos como realização da liberdade “no sentido mais alto de autonomia”¹³⁹ configuram um espaço de relações cuja reprodução não pode ser procurada meramente

¹³⁷ GPhR §132, [Trad. M. L. Müller. In: Ideias, Ano 1, n° 2, 1994; p. 45].

¹³⁸ A expressão “reciprocidade entre Moralität e Sittlichkeit” tomamos de empréstimo aos trabalhos de A. Wildt (Cf. WILDT, A. *Autonomie und Anerkennung*).

¹³⁹ GPhR §146, p. 295.

nos vínculos jurídicos entre seus membros. Ao avançar para o terreno da eticidade, embora alguns intérpretes tenham visto, ali, o desmoronamento da Moralidade, o que efetivamente se processa é o colapso *do ponto de vista de um sujeito* fixado no *seu ponto de vista moral*, aguerrido a sua interioridade e em contraposição à efetividade com a qual se defronta e da qual se esquia. Que no pórtico da *Eticidade* encontremos recapitulados os termos chave da *Moralidade* não é um acaso textual, não quando se trata de filosofia:

A eticidade é a *Ideia de liberdade* como **Bem vivo** que na consciência de si tem seu saber e seu querer e, através da **ação** autoconsciente, sua efetividade, do mesmo modo que no ser ético [tem] seu fundamento em si e para si - *o conceito de liberdade tornado mundo presente e natureza da consciência de si*¹⁴⁰.

É através da ação autoconsciente que a objetividade do elemento ético, que o Bem vivo, reproduz sua objetividade. E é através da ação autoconsciente, mediada pelo Bem vivo, que a subjetividade se exterioriza, tem seu *ser-aí*, é algo. Enquanto “obra de todos e de cada um”, a eticidade é aquilo que as subjetividades, no livre jogo das individualidades, põem como fruto de suas ações. Por outro lado, enquanto um “mundo presente”, a eticidade é o “fundamento” do qual todos partem, fundamento que, assim, retira das relações entre os sujeitos o caráter contingente de mero fruto da espontaneidade de cada um. Que o termo ação seja convidado a integrar esse parágrafo aponta diretamente para o fato de que ao satisfazer as exigências do “Bem vivo” (o direito da objetividade) eu satisfaço, ao mesmo tempo, a mim mesmo, meu bem próprio (o direito da subjetividade). “Assim como o positivo não coexiste com o negativo, o subjetivo não se justapõe ao objetivo e o indivíduo não se encontra separado da comunidade. Cada um desses termos se suprime e se conserva no outro”¹⁴¹.

¹⁴⁰ *GPhR* §142. p. 292.

¹⁴¹ ROSENFELD, D. *Política e Liberdade em Hegel*. p. 136.

Que Hegel trate, nesses parágrafos introdutórios à *Eticidade*, das “determinações substanciais da eticidade” como constituindo “uma doutrina imanente dos deveres”¹⁴², se torna claro, para nós, que a trama urdida pela eticidade é a de relações que vinculam ético-moralmente os indivíduos numa “relação que é imediata, ainda mais idêntica que a própria fé e a confiança”¹⁴³. A imanência desses deveres se deve ao fato de que eles estão inscritos nas práticas cotidianas, naquelas práticas que todos realizam e nas quais encontram a efetivação de sua liberdade. São deveres imanentes na exata medida em que não vêm de fora, de um círculo externo a própria relação intersubjetiva – na própria execução do dever já está inscrita a motivação para persegui-lo.

A Moralidade é mediada, dessa maneira, pela Eticidade, como esta é, agora, mediada por aquela.

Que a relação entre *Moralidade* e *Eticidade*, em Hegel, não possa ser entendida apenas como concretização e acabamento, mas também como condicionamento (recíproco), já se evidencia pelo fato de que isso em geral é característico do método filosófico de Hegel. A tese exprime também particularmente bem a intenção da crítica moral de Hegel, a de que a Moralidade – seja em sua forma racional ou em sua suspensão-de-si irracional na consciência romântica da genialidade moral – somente é possível no solo das instituições éticas desenvolvidas. Além disso Hegel julga, ao contrário, que as instituições éticas, em particular o Estado, apenas através da consciência moral ou até mesmo religiosa (protestante) pode alcançar estabilidade¹⁴⁴.

Assim, é porque as motivações para a ação estão inscritas em práticas já sedimentadas, que as instituições éticas – a objetividade do elemento ético – não estão entregues à contingência. Por outro lado, o arranjo difícil sobre o qual Hegel tem de se equilibrar é que, essas mesmas relações intersubjetivas só não estão entregues à espontaneidade de cada um porque há um elemento que as estabiliza e lhes dá uma segurança. As “potências éticas”¹⁴⁵ [*sittlichen Mächte*] consignadas nas “instituições e

¹⁴² *GPhR* §148

¹⁴³ *GPhR* §147

¹⁴⁴ WILDT, A. *Autonomie und Anerkennung*. p. 108.

¹⁴⁵ *GPhR* §145, p. 294.

leis sendo em si e para si”¹⁴⁶ “dirigem a vida dos indivíduos ao lhes dar vetor de ação, uma direção e um sentido”. Destarte,

Estas instituições não são somente a aplicação e concretização de um princípio moral material, elas permanecem em efetividade jurídico-positiva também em uma relação de condição para com a efetividade da moralidade. Por isso não é fácil determinar o sentido dessa relação de condição. A família, no sentido de Hegel, existe essencialmente através de seu “laço moral”. Por outro lado, ela só pode passar livre de repressão se o direito dos membros da família são direitos positivos ou de outro modo protegidos publicamente. A instituição e realização de tal proteção pressupõe, em contrapartida, uma cultura moral que ainda hoje também nas democracias ocidentais não foi alcançada de maneira alguma, e isso pode talvez apenas ser desenvolvido no quadro de proteções públicas etc¹⁴⁷.

Que o sentido dessa relação não seja fácil de determinar nos aponta diretamente, de novo, para o coração da relação entre a *Moralidade* e a *Eticidade*. Com efeito, as “instituições e leis sendo em si e para si” constituem o corpo do que poderíamos entender pela “efetividade jurídico-positiva” da eticidade. Contudo, quem determina e quem é determinado nessa relação entre o elemento jurídico e o elemento moral é, de fato, um campo eivado de complicações. Por um lado, poderíamos convidar o conceito de “ação recíproca” tal como Hegel o compreende ali na *Ciência da Lógica* para dar conta – parcialmente – desse problema.

Enquanto “verdade mais próxima da relação de causa e efeito”¹⁴⁸, a ação recíproca é conceituada por Hegel como aquele momento em que a substância, na posição de relações causais, suspende essa “progressão até o infinito das causas e efeitos (...) e se está *curvada e dobrada* sobre si”¹⁴⁹, ou seja, o outro que a substância põe, a partir de agora, não será mais um pressuposto passivo sobre o qual ela age, mas um outro que, ele mesmo, é ponente e ativo. Ora, nessa medida, se perguntar pela relação entre o elemento ético-moral e o elemento jurídico no caso da Eticidade é sair em busca de determinar a

¹⁴⁶ *GPhR* §144, p. 294.

¹⁴⁷ WILDT, A. *Autonomie und Anerkennung*. p. 108.

¹⁴⁸ *Enc. I* §156A. 286.

¹⁴⁹ *Idem*. §154. p. 284

natureza de uma relação de determinação recíproca entre “termos efetivos autônomos” cuja identidade está posta somente no seio da eticidade mesma. Refinemos isso. Em certa medida, não há sentido em se perguntar quem “veio primeiro” – se as instituições jurídicas ou se as relações éticas intersubjetivamente vinculantes que sob elas se abrigam, pois “se, por exemplo considerarmos os costumes do povo espartano como efeito de sua constituição, ou, inversamente, a constituição como efeito dos seus costumes, por justa que possa ser essa consideração, esse modo de compreender não nos proporciona nenhuma satisfação”¹⁵⁰.

Com efeito, a ação recíproca “está, por assim dizer, no limiar do conceito”¹⁵¹, não é ela mesma o conceito. Que a relação cega da necessidade seja, agora, desvelada em sua verdade exige o passo além – a “dura passagem”¹⁵² para a compreensão de que a identidade entre as duas substâncias não é mais uma “identidade interior”¹⁵³, mas posta agora às claras – o outro com que a substância se relaciona na ação recíproca não é mais um outro no qual ela perde sua autonomia, mas um que é idêntico a ela mesma.

Essa totalidade resultante da ação recíproca é a unidade de ambas as substâncias da ação recíproca [a que *põe* e a que é *posta* como um *pressuposto*], mas de modo que elas pertencem a partir de agora à liberdade, na medida em que não mais têm sua identidade como algo cego, isto é, como interior, mas possuem essencialmente a determinação de ser como aparência ou como momentos da reflexão, por meio de que cada uma se uniu igualmente de modo imediato com o seu outro ou com o seu ser posto e cada uma contém em si mesma seu ser posto, ou seja, em seu outro é pura e simplesmente apenas posta idêntica consigo¹⁵⁴.

Assim, a passagem para o conceito de conceito, enquanto “a passagem da necessidade para a liberdade” não constitui propriamente a abolição da relação de ação recíproca, mas um “retorno ao fundamento” (*Enc. I, §159*) mesmo sobre o qual, doravante, essa relação

¹⁵⁰ *Idem*, §156A. p. 286.

¹⁵¹ *Idem*, *Ibid*.

¹⁵² *Idem*, §159. p. 288.

¹⁵³ *Idem*, §158A. p. 287.

¹⁵⁴ HEGEL, *Ciência da Lógica*. Trad. M. A. Werle. p. 178-179.

terá seu terreno, sob o qual ela operará. Uma e outra substância agem reciprocamente uma sobre a outra “reunindo-se consigo mesma no Outro” somente porque há a identidade de fundo forjada pelo conceito capaz de cingir a ambas numa relação de identidade.

Ora, remetendo a relação entre o elemento jurídico e o elemento ético-moral no seio da eticidade para o arranjo conceitual constituído por Hegel na dialética da ação recíproca e o retorno dessa ao seu fundamento no conceito, podemos extrair as seguintes consequências. Em primeiro lugar, é porque há a eticidade de fundo, enquanto o fundamento das relações ético e jurídicas, que aquele par de relatos podem se dissociar e reciprocamente se determinar. A *eticidade* faz, aqui, as vezes do *conceito* que, como vimos acima, se configura como o *fundamento* que põe a *identidade* entre o par de relatos da ação recíproca; a eticidade que é, ela mesma, o *conceito de liberdade* desenvolvido até assumir a figura de um *mundo presente*. O desenvolvimento até a eticidade enquanto um “retorno ao fundamento”, assume, por conseguinte, a mesma figura daquela progressão da relação de substancialidade até o conceito enquanto desvelamento do reino da liberdade, progressão que, nesse contexto, portanto, é a *eticidade* enquanto o *fundamento* de medição do *direito* e da *moralidade*.

Moralidade não institucionalizável.

Trata-se, aqui, de uma variação da tese de Kérvegan de que há, em Hegel, um “antijuridismo em sentido fraco”, ou seja, não uma hostilidade em relação ao direito, ao direito jurídico enquanto tal, mas ao *juridismo* entendido como “a absolutização do direito”¹⁵⁵. Trata-se de

¹⁵⁵ KÉRVEGAN J.-F. *L’effectif et le rationnel*. p 49.

uma recusa da tese da autossuficiência da ordem jurídica (...). é porque o direito abstrato não pode ser considerado como um sistema fechado que é possível e necessário de se dotar de um conceito alargado de direito a qual permita formular as condições não jurídicas (no sentido estrito do termo) de efetividade do direito¹⁵⁶.

O que se coloca em questão é, então, se no horizonte das premissas constitutivas da eticidade e do seu condicionamento através da moralidade, não se abre, para nós, um espaço para compreender aquilo que a eticidade não pode abarcar não por não figurar uma relação ética, ou melhor, uma relação intersubjetivamente vinculante em sentido positivo, mas por não satisfazer as exigências de universalidade consignadas na esfera do direito jurídico-positivo. Se, no “antijuridismo em sentido fraco”, de Hegel, não se encontra as sementes com que podemos interpretar os próprios limites da eticidade compreendida sob a clave ético-jurídica da mesma.

A tese de Hegel da motivação moral racional eticamente condicionada é, do mesmo modo que a ideia de uma moralidade ética, uma contribuição filosófico-moral específica para uma teoria da eticidade não institucionalizável. Ela implica da mesma maneira que uma ideia de uma moralidade ética, em princípio uma crítica da forma direito, pois no direito jurídico ela vem a ser considerada como pressuposição evidente de que a validade dos deveres não pode ser independente da relação de reconhecimento ética concreta. Realmente, a ideia de Hegel da relação de Moralidade e eticidade não institucionalizável remonta a uma crítica do direito e das leis normativas¹⁵⁷.

A moralidade, enquanto peça mediana na arquitetura da *Filosofia do Direito*, opera sob o signo de uma dupla correção: ela corrige os excessos do juridismo do direito corrente na modernidade e corrige os excessos de institucionalismo da eticidade. Evidentemente que, para Hegel, sua *Filosofia do Direito* é uma teoria das instituições da eticidade, enfim, uma teoria da eticidade, contudo isso não apaga o papel que cabe à Moralidade na economia geral da obra. Se, com efeito, a eticidade visa a corrigir os excessos de voluntarismo da consciência moral, a espontaneidade exacerbada do gênio romântico, etc., a estabilizar os nichos de realização intersubjetivos da liberdade, por outro lado, ela

¹⁵⁶ Idem. p. 59.

¹⁵⁷ WILDT, A. *Autonomie und Anerkennung*. p. 18.

não pode cobrir, por si mesma, todas as relações humanas que são capazes de ser engendradas através da matriz da ação (*Handlung*) tal como escrutinamos no capítulo anterior. Através da ação, enquanto um modelo de relações intersubjetivamente vinculantes em sentido positivo, os homens são capazes de tecer relações que, de certa maneira, escapam ao que pode ser transformado propriamente numa instituição ética, sem que isso queira dizer que elas sejam uma ‘forma menor’ de realização da liberdade. O que Hegel está visando é que elas não são, dado seu caráter particular, digamos assim, capazes de se generalizar: embora elas não sejam contra o direito (nem podem sê-lo, senão estão suscetíveis da sanção penal), elas não são propriamente de direito.

Colliot-Thélène chama a atenção, a esse respeito, de maneira bastante consequente ao apontar na direção do fato de que

a *Filosofia do Direito* pode ser lida (...) como uma exploração que vai às fronteiras do institucionalizável, cumpre dizer, do que, na variedade das relações que os seres humanos são capazes de tecer entre si, comporta uma regulação racionalmente justificada pelos poderes investidos de autoridade. Que o direito positivo, ou seja, a lei, não possa determinar tudo nessas relações, Hegel o diz explicitamente, citando ainda uma vez mais o exemplo da família: “essas relações que repousam sobre o ânimo, o amor e a confiança”, a lei não pode penetrar a não ser na medida em que “elas contêm o lado do direito abstrato”; e complementa que “o lado moral e os mandamentos morais, enquanto eles concernem à vontade segundo a sua mais própria subjetividade e particularidade, não podem ser objeto de legislação positiva¹⁵⁸.

Que Hegel construa seu conceito de *Eticidade* enquanto um “círculo de necessidades”, enquanto aquelas esferas de realização moderna da liberdade (família, sociedade civil, Estado), não quer dizer que não possa existir nada fora ou ao lado delas, que, enquanto círculo de necessidades, elas abarquem e determinem em sua completude toda a esfera dos possíveis da realização humana. Convém, portanto, ao tratar da eticidade hegeliana, não se deixar guiar por um afã institucionalista, reduzindo toda a atividade do espírito ao reino da necessidade das instituições racionais em si e para si, enfim, “é preciso

¹⁵⁸ COLLIOT-THÉLÈNE, C. *Ser uma pessoa, ser alguém*. pp. 58-59.

ter cuidado para não se deixar seduzir pelo zelo bem-intencionado de um conhecimento racional, de querer mostrar como necessários – ou, como se costuma dizer, constituir a priori – os fenômenos aos quais pertence o caráter da contingência”¹⁵⁹.

¹⁵⁹ *Enc. I.* §145. p. 272-273.

Capítulo 3

SOCIEDADE CIVIL

Introdução

O projeto geral que norteia Hegel na escrita de sua *Filosofia do Direito*, podemos dizer assim, poderia ser bem encontrado ali no parágrafo 29 da *Introdução* a essa obra, onde lemos o seguinte: “Que um ser-aí em geral seja *ser-aí da vontade livre*, isso é o direito. – Ele é, portanto, em princípio, a liberdade enquanto ideia”. Se saíssemos à busca da gênese do conceito de eticidade na economia geral da *Filosofia do Direito*, esse parágrafo sucinto constituiria, de certa maneira, a sua expressão mais lapidar. Isso porque, o que Hegel ali opera é uma dilatação do conceito de liberdade de tal ordem que este ultrapassa o que se entende estritamente por direito positivo de forma a abarcar todas as manifestações do “mundo do espírito produzido pelo próprio espírito” (§4). “Direito” passa a significar, então, um conceito que recobre todas as manifestações da liberdade; tudo o que realiza a liberdade é direito, e não somente o direito privado stricto sensu.

Essa concepção, digamos, ‘dilatada’ de direito com que trabalha Hegel na *Filosofia do Direito* é a expressão mais bem acabada de um projeto que o guiou desde seus trabalhos de juventude, qual seja, o de dar corpo a uma concepção ‘positiva’ de direito, de sorte a ultrapassar as concepções negativas que ele via inscritas nas teorias legadas pela tradição filosófica a mais recente. O arranjo filosófico tentado por Hegel no sentido de articular essas concepções variou em muitos sentidos ao longo de sua vida, contudo essa ‘intuição’, digamos, o conduziu até à *Filosofia do Direito*, encontrando na concepção de *Eticidade* (*Sittlichkeit*) nesta infundido a sua versão definitiva. É por

contraposição a uma concepção negativa, portanto, que Hegel constrói seu conceito positivo de direito.

Hegel constrói, nessa ocasião, a sua crítica visando especialmente Kant:

A definição kantiana (Kant, *Doutrina do Direito*) e, também, a mais geralmente aceita, cujo momento principal é “a restrição da minha liberdade ou arbítrio, assim que ele [meu arbítrio] possa coexistir com o arbítrio de cada um, segundo uma lei”, por um lado contém somente uma determinação negativa, restrição, ao passo que por outro, o positivo, a lei universal ou a assim chamada lei da razão, a concordância do arbítrio de cada um com o arbítrio do outro, redundando na conhecida identidade formal e no princípio de contradição. A mencionada definição do direito contém o ponto de vista, difundido nomeadamente desde Rousseau, segundo o qual, o que deve ser a base substancial e o princípio não é a vontade sendo em si e para si, enquanto vontade racional, não é o espírito enquanto espírito verdadeiro, mas sim enquanto o indivíduo particular, enquanto vontade do singular em seu arbítrio próprio. Segundo esse princípio uma vez aceito, o racional só pode vir à luz enquanto restringindo a liberdade [...] ¹⁶⁰.

Ora, o que condensa essa passagem? Em primeiro lugar, que a concepção eminentemente negativa de direito parte da vontade enquanto somente arbítrio, arbítrio que, a princípio, o singular pode dispor a seu bel prazer. Em segundo lugar, para que as vontades assim concebidas possam coexistir, tratar-se-á de restringir suas extravagâncias, opondo-lhes um limite, aparando suas arestas ao equacioná-las sob uma lei que vale para todas. Desta maneira, que o direito ali intervenha, ele o faz enquanto algo que vem de fora, algo externo à vontade do singular, algo cujo aparecimento só o pode ser sob o signo da *restrição da liberdade*.

Ultrapassar essa concepção de direito envolverá, então, por parte de Hegel, em primeiro lugar, mudar o paradigma de vontade com que se opera, ou seja, partir de uma concepção substancial de vontade e, em segundo lugar, transformar o conceito de direito de *restrição* em *realização* da liberdade. Assim, o conceito de direito com que Hegel operará envolverá *todas* as condições de realização da liberdade. Contudo, Hegel só o poderá fazer se, no seio mesmo de sua concepção ‘positiva’ de direito aquela concepção ‘negativa’ de direito possa ser realizada. Que Hegel se recuse a partir do arbítrio de cada

¹⁶⁰ GPhR § 29; pp. 80-81. [Trad. M. L. Müller. In: *Analytica*, V. 1, N. 2, 1994: pp. 151-152].

singular, escrutinando as condições para que eles possam coexistir, não quer dizer que não haja em definitivo lugar para o arbítrio no seio de sua concepção de direito.

A eticidade (*Sittlichkeit*), enquanto solo de realização daquela concepção positiva de direito e, por conseguinte, de todas as condições de realização da liberdade, só o pode ser a título de poder alocar, em sua matriz, também um momento para o arbítrio e o que dele decorre, ou seja, um modelo negativo de liberdade. Se a eticidade hegeliana se configura, portanto, como o solo onde tomam corpo todas as relações intersubjetivas de natureza positiva capazes de realizar a liberdade, ela deverá de ter a força de suportar, também, a corporificação de relações eminentemente “negativas” de intersubjetividade, pautadas pelo arbítrio de cada singular em sua exclusão e indiferença recíprocas.

Enquanto um diagnóstico de época, a eticidade hegeliana testemunha a cisão da modernidade. O direito à livre autodeterminação do indivíduo, o aparecimento da subjetividade infinita enquanto terreno da liberdade, o direito à satisfação da particularidade, marcam em definitivo, para Hegel – desde a *Fenomenologia do Espírito* – o aparecimento de um mundo novo onde a união da particularidade e da universalidade não é e não pode mais ser imediata, já que aquela união imediata, ainda assentada sob a naturalidade, se perdeu para sempre. A particularidade deve estar mediada pelo universal, seguramente, mas o universal, por outro lado, não pode mais caminhar sem ser mediado pela particularidade. O aparecimento de uma concepção negativa de liberdade na modernidade e, com ela, toda uma teia de relações intersubjetivas que lhes são próprias, não pode mais nos apontar em direção a passados exemplares, a soluções que recaiam fora do terreno da própria modernidade.

A eticidade hegeliana, enquanto reconstrução das condições modernas de liberdade, deverá experimentar em si mesma a dilaceração perpetrada pela modernidade,

mas também exibir a força dessa “reconstrução dialética”¹⁶¹ para reconciliar a vida cindida da modernidade. Ela deverá, em outras palavras, mediar em seu seio os dois modelos de intersubjetividade do qual viemos lançando mão: um modelo positivo ou inclusivo de intersubjetividade, e um modelo negativo ou excludente de intersubjetividade.

A eticidade hegeliana é, com efeito, *estruturas* e uma *forma de vida*. Como *estrutura*, ela é “o elemento ético objetivo [...] é a substância concreta, [que] põe dentro de si *diferenças* que são assim determinadas pelo conceito e por meio do conceito tem um conteúdo estável, que é para si necessário, e um subsistir que se eleva acima do opinar subjetivo e do bel-prazer, as leis e instituições sendo em si e para si”¹⁶². Essas diferenças que o próprio conceito de vontade em si e para si se dá constitui um “sistema de determinações da Ideia”¹⁶³ que figuram todos os momentos de realização da liberdade, cumpre dizer, os círculos onde a liberdade se realiza efetivamente (família, sociedade civil, Estado). Enquanto instituições, elas estabilizam as contingências (são um ‘conteúdo estável’ acima do ‘opinar subjetivo’) a que estariam solicitados os indivíduos se esses tivessem de infinitamente de novo recriar as condições de uma vida em comum. Como uma *forma de vida*, a eticidade perfaz o “modo de ação universal deles [dos indivíduos] – como costume, - o hábito deles como segunda natureza...”¹⁶⁴. Nessa medida, a eticidade é a teia das relações intersubjetivas tecidas pelos indivíduos, relações abrigadas/orientadas pelas instituições éticas, a forma de mediação (inter)subjetiva através da qual a objetividade do elemento ético entra na realidade, se repõe e se reproduz.

¹⁶¹ Essa expressão, salvo engano, é de Pinkard: “reconstruir dialeticamente as instituições que suportariam uma concepção de agir prático” sob as exigências da reflexão e da liberdade como autodeterminação”. Cf. *Hegel's Phenomenology*. p. 270.

¹⁶² *GPhR* §144, p. 293.

¹⁶³ *GPhR* §145, p. 294.

¹⁶⁴ *GPhR* §151, p. 301.

É a eticidade, como escrevia Hegel em sua *Fenomenologia*, enquanto a “obra universal que se engendra mediante o agir de todos e cada um”¹⁶⁵.

Que “o direito dos indivíduos à sua particularidade está igualmente contido na substancialidade ética, pois a particularidade é o modo exterior aparecendo, no qual o ético existe”¹⁶⁶, trata-se da força da eticidade em aguentar o seu tensionamento no extremo da particularidade, extremo onde o indivíduo aparece não mais como imerso numa relação intersubjetiva (ética) onde se afirmam reciprocamente as identidades, mas onde o que se releva é uma relação orientada por certos fins a serem satisfeitos, sendo a relação ao outro um mero meio para isso. Ora, que Hegel ainda a qualifique como uma relação ética não quer dizer outra coisa senão que, ela também, é um momento de realização da liberdade. A condição histórica, por um lado, para a realização desse momento da liberdade é, de resto, absolutamente moderna – trata-se, para Hegel, da emergência da esfera sociedade civil. Essa será, então, a instituição ética capaz de institucionalizar o direito de satisfação da particularidade e de abrigar as relações eminentemente centrífugas, limitativas, pautadas por sujeitos autônomos guiados por um senso bastante relativo e magro de comunidade.

Se alguns interpretes quiseram ver a eticidade hegeliana fundamentalmente como uma teoria da sociedade civil, isso se deve, com efeito, a extrema força teórica que esse conceito assume no pensamento de Hegel. Como observa Müller,

É na teoria da sociedade civil-burguesa, considerada no interior da esfera da eticidade como o momento da cisão (*Entzweiung*), que a tensão entre os conceitos positivo e negativo de liberdade assume a sua forma social e política mais evidente e crucial, mas, também, mais ambivalente, que pode servir de teste para a dialética especulativa que a informa¹⁶⁷.

¹⁶⁵ *FE*, p. 305.

¹⁶⁶ *GPhR* §154, p. 304.

¹⁶⁷ MÜLLER, M. L. “A tensão entre liberdade negativa e liberdade positiva no conceito especulativo de liberdade e na sua efetivação na sociedade civil”. p. 22.

“A sociedade civil é [, para Hegel,] a diferença que intervém entre a família e o Estado”¹⁶⁸. Assim, a sociedade civil se inscreve entre dois momentos de figuração de modelos positivos de intersubjetividade, a saber, entre a eticidade natural da família e a eticidade da vida substancial no Estado, e se constitui, desde logo, como o lugar privilegiado onde as passagens¹⁶⁹ têm seu lugar mais proeminente. Com efeito, enquanto dissolução da eticidade elementar, simples, imediata da comunidade familiar, a emergência da sociedade civil é concomitante à dissolução de um certo tipo de relações intersubjetividades de natureza “positiva” ou “inclusiva”. Por outro lado, enquanto “processo de cultivo para a universalidade”¹⁷⁰, é no próprio terreno da sociedade civil que se terá de recompor uma trama de relações que sejam capazes de fazer a passagem para um modelo de intersubjetividade “positiva” ou “inclusiva” da vida política no Estado. Nesse sentido, o terreno da sociedade civil não é compreendido por Hegel somente como a institucionalização de formas centrífugas de sociabilidade, mas também, e sobretudo, como o terreno onde se opera a difícil passagem para o Estado, Estado este que, por ter experimentado a cisão do conceito, tem a força de reconciliar a vida cindida da modernidade.

Sob esse ponto de vista, enveredar pelo conceito hegeliano de sociedade civil [*bürgerliche Gesellschaft*] é em certa medida mapear o arranjo tenso com que Hegel procurou tramar em sua *Filosofia do Direito* os dois modelos de intersubjetividade, na medida em que é na sociedade civil, enquanto um dos momentos da eticidade, que esses conceitos estão tensionados pela cisão e pelo esforço de recomposição, enfim, é nela que a contraposição entre os mesmos os faz brilhar por contraste. Se Hegel pode ser dito ou

¹⁶⁸ *GPhR* §182A. p. 339.

¹⁶⁹ Passagem da família à sociedade civil, da união substancial à diferença, do membro à pessoa, da particularidade do carecimento à sua reversão em trabalho para o universal, da sociedade ao Estado, do cidadão como *bourgeois* ao cidadão como *citoyen*...

¹⁷⁰ *GPhR* §186. p 343.

não, então, o teórico da sociedade civil e sua filosofia política um esforço de conceituação da sociedade civil (na esteira de J. Ritter e Luckács), extrapola os limites de nossa dissertação. Contudo, o arranjo de dois sentidos de intersubjetividade no interior da sociedade civil (e não somente de um, daquele tomado em sentido negativo), faz pelo menos alterar o modo de se compreender o conceito hegeliano de sociedade civil¹⁷¹. Com efeito, Cohen e Arato foram os intérpretes que definitivamente renovaram o interesse pelo conceito hegeliano de sociedade civil ao jogar nova luz sob a maneira como Hegel o trabalha em sua *Filosofia do Direito*. Se Hegel sempre procurou estilizar o conceito de sociedade civil enquanto o momento da “negação”, da “diferença”, da “cisão” e da “aparência”, esses termos recobriam uma faceta do conceito de sociedade civil hegeliano. Conforme sublinha Cohen e Arato,

Muito da discussão de Hegel sobre a sociedade civil enfatiza a desintegração da suposta forma natural da eticidade representada pela família num mundo do egoísmo e da alienação. Contudo, quando Hegel fala das raízes éticas do Estado, ele fala da família e da corporação, esta última “plantada na sociedade civil”. Aqui está o verdadeiro sentido de ver a sociedade civil como a “cisão da eticidade”, como *ambos eticidade e antieticidade*, onde a união substancial da eticidade é obtida somente na aparência. Seguindo o desenvolvimento das categorias da sociedade civil (...) obtemos uma representação da moderna sociedade como uma dialética de eticidade e antieticidade¹⁷².

Conceber a sociedade civil como essa “dialética de *eticidade e antieticidade*” converge, em larga medida, para o entendimento de que a sociedade civil não se reduz à

¹⁷¹ Horstmann disputa com J. Ritter (de *Hegel e a Revolução Francesa*) e Luckács (de *O Jovem Hegel*) a interpretação do sentido e do lugar da sociedade civil no pensamento político de Hegel. Sua tese geral é de que o conceito hegeliano de sociedade civil deve ser entendido à luz do conceito de Estado inscrito no pensamento maduro do filósofo, e não o contrário. “O propósito da filosofia política madura de Hegel repousa na demonstração da necessidade de um universal que possa exercer seu poder sobre tudo o que é meramente particular, ou seja, da necessidade do Estado. A teoria da sociedade civil como o domínio definido pelo princípio da particularidade desempenha, no interior da teoria hegeliana, a função sistemática de prover precisamente essa demonstração. Nessa medida, a doutrina é simplesmente um meio para um fim, e ela mesma não pode ser considerada como o fim efetivo e o propósito da filosofia política de Hegel enquanto tal” HORSTMANN, R.-P. “The role of civil society in Hegel’s Political Philosophy”, p. 231. A interpretação que seguiremos na sequência procurará, senão contestar, pelo menos preparar um caminho para matizar essa tese de Horstmann. Os elementos aqui levantados, na esteira de Cohen e Arato, procurarão entender a sociedade civil não como simplesmente a (contra)prova do Estado hegeliana, mas expor um momento da dialética entre *Sittlichkeit* e *Antisittlichkeit* que, sob certos aspectos, não se restringe aos domínios da sociedade civil, extrapolando-a e penetrando no Estado.

¹⁷² COHEN, J. L. & ARATO, A. *Civil Society and Political Theory*. p. 95. [Grifo dos autores]

esfera das trocas de mercado, mas de que há, nela, justapostos, o momento de forças centrífugas e forças centrípetas agindo¹⁷³. Procuraremos, nessa medida, reconstruir ligeiramente a natureza da intersubjetividade presente no seio da família para compreendermos como se faz a passagem para o modelo “negativo” ou “excludente” de intersubjetividade para, então, retraçarmos o modo como esse modelo é institucionalizado na sociedade civil. Por fim, trataremos da constelação conceitual com que opera Hegel no sentido de recompor nichos de relações intersubjetivas “positivas” ou “inclusivas” capazes de, por um lado, fazer frente às forças centrífugas próprias da sociedade civil, e por outro lado, fazer a passagem para o modelo “positivo” de intersubjetividade consignados na vida política no Estado.

A dissolução do modelo positivo de relações intersubjetivas

A passagem da família para a sociedade civil é entendida por Hegel como a dissolução de uma relação substancial, como o momento em que o indivíduo, imerso na vida familiar numa relação de reconhecimento mediada pelo amor recíproco, reflui a partir dessa relação para si mesmo e se toma não mais como simplesmente um membro de uma relação na qual ele estava dissolvido, mas como uma pessoa autônoma. Se, com efeito, frente a potência da reflexão nada fica de pé, o retorno reflexivo do membro da família a sua interioridade faz despontar um princípio – o da personalidade – que, em sua abstração, solapa os vínculos “naturais” sob os quais repousa a família. Isso não quer dizer que o princípio da personalidade destrua a família, mas sim que ele, uma vez

¹⁷³ J. Ritter sustenta, no seu estudo “Person and Property”, que “a característica universal da sociedade civil se manifesta no contrato” (p. 112). Ora, tratar-se-a na sequência de matizar essa afirmação, no sentido de mostrar como não podemos subsumir todas as relações que tomam corpo no seio da sociedade civil à figura do contrato. Este, com efeito, dá conta de uma parcela substancial das relações ali se perfilam, mas não de todas elas, ao preço de reduzir toda a sociedade civil à esfera das relações de troca.

despontado nos membros da família, os projeta para além da mesma, para uma esfera que não pode mais ser constituído pelos mesmos vínculos que travejam a família.

A família, escreve Hegel,

enquanto substancialidade imediata do espírito, tem por sua determinação sua unidade senciante [*empfindende*], o amor, de modo que a sua disposição de ânimo é ter a autoconsciência de sua individualidade nessa unidade enquanto essencialidade sendo em si e para si, a fim de nela não ser como uma pessoa para si, mas como *membro*¹⁷⁴.

O esforço de Hegel é o de projetar um conceito moderno de família, uma família propriamente burguesa, diferente da família tradicional. Se esta se configurava como uma comunidade que ligava um pequeno nicho de produção atravessado, por sua vez, pelos laços consanguíneos, a família para Hegel constitui uma unidade que se funda no arbítrio de dois livres que entram no matrimônio e se perpetua por uma disposição de ânimo natural, sedimentada no amor¹⁷⁵. Desliga-se, assim, a família da esfera da produção de sorte que cada uma possa ser regida, doravante, por lógicas próprias, por disposições de ânimos próprias. Por conseguinte, a reconstrução da eticidade da família é a de um nicho de relações onde a individualidade [*Individualität*] só o é enquanto imersa numa “unidade sentindo-se” entretecida pelos vínculos de amor. Saber-se aí como indivíduo é sentir-se unido a outro pelos laços do amor, pelos elos naturais sob os quais a eticidade repousa nesse momento elementar de manifestação da liberdade. O próprio termo “membro” com que Hegel caracteriza essa individualidade já aponta na direção de que essa individualidade não está descolada da unidade com a qual ela é una.

O nicho de relações de reconhecimento consignado no seio da família é ele todo construído sob a égide de um sentido *positivo* de intersubjetividade, ou seja, enquanto um núcleo de relações que vinculam moral e eticamente os indivíduos, vínculos estranhos

¹⁷⁴ *GPhR* §158. p. 307.

¹⁷⁵ Cf. a esse respeito BLASCHE, S. “Natural Ethical Life and Civil Society: Hegel’s Construction of the Family”. p. 192ss.

aos do próprio direito entendido *stricto sensu*¹⁷⁶. A totalidade que o amor compreende no núcleo familiar é de uma ordem onde o “direito é o direito da confiança, do amor, também de nenhum direito formal, mas um direito ético [*sittliches Recht*]”¹⁷⁷. O amor, aí, é a figura que assume essa relação elementar e positiva de reconhecimento recíproco¹⁷⁸:

amor significa, em geral, a consciência de minha unidade com o outro, pois eu não estou isolado em mim mesmo [*für mich*], senão que eu tenho minha autoconsciência apenas por meio da renúncia ao meu ser-para-si [*meines Fürsichsein*] e por meio do saber-me como a unidade de mim com outro e do outro comigo. O amor é, contudo, o sentimento [*Empfindung*], ou seja, a eticidade na forma do elemento natural [...] O primeiro momento no amor é que eu não quero ser nenhuma pessoa independente para mim, se eu o fosse, sentir-me-ia insuficiente e incompleto. O segundo momento é que eu me encontro no outro, que eu tenho valor nele [*das ich in ihr gelte*]; e que ele, reciprocamente, se encontra em mim¹⁷⁹.

A potência unificadora do amor encontra, contudo, na demanda de independência por parte do membro da família o seu limite. Ao querer ‘ser independente para mim’, a intersubjetividade compreendida sob o signo do amor não pode mais unificar esses membros que se tornam independentes e autônomos frente um ao outro. Assim, “a família se desintegra de uma maneira natural e essencialmente através do princípio da

¹⁷⁶ A definição de família, em Hegel, é, assim, estritamente ética. Blasche nota, por exemplo, que “a família e o estado são estruturas de interação que não subsistem com nenhum outro propósito além delas mesmas, ainda que elas originariamente possam ter nascido com a finalidade de tais propósitos externos à elas. Se assumirmos os termos aristotélicos da definição aqui, podemos dizer que família e estado são puramente formas interativas de organização social, exemplos paradigmáticos de práxis”. BLASCHE, “Natural Ethical Life and Civil Society: Hegel’s Construction of the Family”. p. 185. Ora, a consequência direta dessa constelação conceitual na qual Hegel traveja seu conceito de família é, por fim, que a família não é propriamente uma “estrutura social” (Cf. Idem, p. 187), na medida em que ela não se deixa penetrar pela sociedade civil e, tampouco, se deixa se conceber em função desta. Embora se trate, com efeito, da família burguesa, esta é descolada da sociedade civil de forma a que o seu desenvolvimento rumo à esta não deixa captar o momento em que a própria eticidade da família é “distorcida”, digamos assim, pelos imperativos da sociedade civil (Cf. Idem, p. 197).

¹⁷⁷ *VRph* 1821/1822. §159, p. 160.

¹⁷⁸ Convém contrapor essa noção de família cimentada numa relação intersubjetiva ‘positiva’ e eticamente vinculante àquela noção de família (ou de casamento, no caso) compreendida à luz das relações contratuais. “O casamento não pode ser subsumido sob o conceito de contrato” (§75) observava Hegel, justamente porque aquele é uma relação substancial, uma relação que cinge interiormente os concernidos (e não exteriormente, à maneira do contrato tal qual Hegel o estiliza). “Além de ser entre pessoas inteiras ou concretas, essas relações pertencem à essência dos indivíduos relatos. O ponto não é que o Eu desaparece antes do Nós, pois Hegel está respondendo à questão de como parece a individualidade. Seu ponto é simplesmente este: Quem Nós somos na família ou no Estado ao qual pertencemos é uma parte essencial de quem Eu sou, não um episódio periférico que ocorre na superfície do meu “si mesmo””. WESTPHAL, M. “Hegel’s radical idealism: *family and state*”. p. 79.

¹⁷⁹ *GPhR* §158Z. pp. 307-308.

personalidade”¹⁸⁰ e a passagem da família para a sociedade civil é tramada como a passagem para um outro modelo de intersubjetividade.

A sociedade civil e o modelo negativo de intersubjetividade.

Na sociedade civil, “a universalidade tem, por ponto de partida, a autonomia da personalidade, e a eticidade parece, com isso, sob esse ponto de vista, perdida [...]”¹⁸¹. Enquanto dissolução dos elos de uma relação essencialmente positiva de intersubjetividade, enquanto rotura de uma unidade que une intimamente os membros de uma comunidade de reconhecimento, a sociedade civil emerge, de fato, como o desmoronamento da eticidade, na medida em que, num primeiro momento, faz parecer que todo sentimento de comunidade ou unidade evaporou-se, cedendo lugar a um individualismo radical - o estilhaçamento da sociedade em átomos de indivíduos guiados somente pela busca da satisfação de seus carecimentos, átomos os quais reduzem os outros a meros meios para a satisfação própria. “A sociedade civil enfraquece o laço da família. Quando um homem se torna adulto, ele deixa de ser o membro dessa família, [e] se preocupa consigo mesmo. Ele é, por conseguinte, membro da sociedade civil, da qual se tornou filho”¹⁸².

Enquanto “criação [que] pertence, de resto, ao mundo moderno, que, pela primeira vez, faz justiça a todas determinações da Ideia”¹⁸³, a sociedade civil é fruto da generalização das relações de propriedade no mundo moderno, relações que só puderam se generalizar graças ao fim das relações de servidão e a extensão do direito da personalidade como um

¹⁸⁰ *GPhR* §181. p. 338.

¹⁸¹ *GPhR* §181A. p. 338.

¹⁸² *VRph* 1821/1822. §238. p. 219.

¹⁸³ *GPhR* §182A, 338. [Trad. M. L. Müller, In: *Textos Didáticos*, nº 21, 2000: p. 15].

direito de todos reconhecido a todos, perdendo seu caráter de privilégio ou status¹⁸⁴. O caráter abstrato do princípio da personalidade, tratado no *Direito Abstrato* e aqui efetivamente institucionalizado, por ser indiferente à particularidade de cada um tem o condão de garantir que todos sejam tratados como homens e, portanto, que todos possam entrar na esfera da sociedade civil. “O homem vale, portanto, porque é homem, e não porque seja judeu, católico, protestante, alemão, italiano, etc”¹⁸⁵. Essa é a condição para reprodução da vida social na modernidade.

Contudo, a pessoa meramente abstrata do *Direito Abstrato* está, agora, investida numa pessoa concreta a qual “enquanto ela é um todo de carecimentos e uma mistura de necessidade natural e de arbítrio”¹⁸⁶, constituirá um dos princípios da sociedade civil. Nessa medida, o que desponta na sociedade é o homem mesmo, o homem em sua concretude que, enquanto tal, buscará nessa esfera o lugar para dar forma a esse carecimento, satisfazê-lo (na linguagem de Hegel: ‘objetivá-lo’). Contudo, como a pessoa concreta não pode satisfazer a si própria sem travar relação a uma outra pessoa concreta, entretece, aí, uma forma de satisfação que é essencialmente mediada por outra particularidade, ou seja, que transpassa a si mesma por se pôr no seio da universalidade. Esses são os dois termos (ou, como Hegel escreve, os ‘dois princípios’) da sociedade civil¹⁸⁷ – a pessoa concreta e a satisfação necessariamente mediada da mesma pela universalidade. Entenda-se, por conseguinte, que na armação da sociedade se parte i) da ‘pessoa concreta’ guiada por seu *arbítrio* em busca de satisfação própria e ii) da natureza

¹⁸⁴ A dura crítica de Hegel ao direito romano se faz sob o signo não do caráter *abstrato* da noção de pessoa, mas sim da situação de *injustiça* que ele perpetrava no mundo romano. Assim, escreve Hegel: “No direito romano a pessoa é apenas uma maneira exterior de ser, mas a pessoa não é uma situação do indivíduo, porquanto todo homem é uma pessoa sendo homem, e no outro [caso] é apenas uma situação e, na verdade, uma situação injusta” (*VRPh 1822/1823*, §40, p. 201-202)

¹⁸⁵ *GPhR* §209. p. 360.

¹⁸⁶ *Idem*. §182. p. 339.

¹⁸⁷ *Idem*. §182. p. 339.

essencialmente *vinculante* dessa busca por satisfação. Ora, a partir de então já começa a se esboçar em linhas gerais o que será a sociedade civil: um sistema de relações entre pessoas pautadas, desde logo, por uma perspectiva individualista, mas que também, por outro lado, transpassa seu próprio princípio ao ter que fundar um espaço de relações intersubjetivas.

Os carecimentos particulares vinculam as pessoas concretas. A teia de relações sociais que se tece na satisfação (necessariamente) mediada desses carecimentos, o modo específico como cada homem nela se insere, a riqueza que dela deriva e os modos específicos de participação na mesma constitui aquilo que Hegel chama de “o sistema dos carecimentos”¹⁸⁸ [*das System der Bedürfnisse*]. O “sistema dos carecimentos”, o qual entenderíamos hoje como o mundo da economia (ou do mercado), configura o espaço das relações sociais engendradas a partir da institucionalização de um modelo negativo de liberdade e de intersubjetividade. Assim, quando falamos que na sociedade civil tomam corpo relações centrífugas, limitativas, excludentes de sociabilidade, de intersubjetividade, tem-se em vista precipuamente o ‘sistema de carecimentos’.

Nesse sistema, um carecimento meramente subjetivo se torna objetivo, isto é, adentra o terreno da mediação e se satisfaz. A natureza medida dessa satisfação se faz através de dois princípios concretos que, de certa maneira, governam o espaço do ‘sistema dos carecimentos’. A particularidade, escreve Hegel,

é um carecimento subjetivo que alcança a sua objetividade, isto é, a sua satisfação α) por meio das coisas externas, que são, agora, inicialmente, a propriedade, e o produto de outros carecimentos e vontades e β) pela

¹⁸⁸ M. L. Müller traduz por “sistema das carências” (Cf. *Textos Didáticos*, nº 21, 2000; p. 24); Paulo Menezes *et alli* (Cf. *Filosofia do Direito*, Loyola/Unisinos, 2010) por “sistema dos carecimentos” (p. 193). Anote-se também que, por ocasião da tradução da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, levada a cabo por Paulo Menezes, entendeu-se, naquela ocasião, em traduzir por “sistema das necessidades” (Loyola, 1995, §523, p. 297). Optamos por seguir traduzindo por “sistema dos carecimentos”, na esteira da indicação feita por J. A. Giannotti em seu *Origens da Dialética do Trabalho*: “Evitamos ao máximo traduzir *Bedürfnis* por necessidade para não confundir com *Notwendigkeit*, a necessidade resultante da obediência a uma lei. Preferimos em geral carecimento em lugar de carência, a fim de indicar o aspecto ativo do impulso” (GIANNOTTI, J. A. *Origens da Dialética do Trabalho*. p. 53).

atividade e pelo trabalho, enquanto elemento mediador de ambos os lados¹⁸⁹.

Assim sendo, *meios* para a reprodução da vida social serão aquilo que o *Direito Abstrato* Hegel chamava de ser-aí da vontade livre (a *propriedade*) e a atividade formadora (ou do cultivo) que transforma o mundo natural num mundo social (o *trabalho*).

Ora, Hegel entende a sociedade civil como uma esfera da liberdade (por isso está ela consignada no interior da *Eticidade*) não só por, nela, um momento da vontade livre achar seu domínio de exercício legítimo (o arbítrio, a vontade reflexionante). Ela é libertadora a um duplo título: libera um espaço para o arbítrio se expandir, mas também constitui o solo de libertação dos homens do seu elemento de naturalidade, de purificação de sua vontade natural. Enquanto esfera do cultivo, a sociedade civil marca esse movimento incessantemente renovado de transformação do elemento natural que a movimenta e impulsiona em um elemento social. Nessa medida, já está na própria raiz do carecimento o impulso ativo de seu traspassamento rumo à universalidade na qual ele se engaja, e é necessário que assim seja, na medida em que, entende Hegel, o homem (enquanto esse ‘todo concreto de carecimentos e arbítrio’) está necessariamente ligado a outro não só pela mediação recíproca desses carecimentos, mas também, pelo caráter eminentemente social dos mesmos. Aquilo mesmo que parecia ser o que havia de mais natural no fundo da vontade do homem se converte em algo social, algo cuja ‘verdade’ será a explicitação do fundo universal da satisfação mediada dos carecimentos.

Enquanto ser-aí real, os carecimentos e os meios tornam-se um *ser* para *outros* [*Sein für andere*], por cujos carecimentos e por cujo trabalho a satisfação está reciprocamente condicionada. A abstração, que se torna a qualidade dos carecimentos e dos meios, torna-se, também, uma determinação da relação recíproca dos indivíduos uns aos outros; esta universalidade enquanto *ser-reconhecido* [*Anerkanntsein*] é o momento que as converte, no seu isolamento e *abstração*, em carecimentos, meios e maneiras de satisfação concretas, enquanto são *sociais*¹⁹⁰.

¹⁸⁹ GPhR § 189 [Trad. M. L. Müller ligeiramente modificada, In: *Textos Didáticos*, nº 21, 2000: p.24.]

¹⁹⁰ GPhR § 192, [Trad. M. L. Müller, ligeiramente modificada. In: *Textos Didáticos*, nº 21, 2000: p. 27].

Com efeito, embora seja aqui, na sociedade civil, a primeira vez em que se fale propriamente do homem enquanto esse “concreto da representação” (§190), o que interessa a Hegel não é tanto mostrar como um carecimento natural antes de isolar o indivíduo, o projeta para além de si mesmo, engajando-o numa relação a outro homem, mas sim que a fronteira entre um carecimento natural e um socialmente engendrado se esfumaça cada vez mais, de modo que o homem, já em sua naturalidade, em sua imediatez, está entrelaçado ao mundo social no qual ele se forma.

O carecimento e a posse dos meios é [...] uma existência teórica para o outro; o *vir-a-ser-reconhecido* [*Anerkanntwerden*], segundo esse lado, ser algo, contém a exigência da igualdade com o outro. A imitação, por um lado, e a particularidade que se faz valer como tal, por outro, se tornam a fonte da multiplicação dos carecimentos e de sua disseminação¹⁹¹.

Entre a particularidade do carecimento e a sua universalização estabelece-se, assim, uma dialética cujo resultado é a multiplicação infinita dos carecimentos, que se enraízam na particularidade, açulando cada vez mais seu caráter abstrato, mas que, dado o momento do reconhecimento (dir-se-ia: a imanência do universal às vontades particulares), pode se disseminar indefinidamente.

No entanto, esse entrelaçamento entre um carecimento particular e o universo social por meio da qual ela se objetiva aparece muito mais aos olhos da “Economia Política” (a “ciência que surgiu na época moderna como seu terreno”) que aos olhos daquele que está imerso no universo social – o que se observa numa primeira visada não é nada senão uma massa de arbítrios divergindo em todas as direções possíveis guiados tão só pelo sentimento próprio, pelo seu arbítrio aparentemente o mais caprichoso. O “elemento reconciliador no interior dessa esfera”, enquanto a universalidade que nela se faz valer¹⁹², aproxima os indivíduos de uma *maneira exterior*, quer dizer, não é

¹⁹¹ *VRph 1818/1819*, §95, p. 312.

¹⁹² Cf. *GPhR* §189, p. 346.

deliberadamente urdida tal e qual pelos homens. Precisar de outro para satisfazer um carecimento próprio aparece, de fato, como “uma dura necessidade”¹⁹³, e a universalidade como um “poder externo”. Essas relações que se tecem por si mesma e constituem o mundo da economia (ainda, aquilo que Hegel chama de “sistema de carecimentos”) são urdidas como que pelas costas daqueles que nela tomam parte. Assim, escreve Hegel, “este pulular de arbítrios engendra a partir de si determinações universais, e isto que é aparentemente disperso e desprovido de pensamento é mantido por uma necessidade, que intervém de si mesma”¹⁹⁴.

A universalidade que toma corpo na sociedade civil se trama inconscientemente, digamos assim, porque, de fato, o que o homem busca na sociedade civil não é promover o bem do outro enquanto tal, a satisfação do outro, enfim, não está em jogo agir deliberadamente em favor de outra particularidade, embora ao agir, eu promovo o meu bem próprio e o do outro. As pessoas enquanto tais “não tem em sua consciência e por sua meta a unidade absoluta, mas sua própria particularidade e seu ser-para-si”¹⁹⁵. Contudo,

na sua realização efetiva o fim egoísta, assim condicionado pela universalidade, funda um sistema de dependência omnilateral, tal que a subsistência do bem próprio do singular, bem como o seu ser-aí jurídico, estão entrelaçados com a subsistência, o bem próprio de todos [...] ¹⁹⁶.

Essa universalidade está posta e, através das pessoas particulares interagindo através do “sistema de carecimentos” ela é repostada, de forma que ela é o pressuposto da realização do arbítrio de cada um, da satisfação de cada um, mas sem que ela seja conscientemente posta enquanto tal pelo agir de cada um. Ora, o “sistema de carecimentos” é assim estilizado por Hegel tendo em vista o modo como é concebida a própria natureza das

¹⁹³ *VRPh* 1824/1825. §184Z. p. 747.

¹⁹⁴ *GPhR* §189A, p. 347. Grifo nosso. [Trad. M. L. Müller, In: *Textos Didáticos*, nº 21, 2000: p. 25].

¹⁹⁵ *Enc. III*, §523, p. 297.

¹⁹⁶ *GPhR* §183, p. 340. [Trad. M. L. Müller, In: *Textos Didáticos*, nº 21, 2000: p. 16.]

relações que tomam corpo na sociedade civil – relações essencialmente pautadas pelo egoísmo individualista, reduzindo o outro a meio de satisfação de meu carecimento próprio, a limite da livre disposição de meu arbítrio.

Enquanto solo de institucionalização da liberdade do arbítrio, da liberdade negativa, a sociedade, ela mesma um momento da eticidade, é concebida por Hegel como “o sistema da eticidade perdida nos seus extremos”¹⁹⁷. O que pretende Hegel apreender nessa afirmação não é somente que aquela unidade íntima, interior, da família se dissolveu nos átomos dos indivíduos, mas sobretudo que o espetáculo da sociedade civil é o de relações sociais que não são pautadas por senso algum de comunidade, ou seja, que o modelo essencialmente comunitário de liberdade configurado no conceito de eticidade *parece* (assinale-se o “parece”) estar perdido no seu contrário, a concepção atomística de liberdade.

Retracemos mais longe as origens dessa concepção atomista, a saber, no *Direito Abstrato*. Ali, escrevia Hegel: “Como na propriedade minha vontade enquanto pessoal, por conseguinte, enquanto vontade do singular, se torna objetiva a mim, ela adquire assim o caráter de *propriedade privada*”¹⁹⁸. Enquanto um dos pilares do “sistema dos carecimentos”, a propriedade enquanto propriedade privada se torna o móvel por meio do qual as relações entre os homens serão desdobradas na sociedade civil. Ela é – ao lado do trabalho – o móbil que medeia a relação intersubjetiva circunscrita ao ‘sistema dos carecimentos’, mas também o elemento que desencadeia as forças centrífugas ou desagregadoras ínsitas às relações entre proprietários.

O paradoxo profundo da sociedade civil burguesa moderna, que é, também, a razão de sua dinâmica prodigiosa e destrutiva, a saber, que a institucionalização e universalização da liberdade negativa igual para todos, fundada no reconhecimento da ‘pessoa concreta’, é,

¹⁹⁷ *GPhR* §184, p. 340.

¹⁹⁸ *Idem*. §46, p. 107-108.

simultaneamente, a institucionalização do antagonismo social universal¹⁹⁹.

O “sistema dos carecimentos” nos expõe o modo como esse trânsito econômico e social mediado pela propriedade privada se processa, assim que ele figura, em verdade, a institucionalização da generalização das relações de propriedade (e contrato) no mundo moderno. É necessário que o homem tenha propriedade para ter o ser-aí de sua personalidade, e a satisfação dos carecimentos o impele para tal; esse é o ardil empregado pela razão para transformar aquilo que é um fim (*ser proprietário* para ser *pessoa*) a um meio (a propriedade como meio de satisfação). Assim também com o direito, que em si é universalmente necessário, é rebaixado a meio, a meio de assegurar que a satisfação por meio da propriedade não esteja entregue à contingência. “O homem trabalha, tem de satisfazer os seus carecimentos, os meios para tanto tem de lhe ser assegurados, essa segurança dos meios, da propriedade, da riqueza, torna os meus carecimentos o fim e o direito o meio”²⁰⁰. Desta maneira, o próprio direito deve estar enraizado na particularidade na forma de um carecimento (ele é mesmo, nesse sistema, “o carecimento supremo”²⁰¹) e posto no ser-aí objetivo como condição para a objetivação dos demais carecimentos. Nessa esfera o direito só aparecerá enquanto tal, por conseguinte, como o direito que protege os meios através dos quais satisfaço meus carecimentos, ou seja, “o direito de propriedade”:

Enquanto particularidade própria do saber e querer, o princípio desse sistema de carecimentos tem dentro de si a universalidade sendo em si e por si, a universalidade da liberdade, só de maneira abstrata, por conseguinte, como direito de propriedade, o qual, porém, aqui, não é mais só em si, mas na sua realidade efetiva vigente, enquanto proteção da *propriedade privada* pela *administração do direito*²⁰².

¹⁹⁹ MÜLLER, M. L. “A tensão entre liberdade negativa e liberdade positiva no conceito especulativo de liberdade e na sua efetivação na sociedade civil”. p.33.

²⁰⁰ *VRph* 1824/1825. §209A. pp. 528-529.

²⁰¹ *Idem*. §210A. p. 532.

²⁰² *GPhR* §208. p. 360. [Trad. M. L. Müller, In: *Textos Didáticos*, nº 21, 2000: p. 45].

A *Administração do direito* como que coroa e estabiliza a relação intersubjetiva inscrita na esfera do ‘sistema dos carecimentos’. Ele estende de uma maneira horizontal o reconhecimento do princípio da personalidade, retirando-o da contingência a que este encontrar-se-ia solicitado caso dependesse único e exclusivamente da dialética das consciências doando e recebendo reconhecimento, sem ser amparado por nenhuma instituição que o recolhesse e o estabilizasse. Nesse sentido, a *Administração do Direito* repõe a um nível institucional um reconhecimento recíproco que já opera na esfera do “sistema dos carecimentos”.

Engendra-se aqui, agora, o ser-reconhecido por outro. Na sociedade civil não é de uma maneira fácil que eu venho a ter propriedade, que eu venha a tomar posse de modo imediato. Antes intervém aqui o contrato, o que eu tenho desse modo, outro reconheceu a princípio apenas como meu. Na sociedade civil ele deve ser reconhecido por todos; isso é o fundamento das formalidades, nas quais eu adquiero algo²⁰³.

As formalidades da *Administração do Direito* manifestam no nível institucional o reconhecimento recíproco generalizado na sociedade civil e mediado pela propriedade privada, cumpre dizer, pelos contratos.

O “sistema dos carecimentos”, ao se estruturar sob o signo da propriedade privada, está pautada, assim, por aquele mesmo modelo de relações de “excludência” que a teoria hegeliana do “Contrato” (“*Vertrag*”) nos fornecia, um modelo que enforma, digamos assim, a gramática elementar das relações estruturadas no e por meio do “sistema dos carecimentos”. Todo o âmbito do Contrato será, agora, regido pela “administração do direito”, de forma que as atividades próprias ao mundo da economia moderna (relações de troca e produção) terão naquele (o contrato) seu, digamos, denominador comum, e, nesta (a administração do direito), sua segurança. Nesse sentido é que se diz que o *Direito Abstrato* é institucionalizado na sociedade civil sob a forma da *Administração do Direito*:

²⁰³ VRPh 1821/1822, §217, p. 204.

pelo movimento próprio do “sistema de carecimentos” o direito se faz necessário, assim que, por um lado, este organiza aquele, lhe dá uma segurança, uma estabilidade sem a qual esse sistema estaria entregue à contingências capaz de solapá-lo, e por outro aquele medeia o direito, ao ser “universalmente reconhecido, sabido e querido”.

Que Hegel chame esse “sistema de carecimentos” em sua *Enciclopédia* (1830) de “sistema da atomística”²⁰⁴ se esclarece, então, pelo fato de que esse sistema corporifica a emergência de relações centrífugas de sociabilidade que são o signo mesmo da modernidade. Ele dá livre curso, no seio mesmo da eticidade, aquilo que é a compreensão moderna de liberdade²⁰⁵.

A sociedade civil burguesa é o lugar da institucionalização e da universalização da liberdade negativa, igual para todos, na exata medida em que ela, também, desencadeia um antagonismo social igualmente universal, que contém a negação de todas as formas de vida e de interação comunitárias, das formas pré-modernas de eticidade de toda maneira, e da própria eticidade como tal²⁰⁶.

O Direito, aqui, enquanto *Administração do Direito* assume não só como tarefa organizar o “sistema de carecimentos”, mas também aquela que Hegel chamava de uma “determinação negativa ou restritiva do direito” (§29), isto é, a de aparar os arbítrios individuais, colocar limites ao arbítrio de cada um para que este, no momento mesmo de seu exercício, de resto legítimo, não coloque em risco a sociedade civil e a eticidade como um todo, enfim, de restringi-los de forma que todos possam “coexistir segundo uma lei universal”.

²⁰⁴ *Enc. III*, §523, p. 297.

²⁰⁵ Na *Ciência da Lógica* enciclopédica, Hegel observa, por exemplo, que “a visão atomística, nos tempos modernos, tornou-se ainda mais importante no campo político que no campo da física. Segundo essa visão, a vontade dos singulares, como tal, é o princípio do Estado; o que atrai é a particularidade dos carecimentos, inclinações; e o universal, o próprio Estado, é a relação externa do contrato”. *Enc. I*. §98. [trad. ligeiramente modificada].

²⁰⁶ MÜLLER, M. L. “A tensão entre liberdade negativa e liberdade positiva no conceito especulativo de liberdade e na sua efetivação na sociedade civil”. p. 29.

A recomposição de relações intersubjetivas em sentido positivo.

“Na sociedade civil a universalidade é somente necessidade: na relação dos carecimentos só o direito como tal é o estável. Mas esse direito, um mero círculo restrito, refere-se somente à proteção daquilo que eu tenho; o bem-próprio é algo exterior ao direito como tal”²⁰⁷. A dilatação desse “círculo estrito” a que o direito está encerrado na sociedade civil marcará, para o Hegel da *Filosofia do Direito*, uma dilatação do próprio conceito de Direito, ou seja, a passagem do direito entendido *stricto sensu* como direito privado para uma concepção ética do direito. Essa tarefa, entendida propriamente como um retorno ao elemento ético, será levada a cabo, no seio mesmo da sociedade civil, por aquelas instituições que Hegel chama de *polícia* e *corporação*. Elas terão como tarefa específica, por um lado, fazer frente às forças desagregadoras que se perfilam no seio da sociedade civil e, por outro lado, engendrar, no seio mesmo da sociedade, a passagem para a esfera do Estado, entendido este, então, globalmente, como uma esfera de relações moral e eticamente vinculantes, cumpre dizer, relações propriamente positivas de intersubjetividade.

O conserto das tarefas que competem à polícia e à corporação pode ser designado como uma ‘ativação externa’ e uma ‘ativação interna’ do universal com respeito à sociedade civil. Que o direito não seja capaz, por si só, de promover o bem-próprio do indivíduo enquanto tal, isso aponta para o fato de que uma outra esfera de atuação deva intervir, ela sim, agora, investida explicitamente dessa tarefa de alargar o direito para além da mera esfera de proteção da propriedade privada. Contudo, essa “ativação do universal” que, doravante, não se desenrolará de uma maneira cega nos bastidores da sociedade civil (à maneira da ‘mão invisível’ de Adam Smith), permanecerá, sob a égide

²⁰⁷ *GPhR* §229A. pp. 381-382. [Trad. M. L. Müller, In: *Textos Didáticos*, nº 21, 2000: p. 71].

da atuação da polícia, ainda uma ‘ativação externa’ na medida em que se trata, nesse caso, de uma série de medidas publicas tomadas pela sociedade civil contra a própria sociedade civil.

“A determinação universal da polícia é a de ser o governo da existência externa, ela tem por fim o direito e o bem-próprio, mas de maneira externa”²⁰⁸. Assim, que ela acenda o farol do universal de maneira que esse atue conscientemente na sociedade civil – como algo sabido enquanto tal -, ela o faz na exata medida em que esse aparece como algo que a própria sociedade civil enquanto tal não tem forças para fomentar. Assim, é do interesse de todos que haja iluminação pública, que o mercado, a escola, etc. funcionem a contento, mas nenhum singular enquanto tal está em condições de promovê-lo solitariamente, nem a sociedade civil entendida como esse agregado de singulares guiados pelo arbítrio próprio. Cabe à polícia fazê-lo, e, ao fazê-lo, despertar na sociedade civil uma vocação universal conscientemente orientada. Por isso interessa a Hegel buscar a origem do termo *polícia* ao grego “*polis, politia*”²⁰⁹, no sentido de uma recomposição do sentido de comunidade.

Na condição de uma autoridade pública, a polícia zela para que aquilo que a sociedade dispõe como uma possibilidade (todos participarem da riqueza universal) seja de fato levada a cabo, seja realizado efetivamente. “Da mera possibilidade de sustento nenhum homem vive”²¹⁰, escreve Hegel, e por isso a polícia tem por determinação prover os meios efetivos para que isso se cumpra. Assim como a sociedade civil têm seus direitos em relação aos indivíduos, esses também têm os seus em relação à sociedade civil.

Talvez a característica mais distintiva da compreensão de Hegel da autoridade pública é sua visão de que este corpo expande o tipo de reconhecimento que a sociedade civil dá aos seus membros. Ele argumenta que a administração da justiça provê as pessoas com um tipo

²⁰⁸ VRPh 1824/1825, p. 587. [Trad. M. L. Müller, In: *Textos Didáticos*, nº 21, 2000: p. 72].

²⁰⁹ VRPh 1824/1825, §230, p. 587.

²¹⁰ VRPh 1822/1823, §237, p. 699.

de reconhecimento – reconhecimento jurídico – protegendo seus direitos legais. [...] Mas precisamente porque o reconhecimento que a administração da justiça fornece é individualista, esse reconhecimento é limitado. A administração da justiça não reconhece os membros da sociedade como membros da sociedade civil (*Mitglieder im System der burgerliche Gesellschaft*) senão no sentido mais formal. Mas a autoridade pública, tal como Hegel a apresenta, reconhece os membros da sociedade civil como membros da sociedade civil (*GPhR* §§238, 240) e, assim, supera essa limitação. Hegel argumenta que a autoridade pública reconhece os membros da sociedade civil como tal expandindo a classe dos direitos socialmente reconhecidos a fim de incluir o que poderíamos chamar de “direitos sociais positivos” – direitos que os membros da sociedade civil detêm contra a sociedade civil²¹¹.

A corporação, por outro lado, tem uma atuação mais efetiva que o da polícia sobre a sociedade civil, isso porque, de certo modo, ela atua por dentro da própria sociedade civil constituindo um nicho de relações intersubjetivas que visam fazer frente, em certa medida, às relações excludentes travadas pelos proprietários no âmbito do mercado. A ativação do universal, nesse caso, é imanente à própria relação intersubjetiva entre os membros da corporação, assim que a corporação, escreve Hegel, “tem um cuidado de outra espécie, uma prevenção que se exerce de modo mais interior, mais afetivo”²¹².

Essa preocupação é presente para Hegel na medida em que ele está procurando um meio para fazer a passagem para o seu conceito de Estado não de uma maneira mecânica e brusca, mas mediada pelo interesse dos membros da sociedade civil. Com efeito, se Hegel buscará forjar seu conceito de Estado sob a chave de uma relação substancialmente positiva de intersubjetividade entre os cidadãos do mesmo, trata-se de engendrar, então, no seio da sociedade civil a mediação de uma relação de exclusão recíproca para uma de vinculação ético-moral recíproca. Não basta, nesse sentido, a atuação, de resto necessária, da polícia. A ativação do universal deve se engendrar, também, e sobretudo, a partir da atividade dos próprios indivíduos. Se “todo o estado de Fichte é polícia”²¹³, crítica Hegel, é porque esse só aparece sob a imagem de uma restrição

²¹¹ HARDIMON, M. O. *Hegel's Social Philosophy*. pp. 196-197

²¹² *VRPh* 1824/1825. §230, p. 588. [Trad. M. L. Müller, In: *Textos Didáticos*, nº 21, 2000: p. 73].

²¹³ *VRPh* 1824/1825, §249, p. 617.

recíproca das liberdades, não como aquilo que pode se engendrar a partir das relações tecidas pelos próprios indivíduos.

A corporação assume, na arquitetura da *Filosofia do Direito*, uma função de caráter dúplice: por um lado ela faz frente à tendência geral da sociedade civil entregue ao princípio da particularidade e, por outro lado, ela faz a necessária passagem mediada para a vida política no Estado. Assim,

A corporação (que não é mais a antiga *Zukunft*, crispada em seus privilégios, mas a forma moderna de institucionalização de grupos sócioprofissionais formando o “estado do comércio”) é por si necessário e contraposto a desregulamentação do trabalho e da vida social que recobrem a palavra de ordem da liberdade de comércio²¹⁴,

mas também, a recomposição de um sentido de comunidade com vistas a um interesse comum, assim

a institucionalização da vida social é ao mesmo tempo o que (com as ações judiciária e administrativa da instância política) permite a qualificação ética do estrato inicialmente não ético da vida ética, e o que contribui, no seio da própria instituição política, para um equilíbrio entre a autoridade e liberdade, por meio da representação do corpo social organicamente articulado, isto é, institucionalizado²¹⁵.

Esse ponto é de capital importância para Hegel, pois em torno dele gira toda a “dificuldade do modo como dar conta deste impulso em prol do universal”²¹⁶. Com efeito, para que o universal desponte, na transição para o Estado, de um modo imanente, trata-se de dar conta da tarefa difícil de recompor, após o quase dilaceramento da eticidade sob o signo das relações sociais intersubjetivamente excludentes e negativas, um nicho de intersubjetividade positiva capaz de vincular de uma maneira mais estreita os átomos dispersos na sociedade civil. A dificuldade se constitui, em outras palavras, de

²¹⁴ KÉRVEGAN, J.-F. *L'effectif et le rationnel*. p. 232.

²¹⁵ KÉRVEGAN, J.-F. *Hegel, Carl Schmitt*. p. 261.

²¹⁶ *VRPh* 1824/1825 §251, p. 621. [Trad. M. L. Müller, In: *Textos Didáticos*, nº 21, 2000: p. 87].

desentranhar o “impulso em prol do universal” na teia mesma dos interesses dos indivíduos²¹⁷.

Nesse sentido, a corporação deverá se constituir de tal sorte que coexistam ali, amalgamados, o interesse do particular e o interesse do universal, mas agora de um modo consciente (não de uma maneira cega à maneira das relações travadas no mercado). Quando a sociedade civil se articula em corporações,

visto que isso que é em si igual na particularidade vem à existência, na *associação cooperativa* enquanto elemento comum, o fim *egoísta*, dirigido àquilo que lhe é particular, se apreende e se atua, ao mesmo tempo, como universal; e o membro da sociedade civil, segundo sua *habilidade particular*, é membro da corporação, cujo fim universal é, por isso, inteiramente concreto (...) ²¹⁸.

Dessa maneira, o prodígio operado no seio da corporação é articular os fins egoístas de maneira que eles “se apreendam e atuem” como um universal, um fim universal de resto “inteiramente concreto”. Forma-se, aí, uma comunidade que, enquanto comunidade de interesses cujo fim próprio de cada um não é outro senão o interesse comum, faz às vezes mesmo de uma “segunda família”²¹⁹. Assim,

corporações são associações de indivíduos separados que se reportam uns aos outros como pessoas separadas com um conjunto compartilhado de interesses e preocupações. A forma de vida social que elas oferecem não é uma vida familiar de intimidade e amor, mas, ao contrário, uma vida especificamente associativa da amizade, colegialidade e solidariedade²²⁰.

²¹⁷ As corporações operam conceitualmente também como um dispositivo crítico para Hegel. Elas são ‘a chave’ para se compreender a reprocha de Hegel contra Roma e contra os revolucionários franceses. Se, por um lado, a *Administração do Direito* tem como função institucionalizar no seio da sociedade civil o *Direito Abstrato* de modo a estender universalmente o reconhecimento da *pessoa abstrata*, o reconhecimento da *pessoa concreta* só pode ser levado à cabo no interior das corporações. Heiman observa com propriedade como boa arte da crítica de Hegel ao Direito Romano tem, como um de seus elementos críticos, a ausência das corporações em Roma. Ao caráter abstrato da pessoa com que Roma investe e reconhece seus cidadãos tomados meramente como pessoas privadas titulares de direitos, não há a contrapartida de um enraizamento desses mesmos numa eticidade viva, numa eticidade que vá além da força de unificação exercida desde cima pelo Estado e indiferente à particularidade. Tratar a pessoa como exclusivamente essa pessoa privada é inaceitável, aos olhos de Hegel. Cf. HEIMAN, G. *The sources and significance of Hegel's corporate doctrine*. p. 119.

²¹⁸ *GPhR* §251. p. 394. [Trad. M. L. Müller, In: *Textos Didáticos*, nº 21, 2000: p. 86].

²¹⁹ *GPhR* §252. p. 394

²²⁰ HARDIMON, M. O. *Hegel's Social Philosophy*. p. 198

Na corporação, cada um “está também reconhecido que ele pertence a um todo, que é ele próprio um elo da sociedade universal, e que ele tem interesse e realiza esforços para o fim mais desinteressado desse todo; - ele tem, assim, a sua *honra no estamento*” (§253). Ora, o que a corporação infunde entre seus membros é um reconhecimento que vai além do reconhecimento legalmente constituído. Se nas transações próprias à uma sociedade de mercado não se vai além do reconhecimento da pessoa, de sua capacidade de direito – horizontalmente, digamos assim, pela “Administração do direito”, verticalmente no “momento subjetivo”²²¹ do ser-reconhecido - no estamento esse reconhecimento é alargado de maneira que, nele, não só minha personalidade é reconhecida, mas também minhas capacidades, minhas aptidões²²²; numa palavra, na corporação eu não sou meramente uma pessoa, mas alguém – nela, o membro da corporação “*é algo*” (§253)²²³. Nessa medida,

as corporações têm também outra função crucial: elas expandem a habilidade dos membros da sociedade de se identificarem com os outros. Tornando-se membro de uma corporação, resulta que se passa a

²²¹ *VRph* 1817/1818, §108, p. 140.

²²² O reconhecimento no interior das corporações e o acesso à elas não está mais ligado ao nascimento, como nas corporações antigas, mas sim ao cultivo das habilidades, à formação, à livre escolha da profissão (§206). Nesse sentido, a “*Bildung*” (§186) que tem lugar na sociedade civil se estende para o interior das corporações e, aí, é desenvolvida em dois sentidos diferentes e complementares: por um lado uma educação técnica, profissional; por outra uma formação política. À despolitização do “sistema de carecimentos” a corporação contrapõe a tarefa de politizar os seus membros na medida em que esses têm de tomar parte em seus negócios públicos, na escolha de seus representantes, enfim, na preparação para a vida política.

²²³ A. Honneth, em seu último livro *Das Recht der Freiheit*, chama a atenção com bastante pertinência para a posição que as corporações assumem no interior da *Filosofia do Direito*. “Hegel está convencido de que estas corporações se encarregam, na divisão de trabalho, das tarefas institucionais de realização dos valores amplos que, seguindo a divisão do trabalho, dotam as classes industriais de uma consciência ética de sua contribuição constitutiva à reprodução mediada pelo mercado; para isso é necessário uma série de práticas sociais cuja função é a de instituir, para dentro, a honra estamental e manifestar, para fora, a intenção do bem-estar geral” (p. 29). Ora, se o que Hegel tem em vista é a reconstrução de camadas cada vez mais englobantes de realização da liberdade, encarnando valores geralmente aceitos, as corporações figuram como um desses momentos, assumindo um círculo de realização da liberdade que incorpora valores próprios, uma dinâmica própria à luz da qual deve ser julgada sua eficácia ou não. A própria sociedade civil, enquanto um momento de realização da liberdade, escalona, digamos assim, círculos guiados normativamente por valores contextualizados. O original da leitura de Honneth repousa, contudo, em sua concepção de que, para o próprio Hegel, o funcionamento do mercado enquanto uma esfera capaz de realizar a liberdade está condicionado a reprodução de uma esfera superior de liberdade incorporada nas corporações; a própria liberdade negativa (ou contratual) está condicionada, de antemão, pela difusão de um sentido de liberdade social encarnado nas corporações (Cf. pp. 350-351).

olhar seus membros companheiros como compartilhando de seu ofício, de sua perspectiva, de seu modo de vida. E seu senso de conexão, lealdade e camaradagem é realçado quando se cumpre atividades em prol da corporação, algo que pertence à responsabilidade normal de um membro da corporação (*GPhR*, §255A). Na verdade, na visão de Hegel, uma das razões porque as corporações atribuem essa tarefa aos seus membros é precisamente para ajudá-los a reconhecer que eles estão perseguindo um fim comum e que compartilham de um projeto comum²²⁴

Há uma certa censura contra Hegel por ter incorporado, na arquitetura da *Filosofia do Direito*, as corporações. Por um lado, porque toda corporação pode derivar em ‘corporativismo’, funcionando, portanto, a retranca da moderna sociedade civil e impedindo o desenvolvimento do comércio, o florescimento da indústria etc²²⁵. Por outro lado, porque as corporações pareciam um retorno à velha sociedade de ordens, injetando, no seio da eticidade moderna, elementos francamente pré-modernos que as sociedades modernas trataram, a exemplo da Inglaterra da época de Hegel²²⁶, de extinguir. Hegel, contudo, prece se antecipar a essas críticas no sentido desde já de sublinhar sua concepção própria de corporação. Assim,

se, nos Temos Modernos se suprimiram as corporações, é que isso tem o sentido de que o singular deve prover para si. Mas mesmo que se possa também admitir isso, a obrigação do singular de trabalhar para o seu sustento não é modificada pela corporação. Nos nossos Estados modernos os cidadãos têm somente uma participação restrita nas tarefas universais do Estado; é necessário, contudo, garantir ao homem ético, afora o seu fim privado, uma atividade universal. Esse universal que o Estado moderno nem sempre lhe põe ao alcance, ele o encontra na corporação. (...) Em si e para si a corporação (*Korporation*) não é nenhuma corporação de ofícios (*Zunft*) fechada: ela é antes a eticização de um empreendimento industrial isolado e sua assunção num círculo em que ele adquire vigor e honra²²⁷.

²²⁴ HARDIMON, M. O. *Hegel's Social Philosophy*. p. 200.

²²⁵ Com efeito, as corporações, por estarem enfeixadas segundo um fim comum relativo à seus membros, pode derivar, ela mesma, numa força centrífuga em relação ao Estado, se autonomizando em face do universal. Contudo, pontua Heiman, “a força do Estado repousa em seus órgãos subsidiários, portanto alguma medida de autonomia local é essencial. O corolário prático desta autonomia, a saber, a participação dos cidadãos na governança de sua corporação, é um elemento essencial da doutrina [das corporações] de Hegel. Assim, as corporações devem manter sua identidade corporativa, semiautônoma” HEIMAN, G. “The sources and significance of Hegel's corporate doctrine”. p. 126.

²²⁶ E também da França, cujos revolucionários decretaram leis francamente contra as associações operárias. Cf. LEFEBVRE, J.-P. & MACHEREY, P. *Hegel e a sociedade*. p. 61.

²²⁷ *GPhR* §255Z, pp. 396-397. [Trad. M. L. Müller, In: *Textos Didáticos*, nº 21, 2000: p. 91-92].

Ora, o que Hegel tem em seu horizonte é a necessária *mediação* que há, que tem de haver, entre a sociedade reduzida simplesmente ao “sistema de carecimentos” (ou ao mercado, se assim quisermos) e a esfera do Estado. Entre o livre curso da particularidade entregue a si mesma e a potência do universal intervêm a corporação “eticizando” a sociedade civil, por um lado, e dando um solo para o Estado, de forma a que este não gire no ar.

Suprimir as corporações é pressupor que entre o universal – o Estado – e os particulares – os indivíduos – possa se estabelecer uma relação direta, portanto, sem mediações. Mas uma ilusão como essa somente pode acrescentar riscos de conflitos indefinidos, que incessantemente questionam a unidade da coletividade social, e tornam inevitável um regime de terror²²⁸.

Hegel, com efeito, está se esquivando do colapso de uma sociedade atomística e antinômica (caso a *sociedade civil burguesa* seja reduzida somente ao qualificativo *burguesa*) e do terrorismo da ordem social sob a égide de um universal que se atualiza sem mediação.

A corporação possui, destarte, uma dupla face: uma voltada para o indivíduo, outra voltada para o universal. Ela prepara o indivíduo para a vida social, ao lhe acorrer com os meios necessários para sua formação profissional, mas também, e consoante a esse processo, lhe dispõe de uma “Bildung”, uma formação voltada para a vida universal do Estado. A corporação, numa palavra, faz a mediação social do político. Assim, se colocada à luz das corporações de ofício (*Zunft*), a corporação hegeliana assume traços próprios aos imperativos com que Hegel a concebe. Hegel submete à uma verdadeira “*aufhebung*” a ideia de corporação tradicional (*Zunft*) – ele conserva e a supera, elevando-a e rearticulando-a, agora, num outro nível. Assim, observa Heiman,

a transformação mais substancial a que Hegel submeteu a ideia de corporação foi seu reconhecimento consciente e utilização das implicações políticas inerentes nela. Ao contrário de ver os grupos como meios de preservar o *status quo* pré-Revolucionário, Hegel usou as corporações para observar as condições do indivíduo e sua sociedade sob uma luz diferente. Ele eliminou as condições a distinção entre o

²²⁸ LEFREBVRE, J.-P. & MACHEREY, P. *Hegel e a sociedade*. p. 61.

setor estritamente público e estritamente privado da lei ao fazer do indivíduo, enquanto membro de um grupo de interesses, um ator político²²⁹.

Ao “politizar” a sociedade civil, a corporação se ocupa do homem na dupla acepção que Hegel lhe dá: *bourgeois* e *citoyen*²³⁰. Não se trata, definitivamente, de uma figura cindida entre duas vocações, que opera aqui como burguês, ali como cidadão; mas de uma mediação propriamente hegeliana onde, no seio da sociedade civil, mais especificamente, no interior da corporação, o burguês medeia o cidadão e o cidadão medeia o burguês. Ali, se estabiliza, digamos assim, um nicho de reconhecimento recíproco (mediado pela *honra estamental*) que dispensa ao seu membro “demonstrações exteriores” (§253) de sua honra e de seu valor, e sua subsistência não está mais solicitada pelas contingências a que estaria entregue fora de qualquer ordem social. Ao reconhecimento da pessoa abstrata perpetrado pela “Administração do Direito”, o corporação – enquanto o coroamento dialético da sociedade civil – outorga um reconhecimento mais ‘substancial’, pois que reconhece a pessoa concreta, com uma personalidade singular e inconfundível, mas desde já mediada pelo universal que a corporação lhe põe às mãos.

*

*

*

Para Hegel, “no excesso de riqueza, a sociedade civil não é rica o suficiente”²³¹ para obviar a geração da pobreza e da plebe (*Pöbel*). As patologias sociais a que está suscetível a sociedade civil entregue à sua própria sorte e funcionamento, apontam em

²²⁹ HEIMAN, G. “The sources and significance of Hegel’s corporate doctrine”. p. 134.

²³⁰ Cf. *GPhR* §190, p. 348.

²³¹ *GPhR* §245, p. 390.

direção à difícil questão de se se trata, para Hegel, de um problema conjuntural ou ínsito à sociedade civil. A avaliação desse dilema, como observa Kérvegan,

passa por uma exata apreciação do papel que Hegel atribui às formas de institucionalização da vida social que são as corporações. Estão elas ou não em condição de conter o risco de explosão que comporta a polarização da sociedade civil em elementos integrados e não integrados? Sobre esse ponto a resposta de Hegel é complexa, senão hesitante²³².

Se elas podem ou não conter o risco social latente na pauperização e exclusão de camadas da população da sociedade civil, não está claro nos textos de Hegel, tampouco é nosso objeto aqui escrutinar a amplitude e reverberação desse problema na *Filosofia do Direito*²³³. O que podemos, contudo, afirmar seguramente, é que elas funcionam como uma bisagra entre o Estado externo e o Estado interno, entre a sociedade civil e o Estado, elemento sem o que, na *Filosofia do Direito*, ficaria difícil urdir a passagem imanente para o Estado racional tal como Hegel o conceitua. Parece mesmo repousar, para Hegel, sobre elas, o seu diagnóstico do tempo presente:

A tarefa de nosso tempo é a de formar corporações; embora exista [tal] carecimento (*Bedürfnis*), não se quer decidir a favor disso, [pois] teme-se agir contra os princípios que valem abstratamente²³⁴.

Contra os “princípios que valem abstratamente” (a liberdade de empresa, a possibilidade de todos participarem da sociedade civil, de sua riqueza, de nela se satisfazerem e dela

²³² KÉRVEGAN, J.-F. *L'effectif et le rationnel*. p. 232.

²³³ As variações em torno dessa difícil questão bem valeriam uma investigação minuciosa das *Preleções* sobre a *Filosofia do Direito* num arco que compreende os sete cursos dedicados por Hegel a esse tópico entre 1817/1818 (primeiro curso, ainda em Heidelberg, depois Berlim) até o curso inacabado de 1831. Para se tomar uma medida da fecundidade de um estudo desses, basta citar a posição arrojada de Hegel na *Preleção* de 1819/1819, onde ele argumenta que cabe também à polícia prover aos membros da sociedade civil de um mínimo de capital (*Kapital*) para que todos possam nela tomar parte, “se a efetividade da liberdade é o fim [*Zweck*] da sociedade civil” (Cf. *VRPh 1817/1818*, §118, p. 160). Ora, o que está em questão, nessa ocasião, para Hegel, é justamente as condições (que vão além, ele observa, das habilidades e da força de trabalho) para a constituição da sociedade civil como uma esfera moderna de realização da liberdade. Se houve ou não um retraimento desse elemento crítico na obra de Hegel, necessita de um esforço de cotejo dessas *Preleções* e do desenvolvimento próprio do gênio filosófico de Hegel nesses mais de uma década.

²³⁴ *VRPh 1824/1825*. §251, p. 619.

tirarem seu sustento, etc.), Hegel contrapõe um “carecimento” concreto (a satisfação concreta da particularidade, o fomento do bem-próprio do singular, etc.).

De todo modo, a difícil equação entre *uma intersubjetividade em sentido positivo* e uma *intersubjetividade em sentido negativo* passa, em seu momento capital de resolução, pela articulação da sociedade civil em corporações. Para Hegel, pelo menos o Hegel da *Filosofia do Direito*, a recomposição dos laços capaz de vincular moral e eticamente os indivíduos passa necessariamente pela interação entre esses indivíduos na comunidade ética das corporações. “Elo entre a família e o Estado”²³⁵, o estamento só o é a título de recompor uma certa disposição para relações moralmente substantivas, um certo “impulso em prol do universal”²³⁶.

A teoria da sociedade civil enquanto o momento propriamente dialético da cisão do conceito mostra-nos o vigor especulativo da dialética hegeliana. Mostra-nos, também, como entre duas totalidades (família e Estado) pensadas por Hegel sob a égide de um conceito de *intersubjetividade em sentido positivo*, trata-se de interpolar um nicho de relações a ser pensadas sob a égide de um conceito de intersubjetividade em *sentido negativo* ou *excludente*. A tensão entre esses dois sentidos de intersubjetividade é, de certa maneira, a tensão própria inscrita por Hegel no seu conceito de sociedade civil, na medida em, como procuramos mostrar, nunca se tratou, para o filósofo, de construir um conceito de sociedade civil de sorte que essa funcionasse somente na base de relações centrífugas ou excludentes de intersubjetividade. Trata-se de dar livre curso a relações centrífugas de intersubjetividade, sim, mas também de pensar nos meios capazes de reconduzi-las para o fundamento propriamente ético da *Eticidade*, ou seja, relações positivas ou inclusivas de intersubjetividade. Sob a tensão entre esse par de relatos e o êxito (ou não) de articulá-

²³⁵ Idem, §251, p. 621.

²³⁶ Idem, Ibid.

los de forma a fazer a passagem para um modelo superior de relações eticamente constituídas, moralmente vinculantes no sentido forte do termo, repousa a fortuna, em certo sentido, da *Filosofia do Direito* de Hegel.

Considerações finais

A incorporação de um modelo de intersubjetividade negativa, levada à cabo através da institucionalização de uma esfera moderna de relações compreendida sob o signo da sociedade civil assinala, como vimos, o momento de tensionamento da eticidade e a prova da capacidade do mundo moderno de suportar o princípio da liberdade subjetiva que desponta na aurora da modernidade. A força da intersubjetividade em sentido positivo está, nessa medida, não em solapar a intersubjetividade negativa, reduzindo esta à mera aparência, mas em deixar que essa se difunda ao mesmo tempo em que nos dispõe de um amortecedor para os efeitos negativos desta e, sobretudo, dos meios para o seu trespassamento. Que o Estado, portanto, coroe a passagem da sociedade civil à um princípio superior se compreende na exata medida em que aquele enfeixa a intersubjetividade em sentido positivo vibrando, agora, num diapasão político. Se à sociedade civil cabe a tarefa de fazer a mediação *social* do elemento *político*, cabe ao Estado, por sua vez, fazer a mediação *política* do *social*. Que assim seja, e nos parece claro que Hegel assim entendia sua teoria do Estado, cumpre então se interrogar como Hegel trama, ao nível do Estado, sua concepção de intersubjetividade positiva.

Caso giremos a perspectiva, observando não mais, agora, o Estado a partir da sociedade civil, mas agora a sociedade civil a partir do Estado, resta a pergunta de como e em que medida a intersubjetividade positiva é tensionada pela penetração da sociedade civil na esfera do Estado. Como o caso da sociedade civil é o da institucionalização de uma intersubjetividade negativa sem se restringir em todo seu âmbito a esta, não será o Estado hegeliano a institucionalização de uma intersubjetividade positiva que, também por sua vez, não se deixa reduzir a esta? Será mesmo que o poder de unificação levado a cabo pelo Estado opera num arco capaz de *abarc*ar e *apagar* todas as antinomias perpetradas no registro da sociedade civil?

Se, como procuramos estudar nos marcos dessa dissertação, a intersubjetividade negativa está sempre se reportando à uma intersubjetividade positiva, será que a intersubjetividade positiva não se deixa pensar, também, em seus limites? Essas questões passam, com efeito, por uma exata apreciação da intersubjetividade positiva pensada no registro do Estado, esta também capaz, por seu turno, de jogar luz sobre os limites do dito estatismo hegeliano e à já decantada crítica à teoria do Estado de Hegel, redimensionando-a.

Bibliografia

(a) Obras de Hegel.

HEGEL, G. W. F. *Werke in 20 Bände*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1970.

_____. *Vorlesungen über Rechtsphilosophie 1818/1831*. Ed. K.-H. Ilting. 4 Bände. Stuttgart-Bad Connstatt, Frommann-Holzboog, 1974.

_____. *Die Berliner Phänomenologie/The Berlin Phenomenology*. Ed. and Trans. M. J. Petry. Dordrech/Holland; Boston/USA; London/England: D. Riedel Publishing Co. 1981.

_____. *Vorlesung über Naturrecht und Staatwissenschaft: Heidelberg 1817/1818 mit Nachtr. aus d. Vorlesung 1818/1819. Nachgeschrieben von P. Wannemann. Hamburg: Felix Meiner, 1983.*

_____. *Vorlesung über die Philosophie des Rechts. Berlin 1819/1820*. Hamburg: Felix Meiner, 2000.

_____. *Die Philosophie des Rechts. Vorlesung von 1821/1822 Nachgeschrieben von J. R. Ringier*. Herausg. von H. Hoppe. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2005.

_____. *Principes de la philosophie du droit*. Trad. J-F. Kérvegan. Paris: Quadrige/PUF, 1998.

_____. “Introdução” às *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito*. Tradução de M. L. Müller. Analytica (UFRJ), Rio de Janeiro, RJ, v. 1, n.2, p. 107-161, 1994.

_____. “O bem e a consciência moral”. Tradução M. L. Müller. In: *Ideias*. Ano 1, nº 2. Campinas: IFICH/UNICAMP, 1994.

_____. “Direito Abstrato”. Tradução de M. L. Müller. In: *Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução* n° 5. Campinas, SP: IFCH / UNICAMP, 2003.

_____. “Sociedade Civil”. Trad. M. L. Müller. *Textos Didáticos*. n° 21. IFCH/UNICAMP, 2000.

_____. “Estado”. Tradução de M. L. Müller. In: *Textos Didáticos*. n° 32. Campinas, SP: IFCH/UNICAMP, 1998

_____. *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito*. Trad. Paulo Meneses et alii. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2010.

_____. *Ciência da Lógica (excertos)*. Trad. M. A. Werle. São Paulo: Barcarolla, 2011.

_____. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em compêndio* (1830). Tradução de Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 1995.

_____. *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis: Vozes, 1992.

(b) Obras sobre Hegel.

BENHABIB, S. *Natural Rights and Hegel: An Essay in Modern Political Philosophy*. Yale University, Ph.D. 1977.

_____. “Obligation, contract and Exchange”. In: PELCZYNSKI, Z. A. (Edit) *The State and Civil Society. Studies in Hegel's Political Philosophy*. Cambridge University Press, 1984. pp. 159-177.

BLASCHE, S. “Natural Ethical Life and Civil Society: Hegel’s Construction of the Family”. In: PIPPIN, R. B. & HÖFFE, O. (Org.) *Hegel on Ethics and Politics*. Cambridge University Press, 2004. pp. 183-207.

COHEN, J. L. & ARATO, A. *Civil Society and Political Theory*. MIT, 1994.

COLLIOT-THÉLÈNE, C. “Ser uma pessoa, ser alguém. Os limites do institucionalismo hegeliano”. In: *Cadernos de Filosofia Alemã*. Vol. 19, no. 1. pp. 35-61.

GIANNOTTI, J. A. *Origens da Dialética do Trabalho*. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1966.

HABERMAS, J. *O Discurso Filosófico da Modernidade: doze lições*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

_____. “Os caminhos da destrancendentalização”. In: *Verdade e Justificação: ensaios filosóficos*. São Paulo: Loyola, 2004. pp. 183-223.

_____. “Trabalho e Interação: Notas sobre a filosofia do espírito de Hegel em Iena”. In: *Técnica e Ciência como “Ideologia”*. Portugal/Lisboa: Edições 70, 2009.

_____. *Teoria e práxis*. São Paulo: Ed. Unesp. 2013.

_____. *Conhecimento e Interesse*. São Paulo: Ed. Unesp. 2014.

HARDIMON, M. O. *Hegel’s Social Philosophy: the project of reconciliation*. Cambridge University Press, 1994.

HONNETH, A. *Sofrimento de Indeterminação: Uma reatualização da Filosofia do Direito de Hegel*. São Paulo: Esfera Pública, 2007.

_____. *Luta por Reconhecimento: A gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Ed. 34, 2003.

_____. *Das Recht der Freiheit*. Berlim: Suhrkamp, 2013.

HORSTMANN, R.-P. “The role of civil society in Hegel’s Political Philosophy”. In: PIPPIN, R. B. and HÖFFE, O. (edts) *Hegel on Ethics and Politics*. Cambridge, 2004.

HYPPOLITE, J. *Introdução à Filosofia da História de Hegel*. Rio de Janeiro: Elfos; Lisboa: Edições 70, 1995.

ILTING, K.-H. "The Structure of Hegel's Philosophy of Right". In.: PELCZYNSKI, Z. A. (eds.). *Hegel's Political Philosophy: problems and perspectives*. Cambridge: Cambridge University Press, 1971.

KERVEGAN, J.-F. *Hegel, Carl Schmitt: O político entre a especulação e a positividade*. Barueri: Manole, 2006.

_____. *L'effectif et le rationnel. Hegel e l'Esprit Objectif*. Paris: Vrin, 2007.

LEFEBVRE, J.-P. & MACHEREY, P. *Hegel e a sociedade*. São Paulo: Discurso Editorial, 1999.

LIMA, E. C. *Direito e Intersubjetividade em Fichte e em Hegel*. Campinas: Editora PHI, 2014.

MACPHERSON, C. B. *The Political Theory of Possessive Individualism*. Oxford University Press, 1962.

MÜLLER, M. L. *O Direito Abstrato de Hegel: um estudo introdutório*. Rio de Janeiro: Analytica, Vol. 10, N. 1; 2006.

_____. "A tensão entre liberdade negativa e liberdade positiva no conceito especulativo de liberdade e na sua efetivação na sociedade civil". In: STEIN, S. I. A. (org.). *Ética e Política*. Goiânia: UFG, 1998.

_____. "A gênese lógica do conceito especulativo de liberdade". In: Rio de Janeiro: Analytica, Vol. 1, N. 1; 1993. pp. 79-141.

NEUHOUSER, F. *Foundations of Hegel's Social Theory: actualizing freedom*. Cambridge; London, Harvard University Press, 2000.

_____. *Hegel's Phenomenology. The sociality of reason*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

PIPPIN, R. B. *Hegel's Practical Philosophy. Rational Agency as Ethical Life*. Cambridge: Cambridge University Press.

RITTER, J. "Person and Property in Hegel's *Philosophy of Right* (§§34–81)". In: PIPPIN, R and HÖFFE, O. (edts) *Hegel on Ethics and Politics*. Cambridge, 2004

QUANTE, M. *Hegel's Concept of Action*. Cambridge University Press, 2004.

ROSENFELD, D. *Política e Liberdade em Hegel*. São Paulo: Brasiliense, 1983.

SANTOS, J. H. *Trabalho e Riqueza na Fenomenologia do Espírito de Hegel*. São Paulo: Loyola, 1993.

SIEP, L. *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie: Untersuchungen zu Hegel's Jeanaer Philosophie des Geistes*. Freiburg/München, 1979.

SIEP, L. "Intersubjetivität, Recht und Staat in Hegels "Grundlinien der Philosophie des Rechts"". In HENRICH, D. & HORTSMANN, R.-P. (Hrsg.). *Hegels Philosophie des Rechts. Der Theorie der Rechtsformen und ihre Logik*. Stuttgart: Klett Cotta, 1982.

THEUNISSEN, M. "The Repressed Intersubjectivity in Hegel's Philosophy of Right". in: Cornell, Drucilla; Rosenfeld, Michael and Carlson, David Gray (eds.), *Hegel and Legal Theory*. New York, 1991. p. 3-63.

_____. *Sein und Schein. Die kiritische Funktion der Hegelschen Logik*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1994.

WESTPHAL, K. "The basic context and structure of Hegel's Philosophy of Right". In: BEISER, F. C. (Edit.). *The Cambridge Companion to Hegel*. Cambridge University Press, 1993. pp. 234-269.

WESTPHAL, M. "Hegel's radical idealism: *family and state*". In: PELCZYNSKI, Z. A. (Edit) *The State and Civil Society. Studies in Hegel's Political Philosophy*. Cambridge University Press, 1984. pp 77-92.

WILDT, A. *Autonomie und Anerkennug. Hegels Moralitätskritik im Lichte seiner Fichte-*

Rezeption. Stuttgart: Klett-Cotta, 1982.

WILLIAMS, R. R. *Hegel's Ethics of Recognition*. London/Los Angeles: University of California Press, 1997.

_____. *Recognition: Hegel and Fichte on the Other*. Albany: University of New York Press, 1992.

WOOD, A. W. *Hegel's Ethical Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.