

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

MARCEL SCHNEIDER DIETZOLD

**TEORIA DO RECONHECIMENTO. A PROPOSTA
HEGELIANA PARA UMA ÉTICA SOCIAL**

Florianópolis, SC
2012

MARCEL SCHNEIDER DIETZOLD

**TEORIA DO RECONHECIMENTO. A PROPOSTA
HEGELIANA PARA UMA ÉTICA SOCIAL**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina como requisito à obtenção do grau de Mestre em Filosofia, área de concentração em Ética e Filosofia Política.

Orientador: Prof. Dr. Alessandro Pinzani

Florianópolis, SC
2012

Catálogo na fonte pela Biblioteca Universitária
da
Universidade Federal de Santa Catarina

D566t Dietzold, Marcel Schneider
Teoria do Reconhecimento. A proposta hegeliana para uma
ética social [dissertação] / Marcel Schneider Dietzold ;
orientador, Alessandro Pinzani. - Florianópolis, SC, 2012.
120 p.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Santa
Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas. Programa de
Pós-Graduação em Filosofia Política.

Inclui referências

1. Filosofia. 2. Ética social. 3. Filosofia social. 4.
Indivíduo. 5. Comunidade. I. Pinzani, Alessandro. II.
Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de Pós-
Graduação em Filosofia. III. Título.

CDU 1

AGRADECIMENTOS

Aos meus pais, Marcos e Sibylla, que sempre me educaram sem nunca restringir minhas escolhas.

Ao meu irmão, André, pelo companheirismo e pelos debates.

À Bruna, pela pessoa que é, e pelo ânimo conferido as horas a fio em frente ao computador.

Ao meu orientador, Alessandro Pinzani, por ter sido um tutor a moda antiga, pela paciência e confiança.

Aos professores, Denílson Luis Werle e Milene Consenso Tonetto, pela qualificada orientação.

Aos companheiros, professores dessa jornada e ao Departamento do centro de Filosofia da UFSC.

RESUMO

O estudo pautado pela teoria do reconhecimento sobre a *Fenomenologia do Espírito* e a *Filosofia do Direito* de Hegel abre caminho para se estabelecer o âmbito de uma ética social a fim de ver reconciliados os âmbitos da liberdade individual e do ideal ético de comunidade. A proposta de extrair a Eticidade de um Estado social a partir da filosofia política de Hegel, passa por uma análise de cunho sociológico sobre os conceitos de Espírito e Eticidade considerados enquanto ferramentas teóricas adequadas para se abordar a questão da relação entre indivíduo e comunidade. Neste sentido, a pesquisa aborda os momentos através dos quais se estabelece a relação entre indivíduo e comunidade na Modernidade com a finalidade de evidenciar, como Hegel entende, o fato da individualidade ser considerada como indissociável da intersubjetividade.

Palavras-chave: ética social, teoria do reconhecimento, indivíduo, comunidade.

ABSTRACT

The present study follows the theory of recognition as exposed in Hegel's *Phenomenology of Spirit* and *Philosophy of Right* in order to establish a social ethics which might reconcile the scopes of individual freedom and the ethical ideal of community. The proposal to extract a kind of ethics for a Social State from Hegel's Philosophy passes through a sociological analysis of the concepts of Spirit and *Ethical life*, as well of the issue of the social shaping of individuality in Hegel. In this sense, the research seeks to highlight the meaning of the moments through which Hegel establishes the modern relation between individual and community in order to show how Hegel's theory contributes to the understanding of the fact that individuality is to be regarded as inseparable from intersubjectivity.

Keywords: social ethics, theory of recognition, individual, community.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	15
1 INTERSUBJETIVIDADE	19
1.1 TEORIA DO RECONHECIMENTO NA OBRA DO JOVEM HEGEL.....	19
1.1.1 Luta por reconhecimento, a leitura hegeliana promovida por Honneth.....	19
1.1.2 Intersubjetividade no jovem Hegel, a leitura hegeliana promovida por Habermas	26
1.2 A PERSPECTIVA SOCIOLÓGICA DO ESPÍRITO	35
1.2.1 O estatuto social do indivíduo: considerações de Pippin sobre a filosofia política hegeliana	35
1.2.2 O espírito como esfera social: considerações de Pinkard sobre a filosofia política hegeliana	44
2. FENOMENOLOGIA DO ESPÍRITO	51
2.1 FILOSOFIA DO ESPÍRITO	51
2.1.1 O mundo grego	56
2.1.2 O Império romano.....	61
2.2 TEORIA DO RECONHECIMENTO	64
2.2.1 Reconhecimento e dominação	64
2.2.2 Espírito: a perspectiva histórica das relações sociais	68
3 ETICIDADE	73
3.1 DIREITO E ETICIDADE	73
3.2 <i>AUFHEBUNG</i> POLÍTICA.....	80
3.3 RECONHECIMENTO, LIBERDADE E CULTURA	85
3.3.1 A Corporação.....	90
3.3.2 Estado racional	92
3.3.3 A proposta hegeliana para uma ética social.....	95
4 COMUNIDADE NA MODERNIDADE: UM OLHAR SOBRE A RELAÇÃO ENTRE SOCIEDADE CIVIL E ESTADO	99
4.1 TRADIÇÃO LIBERAL	99
4.1.2 Contratualismo	101
4.1.3 Individualismo liberal	106

4.1.4 Hegel um liberal?	108
4.2 ALLGEMEINHEIT	111
CONSIDERAÇÕES FINAIS	115
REFERÊNCIAS.....	117

INTRODUÇÃO

No campo da história das idéias, em se tratando da questão da formação do indivíduo, Hegel é considerado habilidoso em arquitetar a reconciliação entre a liberdade individual e o ideal ético de comunidade – um dos grandes desafios teóricos da filosofia política. A reconciliação hegeliana desses termos passa pelo estabelecimento do paradigma da intersubjetividade para situar socialmente o indivíduo. Sua teoria política, pautada por uma ética social, articula os termos da clássica aporia moderna entre interesse individual e coletivo, indivíduo e comunidade.¹ A presente pesquisa considera, em destaque, a *Fenomenologia do Espírito* e a *Filosofia do Direito* de Hegel como obras ainda pautadas por um intersubjetivismo forte. Esse ponto pode ser considerado controverso entre os comentadores hegelianos. A análise, nesse sentido, passará pela constatação de um contínuismo da teoria do reconhecimento social como fundamento tanto para a estruturação da *Fenomenologia do Espírito*, quanto da *Filosofia do Direito*. A formação do indivíduo em Hegel é abordada através de sua relação com a comunidade, analisaremos como essa relação passa pela articulação das dimensões liberal e republicana da liberdade.

No âmbito da *Fenomenologia* será realizada uma leitura valorizando o capítulo do Espírito como perspectiva apropriada para a compreensão do indivíduo através do conceito de intersubjetividade como princípio para a formação do indivíduo social, um “Eu que é Nós e um Nós que é um Eu.” A concepção de Espírito a ser assumida será aquela lançada por Pinkard, a saber, uma concepção social do Espírito, que possibilita uma análise sobre a qualidade da sociabilidade proporcionada do cruzamento das expectativas individuais em razão das oportunidades institucionais de se criar os vínculos que atendam as intenções individuais e efetivem a finalidade das instituições sociais. Para tanto, serão salientados as figuras paradigmáticas do Espírito na história destacadas por Hegel, que ressaltam, cada uma, uma importante faceta compositora para uma teoria política adequada ao sentido do Moderno Estado de Direito em todos seus desdobramentos.

Nesse sentido, entendemos que não se deve sobrecarregar as passagens nas quais Hegel trata do reconhecimento no capítulo da Consciência, nesses momentos, ao abordar as relações intersubjetivas Hegel ainda limita a situação a relação entre duas consciências tão

¹ Consiste no dilema levantado por Benjamin Constant em Da liberdade dos antigos comparada à dos modernos.

somente – esse é o caso da relação senhor-escravo. Contudo, a análise dessa figura faz-se importante como o desencadear da série de relações de reconhecimento que culminarão no reconhecimento social do indivíduo. Desse modo entendemos que na *Fenomenologia* a formação intersubjetiva da identidade, formação essa entendida dentro de um contexto social, pode ser melhor analisada através do capítulo do Espírito.

Quando introduzimos a categoria sujeito no ambiente do Espírito, de acordo com a compreensão que Pinkard faz desse conceito, ela pressupõe a intersubjetividade como seu fundamento último. Embora a intersubjetividade apareça como grande originalidade do projeto filosófico hegeliano, ela não é expressamente encontrado em seus textos, chegamos até pela configuração da teoria do reconhecimento hegeliana. Será demonstrado que a intersubjetividade não pode ser considerada apenas uma categoria secundária na Filosofia tardia de Hegel, haja vista que a comunidade ética pretendida pela filosofia política de Hegel se estrutura a partir de uma normatividade oriunda da série de relações de reconhecimento, na forma de uma atualização permanente sobre o reconhecimento de tudo aquilo que humaniza a sociedade - as marcas do Espírito de uma época.

Uma teoria política que destaca as questões em torno do reconhecimento social como parâmetro para a o processo de evolução moral das sociedades foca sua análise no sentido das relações intersubjetivas e institucionais. A presente pesquisa entende que comentadores na linha de Honneth, Habermas, Pippin e Pinkard promovem todos uma atualização do texto hegeliano. A releitura promovida por esses comentadores proporciona uma ótica para se abordar a filosofia política de Hegel focada em seus aspectos históricos e sociológicos. Ao revisarem a posição política de Hegel à luz do paradigma da intersubjetividade contribuem no sentido da compreensão dos termos de uma ética social. Para bem definir a posição teórica defendida por esses comentadores podemos colocar de um lado do debate Honneth e Habermas, e, do outro lado Pippin e Pinkard. A primeira dupla entende a atualização do texto hegeliano passa pelo abandono do conceito de Espírito, o que significa atentar, em especial, aos textos do jovem Hegel, onde acreditam encontrar uma teoria política hegeliana pautada, de fato, por um intersubjetivismo forte. A segunda dupla entende que a atualização da teoria hegeliana não exige a renúncia do conceito de Espírito, entende, inclusive, que esse conceito enriquece a compreensão sobre a relação indivíduo-comunidade, pois consiste na própria verificação histórica sobre a lógica através da qual se

estabelecem as relações intersubjetivas nas plataformas de ação fundamentais para a evolução da esfera social das comunidades até o ponto da esfera social da Modernidade. Neutralizar o fardo metafísico da Filosofia hegeliana significa deixar de lado sua Lógica e passar a situar as noções de Espírito e Eticidade como conceitos base para se promover uma compreensão ética da vida social desempenhada de acordo com o arranjo institucional de uma época determinada. Dessa forma, através dos comentários de Pippin e Pinkard, podemos perceber um continuísmo, no que tange um intersubjetivismo forte, entre as obras do jovem e do velho Hegel – o que pretendem é a leitura do velho Hegel pela via estabelecida, principalmente, por Habermas e Honneth, como sendo a marca do jovem Hegel.

Para Habermas e Honneth ao assumir a perspectiva do Espírito, Hegel promoveu a guinada de sua filosofia para o sentido de uma filosofia da consciência, marcada por um monologismo, a saber, consideram as relações intersubjetivas nas obras do Hegel maduro como desdobramentos de um ponto fixado de antemão: a Consciência/Espírito entendidos enquanto o *status quo* de uma época que engessaria a inovação institucional e seu reflexo sobre a intersubjetividade essencial para a formação de novas formas de relacionamento social. Por outro lado, Pippin e Pinkard, acreditam ser essa uma interpretação equivocada do conceito de Espírito, haja visto que entendem a noção de Espírito como ferramenta para uma abordagem teórica sobre o sentido das relações de reconhecimento social proporcionadas através da história das instituições ocidentais. Desse modo Hegel estaria seguindo, na *Fenomenologia do Espírito* e na *Filosofia do Direito*, sua intuição básica do reconhecimento de suas obras juvenis. O objetivo em tela não consiste em precisar qual seria a melhor solução hegeliana para situar o indivíduo socialmente, através do próprio debate vários pontos da teoria política hegeliana serão evidenciados e podem apontar ferramentas conceituais para enriquecer a visão sobre a situação política-social na atualidade.

A questão da formação social do indivíduo abordada a partir da perspectiva de um intersubjetivismo forte se desenvolve, na *Fenomenologia* e na *Filosofia do Direito*, respectivamente, através das noções de Espírito e Eticidade. No âmbito da *Filosofia do Direito* será conferida especial atenção ao conceito de Eticidade, entendida enquanto uma interpretação unitária da vida social. Enquanto conceito que abrange o Direito e a Moralidade de uma sociedade concreta, entendemos a Eticidade em paralelo ao conceito de Espírito; nesses termos serão traçadas uma série de analogias entre as figuras do Espírito

e os momentos da Eiticidade, para ao cabo dessa análise compreendermos como Hegel situa o indivíduo em sua relação à comunidade através das instituições sociais. Hegel edifica conceitualmente as esferas sociais da modernidade através da análise do Direito e da Eiticidade, conceitos que constituem os dois pontos focais de sua Filosofia do Espírito. Através dessa ótica serão abordados as noções hegelianas de cidadania, Estado, sociedade civil, sujeito, razão e liberdade, fornecendo uma inovadora compreensão sobre as relações sociais estruturantes do Estado de Direito.

A Eiticidade, como proposta de uma análise em movimento sobre o conteúdo ético das relações intersubjetivas situadas institucionalmente, será abordada, segundo a compreensão promovida por Pippin e Neuhouser como um conceito bifronte, constituída por uma faceta objetiva – a dimensão das instituições sociais – e outra faceta subjetiva – a atitude dos indivíduos diante das instituições. Uma tal análise sobre a estruturação das esferas da Eiticidade, os momentos da família sociedade civil e Estado, confere um ganho qualitativo para a teoria do reconhecimento hegeliana, proporciona uma abordagem motivacional e estrutural sobre as relações sociais. Habermas, por exemplo, ao se ater, exclusivamente, aos textos do jovem Hegel perde as conclusões que podem ser extraídas de uma teoria da Eiticidade. Podemos verificar através de uma leitura das figuras da *Filosofia do Direito* uma esfera de ação na qual o cidadão apreende o verdadeiro teor das suas relações sociais, em especial sua relação no âmbito do Estado.

A partir dessa estruturação conceitual da Eiticidade será promovida a análise da sociedade moderna em Hegel, compreendendo nela a relação indivíduo e comunidade, bem como a relação entre sociedade civil e Estado. No sentido de uma melhor compreensão sobre a constituição das Sociedades Modernas e suas instituições sociais, e como fomento para o debate contemporâneo no âmbito de uma teoria social sobre os aspectos republicano e liberal da liberdade, será realizada uma análise em paralelo da *Fenomenologia do Espírito*, sobretudo o capítulo do Espírito, com a *Filosofia do Direito*. Com essas referências sucederá a pesquisa situando os conceitos de Espírito, Eiticidade e Reconhecimento como o núcleo referencial da teoria político-social de Hegel. Nesse sentido, a pesquisa segue pautada pela convicção de que Hegel não abandona a perspectiva de um intersubjetivismo forte em sua Filosofia tardia.

1 INTERSUBJETIVIDADE

1.1 TEORIA DO RECONHECIMENTO NA OBRA DO JOVEM HEGEL

1.1.1 Luta por reconhecimento, a leitura hegeliana promovida por Honneth

Uma teoria do reconhecimento parte do pressuposto que a rede de relações intersubjetivas se constitui como a via para construção da identidade individual e como fonte normativa para a estruturação da esfera social. Desse modo, as condições para o reconhecimento social podem ser consideradas reflexo do grau de efetivação da justiça nas comunidades. Honneth e Habermas, enquanto leitores do jovem Hegel – o Hegel do período de Jena - situam suas teorias dentro do escopo de uma filosofia do reconhecimento e do paradigma da intersubjetividade.

Honneth pode ser situado dentro do rol de pensadores que acreditam que a atualização do texto hegeliano para o debate contemporâneo passa pela desontologização de sua teoria. Desontologizar o texto hegeliano significa, principalmente, deixar de lado os aspectos da Lógica de Hegel. Ao lado de Honneth, dentro desse rol de pensadores, podemos situar também Habermas, Pinkard e Pippin. Contudo, um olhar mais agudo suscita uma segunda distinção dentro desse rol de comentadores do texto hegeliano. Honneth, ao lado de Habermas, acreditam que essa atualização passa também por um abandono da perspectiva do Espírito adotada por Hegel com maior intensidade em sua filosofia tardia. A guinada para uma Filosofia do Espírito representa para esses comentadores a adesão hegeliana a uma Filosofia da Consciência e o conseqüente abandono do paradigma da intersubjetividade como base para uma teoria política. Esse direcionamento para uma Filosofia da Consciência representaria, grosso modo, a renúncia hegeliana a um intersubjetivismo forte, entendido enquanto o impulso ético originário para a constituição da identidade individual e coletiva, e o enfraquecimento do sentido da teoria do reconhecimento, pautada pelo processo de luta por reconhecimento, como base para uma teoria social e política.

A proposta teórica de Honneth passa pela atualização do conceito de *luta por reconhecimento*, de modo a ser situado completamente fora do ambiente metafísico do Espírito, pois denuncia que em sua maturidade Hegel altera o teor com que estabelece a intersubjetividade e o conceito de Espírito em sua teoria social e política. Honneth indica

que Hegel, em sua filosofia tardia, tende a conceituar um Espírito conciliador, enfraquecendo o significado crítico da luta por reconhecimento como parâmetro para a evolução ética das sociedades.

Só nos anos que passou em Jena como jovem docente de filosofia ele elaborou um meio teórico para vencer essa tarefa, cujo princípio interno aponta para além do horizonte institucional de seu presente e se porta criticamente em relação à forma estabelecida de dominação política. Hegel defende naquela época a convicção que resulta de uma luta dos sujeitos pelo reconhecimento recíproco de sua identidade de uma pressão intra-social para o estabelecimento prático e político de instituições garantidoras de liberdade; trata-se da pretensão dos indivíduos ao reconhecimento intersubjetivo de sua identidade, inerente à vida social desde o começo na qualidade de uma tensão moral que volta a impelir para além da respectiva medida institucionalizada de progresso social e, desse modo, conduz pouco a pouco a um estado de liberdade comunicativamente vivida, pelo caminho negativo de um conflito a se repetir de maneira gradativa (HONNETH, 2003, p.30).

A teoria de Honneth enfatiza a relação entre o desenvolvimento da identidade pessoal, ou da subjetividade, ou ainda da formação do indivíduo em razão da evolução moral das sociedades. A filosofia social e política de Honneth visa encarar o debate em torno de questões tais como a efetivação da cidadania, dos direitos humanos, da justiça e do desrespeito social a partir de uma teoria do reconhecimento resgatada dos textos do jovem Hegel. Do jovem Hegel Honneth resgata as nuances intersubjetivas que estabelecem a luta por reconhecimento como conflitos sociais que renovam os fundamentos éticos sobre a relação entre o desenvolvimento da identidade individual e coletiva.

Hegel não quer apenas expor como as estruturas sociais do reconhecimento são destruídas por atos de exteriorização negativa da liberdade: ele quer, além disso, mostrar que só por tais atos de destruição são criadas as relações de reconhecimento eticamente mais maduras, sob cujo pressuposto se pode desenvolver então uma “comunidade de cidadãos” livre efetiva (HONNETH, 2003, p.57).

Quando Honneth aborda a questão da normatividade das lutas por reconhecimento social ele não o faz pela via tradicional da filosofia política moderna que segue a esteira de Hobbes, pois a normatividade do reconhecimento social não está mais concebido no sentido da garantia da autoconservação individual e da distribuição social do poder, mas antes pelo reconhecimento como elemento fomentador do processo intersubjetivo de elaboração dos parâmetros éticos de uma normatividade social para o desenvolvimento da identidade individual em relação a uma comunidade de interesses.

Hegel abandonou a meio caminho seu propósito original de reconstruir filosoficamente a construção de uma coletividade ética como uma seqüência de etapas de uma luta por reconhecimento; ainda antes que a ideia, resultante da reinterpretação da doutrina hobbesiana do estado de natureza nos termos da teoria da intersubjetividade, fosse desenvolvida em seus contornos, ele a sacrificou ao objetivo de erigir um sistema próprio à filosofia da consciência, deixando-a para trás, incompleta. Mas o fato da primeira teoria do reconhecimento de Hegel ter permanecido um fragmento constitui somente o menor obstáculo que se coloca no caminho da tentativa de atualizar hoje seu conteúdo sistemático; de peso incomparavelmente maior são antes as dificuldades que resultam do fato de sua linha de raciocínio central estar presa as premissas metafísicas que já não podem, sem mais, compatibilizar com as condições Teóricas do pensamento atual (HONNETH, 2003, p.117).

Nesse aspecto, o enfoque pautado por um intersubjetivismo forte na filosofia juvenil de Hegel, sobre as sucessivas lutas por reconhecimento se desdobrando no sentido de um desenvolvimento intersubjetivo das identidades individuais, desencadeia uma análise sobre a capacidade das novas situações sociais alcançadas através das sucessivas lutas, desempenhada em diversas esferas de reconhecimento social, em promover a evolução ética das sociedades. Essa modalidade conflituosa de relação ética está, portanto, carregada de potencial social emancipatório, pois os sucessivos graus em que são desempenhadas as lutas por reconhecimento vão estabelecendo, gradativamente, níveis de reconhecimento social, cada vez mais, integradores. O Hegel resgatado por Honneth é aquele que, através de um intersubjetivismo forte, refuta

os princípios atomísticos da filosofia social moderna marcadamente contratualista, pois ressalta que as modalidades de reconhecimento intersubjetivo são elementares ao processo de socialização humano e preexistem qualquer forma estruturada de organização social e política. Honneth resgata, em *Luta por Reconhecimento*, justamente, a categoria do conflito elaborada pelo jovem Hegel como ferramenta essencial para compreender a evolução moral das sociedades, evolução entendida como parâmetro para se avaliar esse incremento da capacidade da atividade desempenhada na esfera social das comunidades em identificar e mediar as relações que compõe uma totalidade de interesses. A gestão dos interesses sociais e a disponibilidade de condições para a evolução ética das identidades individual e coletiva se constituem, dentro do âmbito de uma teoria do reconhecimento, entre os termos do conflito e da reconciliação.

O conflito representa uma espécie de comunitarização social, que força os sujeitos a se reconhecerem mutuamente no respectivo outro, de modo que por fim sua consciência individual da totalidade acaba se cruzando com a de todos os outros, formando uma consciência universal (HONNETH, 2003, p.64).

O ponto a ser desenvolvido pela gramática dos conflitos sociais proposta por Honneth consiste na análise prática da via pela qual a sociedade se desenvolve moralmente. Ele se pergunta quais as modalidades de reconhecimento merecem, de fato, ser institucionalizadas para que se efetive tal evolução? Quais os fatores e condições que direcionam em determinado sentido o desenvolvimento de uma comunidade? Honneth acredita ter encontrado uma resposta para essas pergunta nos textos juvenis de Hegel. Uma relação de reconhecimento conflituosa, no sentido de uma expectativa de reconhecimento de intenções intersubjetivas ainda não atendidas socialmente, quando pacificada, implica na atualização do quadro das modalidades de reconhecimento institucionalizadas e da respectiva atitude cívica fomentada mediante a motivação para agir fomentada pelo posicionamento dos indivíduos em relação a essas instituições. O conflito aparece, dessa forma, como uma categoria ética constitutiva do reconhecimento social entre os indivíduos. Contudo, Honneth alerta que a guinada para uma filosofia do Espírito fez com que Hegel engessasse a possibilidade de evolução moral das sociedades, como se estivesse estabelecendo a perspectiva do Espírito como um quadro institucional

fixo, em relação ao qual a formação intersubjetiva dos indivíduos passaria a se adequar.

Segundo Honneth, quando Hegel parte em direção a uma Filosofia da Consciência ele diminui a intensidade da influência exercida pelas formas de interação social entre indivíduos sobre a formação ético-política de uma comunidade e, como consequência, sobre a própria formação da identidade individual. Desse modo Hegel passa a estabelecer a sua teoria social em termos das etapas que a consciência individual precisa percorrer para o estabelecimento racional de sua identidade de acordo com um padrão pré-estabelecido de interação social. Para Honneth essa virada promovida por Hegel em sua teoria política tardia significa em não conceber mais as relações de reconhecimento entre indivíduos como constitutivas de sua própria identidade no sentido forte, ou ainda emancipatório, da intersubjetividade; outro sim, significa em considerar as próprias operações de reconhecimento social como *médium*, ou como uma plataforma universal de ação, que possibilita tão somente a adequação do indivíduo dentro dos limites de um quadro institucional estabelecido. De acordo com esse entendimento, a filosofia política deixa de abarcar o dinamismo social entendido enquanto a história da evolução moral das sociedades.

Hegel, segundo Honneth, parece se dar por satisfeito com o desenvolvimento histórico do momento do Espírito refletido no Estado de Direito, passando, desse modo, a considerar a realidade social e toda sua estrutura intersubjetiva de relacionamento recíproco não mais como o foco de sua pesquisa, mas como um instrumento auxiliar para inaugura o movimento do Espírito de uma época não mais na diretriz do desenvolvimento ético das relações sociais, mas no o caminho de retorno a si mesmo através de seu próprio médium. A noção de Espírito passaria a significar a autoreflexão de uma comunidade sobre as possibilidades de pacificação de suas contradições internas, deixando de apontar para a evolução no sentido de novas formas de se articular as expectativas de reconhecimento social (HONNETH, 2003, p.106).

No momento em que Hegel, porém, coloca na base de sua filosofia política uma teoria da consciência... visto que agora o domínio objetual de sua análise reconstrutiva já não se compõe mais de formas de interação social, de relações éticas, mas consiste antes em etapas de automediação da consciência individual, a relação de comunicação entre os sujeitos já não pode mais

ser concebida como algo anterior aos indivíduos (HONNETH, 2003, p.65).

Hegel passa a considerar o Espírito, de acordo com um processo de auto-reflexão sobre si mesmo, o verdadeiro sujeito da história. Todo processo intersubjetivo sugerido por Hegel passaria a representar, na realidade, o processo de desdobramento do próprio Espírito entendido enquanto uma verdade institucinalizada em seu desenvolvimento monológico. Nesses termos Honneth anuncia a renúncia hegeliana a um intersubjetivismo forte, privilegiando uma plataforma de ação social de constituição prévia ao próprio posicionamento social dos indivíduos. Honneth considera que durante o desenvolvimento de sua Filosofia do Espírito Hegel passa a sobrepor a estrutura de uma filosofia da Consciência sobre a base da teoria do reconhecimento, concebendo, dessa forma, uma estrutura social mais engessada do que pretendia o jovem Hegel. Essa guinada da filosofia hegeliana compromete sua compreensão sobre a evolução ética das comunidades.

Conceber a esfera ética do Estado como uma relação intersubjetiva na qual os membros da sociedade podem saber-se reconciliados uns com os outros justamente sob a medida de um reconhecimento recíproco de sua unicidade – o respeito de cada pessoa pela particularidade bibliográfica de todo outro formaria de certo modo o fermento habitual dos costumes coletivos de uma sociedade. Mas é precisamente um semelhante conceito de eticidade que Hegel já não pode mais pensar agora; esse conceito escapa fundamentalmente à sua exposição porque ele concebe a organização da esfera ética conforme o modelo de uma auto-exteriorização do Espírito (HONNETH, 2003, p.108).

Dentro do plano da *Filosofia do Direito*, de acordo com a concepção de Honneth, um paradigma intersubjetivo conciliatório conduz o itinerário do desenvolvimento da vontade subjetiva até o ponto em que essa se percebe reconhecida socialmente nas instituições – uma modalidade de reconhecimento marcadamente vertical no sentido de uma educação à dominação, ou seja, como o movimento individual de adequação às condições proporcionadas pelo *status quo* vigente. Esse reconhecimento se efetiva porque ambos, indivíduos e instituições modernas, seriam, segundo Honneth, produtos do Espírito de uma época marcadamente conciliatória. A máxima hegeliana do Direito como Ideia

passaria a ser entendido como ideia (HEGEL, 2003, p. 29) da liberdade se realizando processualmente em etapas que se articulam entre si de acordo com um processo de adequação às instituições do moderno Estado de Direito. “As categorias com que ele opera referem-se somente às relações dos membros da sociedade com a instância superior do Estado, e não às suas relações interativas.” (HONNETH, 2003, p.108).

Segundo Honneth, ao passo que a leitura dos textos do jovem Hegel preconizam uma esfera social propícia ao autoreconhecimento das potencialidades e capacidades individuais como etapas para uma progressiva socialização da individualidade, processo esse que engendra soluções institucionais para lidar com os conflitos éticos que se estabelecem na interação das individualidades; na *Filosofia do Direito* ele entende que Hegel não pretende mais estabelecer a esfera social como uma estrutura intersubjetiva, mas como a descrição das sucessivas etapas de formação da consciência individualizada para o reconhecimento de um padrão previamente institucionalizado. As relações de reconhecimento constitutivas da identidade individual estariam de certa forma sendo pré-determinadas por um quadro institucional que perdeu seu lastro intersubjetivo, ou seja, as instituições não se conformam mais de acordo com as atividades de reconhecimento estabelecidas entre os membros de uma comunidade. Hegel teria, desse modo, abandonado o ambiente dialógico-intersubjetivo como elemento constitutivo da própria identificação política- social entre indivíduo e comunidade. Honneth indica que, em detrimento de uma ética social como baliza para avaliar a evolução das sociedades, a Filosofia do Espírito, entendida enquanto uma Filosofia da Consciência, se mostra como o itinerário das experiências que a consciência individual, necessariamente, precisa experimentar para desempenhar legitimamente sua cidadania dentro da plataforma jurídica do Estado de Direito.

Nada expressa com mais evidência quanto Hegel expurgou nesse meio tempo a esfera da eticidade de toda a intersubjetividade do que a parte de sua análise em que ele se ocupa com o papel do cidadão eticamente formado. Assim que a coletividade política se estabelece por meio da relação jurídica, a pessoa assume duas funções, para as quais se já encontra aqui o par conceitual de *bourgeois* e *citoyen*: na primeira função, o indivíduo tem o singular como fim, ou seja, persegue seus interesses privados no quadro das relações de troca juridicamente regulado; na

segunda, ao contrário, ele tem o universal como tal por fim... Mas, enquanto o *status* do sujeito que é apto para a relação contratual e que age racionalmente com respeito a fins, precisamente o *status* do *bourgeois*, foi derivado por Hegel diretamente da relação intersubjetiva do reconhecimento jurídico, para ele o *status* do cidadão se determina agora somente na relação com o universal superior do Estado (HONNETH, 2003, p. 111).

Podemos considerar a visão que Honneth tem da eticidade esquadrihada por Hegel na Filosofia do Direito como não sendo aquela que confere uma interpretação unitária da vida social. Quando defendemos que a relação do indivíduo com o Estado não se configura tão somente como um relação verticalizada de reconhecimento pela via da dominação entendemos que o reconhecimento intersubjetivo horizontal não é deixado de lado quando esse passa a agir em relação aos fins universais do Estado. Desde que não se conceba a sociedade civil e o Estado como esferas contrapostas, operadas por lógicas que não se misturam, podemos entender o Estado moderno não mais como uma instituição impessoal estabelecidas pela via exclusiva da dominação, mas como unidade continuamente transformada pelas relações horizontais entre cidadãos. Nesse sentido prossegue uma leitura da *Filosofia do Direito* pautada por uma teoria do reconhecimento que não engessa o desenvolvimento ético das identidades individual e coletiva.

1.1.2 Intersubjetividade no jovem Hegel, a leitura hegeliana promovida por Habermas

Habermas aponta para um potencial emancipatório da realidade social que precisa ser recuperado. Na esfera da sociedade civil se inicia o processo de emancipação humana das condições que impedem o pleno desenvolvimento da humanidade, e das forças que exercem violência sobre o indivíduo.

Assim como Honneth, Habermas também se revela um leitor atento aos textos do jovem Hegel, acredita encontrar ali as bases intersubjetivas para se elaborar uma teoria do reconhecimento crítico normativa sobre a evolução das relações na esfera social das comunidades. Esse viés de leitura do texto hegeliano acentua o potencial emancipatório de uma teoria social pautada na categoria lógica da luta social, como modalidade de interação explicativa sobre a evolução

moral das sociedades. Tanto Honneth quanto Habermas atestam que Hegel abandona essa perspectiva do reconhecimento social quando ele reveste de importância em seus escritos tardios a noção de Espírito. Afim de atualizar a filosofia política hegeliana, Habermas promove a desontologização de sua teoria retirando-lhe o âmbito de análise do Espírito.

A metafísica ontológica clássica foi substituída por uma racionalidade procedimental pós-metafísica moderna. No lugar de conceitos de substância aparecem conceitos de funções. Habermas rejeita os grandes gestos da filosofia profética... Ele prega, no entanto, algo parecido a uma teologia pós-religiosa que, reconhece as três grandes religiões mundiais, mas enfatiza principalmente a tradição europeia da personalidade e da individualidade. Nela, o sagrado é verbalizado. A filosofia é, para ele, em última instância, a guardiã da racionalidade (REESSE, 2009, p. 134).

A releitura dos textos do jovem Hegel pautada pelo conceito de luta por reconhecimento consiste em situar a questão do processo de formação da identidade individual dentro de uma perspectiva social mais ampla. Segundo Habermas, Hegel olha com desconfiança para a concepção da filosofia moral kantiana que atribui à constituição da identidade o *status* de uma reflexão solitária do indivíduo. Hegel, por seu turno, percebe a identidade como fruto de um processo que se desenvolve num contexto de interação balizado por condições intersubjetivas para a realização da própria individualidade.

Como Kenneth Baynes (BAYNES, 2002) aponta podemos traçar uma linha de similariedade entre o que Hegel considera como sendo os aspectos subjetivo e objetivo (HEGEL, 2003, p. 258) da liberdade e aquilo que Habermas classifica como a autonomia privada e pública dos cidadãos. A faceta objetiva da liberdade significa que a questão em torno da efetivação da liberdade possui além de um *status* normativo, também um *status* social. A liberdade objetiva corresponde a essa perspectiva amplificada na qual Hegel situa o indivíduo, entendido sempre através de sua relação como membro em diversas esferas de interação social e política.

Para Habermas esse processo de formação social deve ser entendido através da matriz da ação comunicativa. Com a emancipação desse potencial comunicativo são desenvolvidos de forma recíproca a

sociedade, a cultura e a personalidade – sociedade e indivíduo se constituem reciprocamente mediante a manutenção das condições do espaço livres para a discussão sobre questões que ainda não se encontram pacificadas em uma comunidade. Nesse aspecto a ideia de luta por reconhecimento característica do jovem Hegel está carregada de uma carga explosiva para impulsionar o debate sobre a justificação de (novas) práticas sociais ou pretensões intersubjetivamente compartilhadas. A interação social entre indivíduos é considerada enquanto mecanismo de produção das normas sociais e tradições culturais. Uma vez aceito que apenas a atividade interativa entre indivíduos é capaz de manter viva a cultura e as instituições sociais, temos que ambas são constituídas de modo intersubjetivo, e estão em consonância com uma concepção descentrada ou interrelacional da identidade individual em relação à identidade coletiva.

A esfera social de uma comunidade pode ser entendida como aquilo que Hegel em sua juventude definiu como sendo o processo de formação do espírito de um povo. Num primeiro dos momentos dos textos hegelianos a noção de Espírito ainda se configurava, segundo Habermas, como essa plataforma intersubjetiva que permitiu a Hegel perceber a formação da identidade individual de acordo com o reconhecimento da alteridade inerente ao processo de interação social. Nesse ponto, anterior ao diagnóstico habermasiano sobre a guinada dos textos hegelianos para uma Filosofia da Consciência, o Espírito de um povo representa justamente essa dimensão dialógica que entrelaça identidade e intersubjetividade.

O espírito não é, então o fundamento que subjaz à subjetividade do si mesmo na autoconsciência, mas o meio em que o Eu comunica com o outro Eu e a partir do qual, como de uma mediação absoluta, se constituem ambos reciprocamente como sujeitos (HABERMAS, 2003, p.15).

Habermas procede a leitura do jovem Hegel com vistas à intersubjetividade como paradigma conceitual para se compreender o indivíduo, a liberdade e o direito na modernidade. Quando coloca na base de seu sistema a intuição hegeliana do caráter constitutivo das relações recíprocas de reconhecimento, no que tange a construção da personalidade e da sociedade, podemos considerar que Habermas se aproxima mais de uma visão republicana do que daquela liberal neste ponto de sua teoria. Enquanto que para o liberalismo o processo democrático teria a função de programar o Estado para que atenda ao

interesse da sociedade, para o republicanismo temos que o processo democrático é em si elemento constitutivo da identidade individual e coletiva – no sentido de uma socialização. Ao passo que para os liberais o Estado e a socialização dos indivíduos estão situados no reino dos meios, entendidos enquanto instrumentos para a obtenção de fins outros que a qualidade das relações sociais, para os republicanos a esfera do Estado e a sociabilidade são considerados em termos de finalidade. De acordo com a linha republicana sugerida por Habermas o próprio processo de reconhecimento entre indivíduos se constitui como elemento essencial à identidade individual, essa via da interação social também consiste, considerada em seus sucessíveis níveis, no próprio processo social de significação sobre as instituições, costumes e leis de uma comunidade. Temos, nesse ponto, o lastro intersubjetivo da democracia e, na base dessa estrutura social está situada a sugerida vinculação entre subjetividade e alteridade.

O espírito, que conhecemos na linguagem de cada dia como espírito de um povo, de uma época, de uma equipa, está sempre por cima da subjetividade da autoconsciência solitária. O eu como identidade do universal e do particular só se pode conceber a partir da unidade de um espírito que integra a unidade do eu com um outro... espírito é a comunicação dos particulares no meio de uma universalidade, que se comporta como a gramática de uma língua em relação aos falantes, ou como um sistema de normas vigentes relativamente aos indivíduos agentes, e que não salienta o momento da universalidade perante a individualidade, mas garante a sua conexão particular (HABERMAS, 2003, p.16).

Dentro dessa temática de uma filosofia política do reconhecimento Habermas ressalta o papel emancipatório da modalidade de interação discursiva na constituição da identidade individual e na transformação da esfera social. Habermas intui seu posicionamento republicano a partir das obras do jovem Hegel, momento em que, segundo ele, a temática do Espírito ainda não foi sobrevalorizada por Hegel. Neste período da teoria hegeliana detectamos a organicidade política como aspecto determinante da relação ética entre indivíduo e comunidade.

A identidade individual é formada de acordo com o contexto ético da luta por reconhecimento, entendida enquanto as motivações

para a interação a partir das quais são edificadas a individualidade e as condições da esfera de interação na qual ela está situada. Isto se revela, segundo Habermas, “na própria dialética ética, que se desenvolve sob o título de *Luta por reconhecimento*. Tal dialética reconstrói a opressão e o restabelecimento da situação dialógica como uma relação ética.” (HABERMAS, 2003, p.18). Desse modo a ideia chave para se compreender a formação do indivíduo deve ser socialização, a noção de indivíduo entendida tal qual o resultado de um processo de interação social.

A dialética da autoconsciência de Hegel ultrapassa a relação da reflexão solitária, em prol da relação complementar dos indivíduos que se conhecem. A experiência da autoconsciência já não figura como originária. Para Hegel, resulta antes da experiência da interação, em que eu aprendo a ver-me com os olhos do outro sujeito. A consciência de mim deriva de um entrelaçamento de perspectivas. Só com base no reconhecimento recíproco se forma a autoconsciência (HABERMAS, 2003, p.15).

À identidade é conferido sentido na medida em que ela se situa num contexto de interação social, o isolamento, ou a ausência das relações de reconhecimento, significam a abstração da identidade. As relações de reconhecimento conferem uma carga de concretude à individualidade, de modo que através das relações sociais o indivíduo interage nos âmbitos da cultura, dos valores, dos costumes e das instituições. Se relacionar socialmente significa reconhecer-se como membro de uma totalidade, reconhecer-se na totalidade significa também entender que ela é estabelecida pela via da interação. A lógica pela qual se estabelece a unidade em uma comunidade de interesses, é tal que ela mesma se constitui como um processo de formação intersubjetivo, não como algo acabado e inalterável.²

A abordagem sobre a relação entre indivíduo e comunidade promovida pela temática do reconhecimento, desenvolvida pelo jovem Hegel, começa a perder seu potencial emancipatório, segundo Habermas, quando Hegel encerra o Espírito de acordo com o paradigma da auto-reflexão. Esse é o ponto central do diagnóstico de Habermas e Honneth sobre a mudança fundamental da filosofia política hegeliana: o

² Essa abertura é uma das marcas da modernidade entendida enquanto um projeto inacabado

abandono de sua intuição originária sobre a evolução ética das sociedades em razão do processo intersubjetivo de luta por reconhecimento da legitimidade das pretensões de indivíduos ou grupos sociais. Em detrimento desse modelo teórico pautado pela interação social, Hegel teria, em sua filosofia tardia, abandonado o potencial emancipatório de uma luta por reconhecimento e recorrido ao denominador comum da conciliação como elemento central para se avaliar o processo de formação do indivíduo em relação a um ideal ético pretendido por uma comunidade. Nesse sentido temos estabelecido o monologismo entendido em contraposição ao pressuposto de um intersubjetivismo forte como base para a constituição interativa da identidade individual em relação à esfera social. O Espírito, dessa forma entendido enquanto uma forma de *status quo*, estaria estabelecido como base pré-fixada para uma adequada formal do indivíduo situado dentro de uma realidade de “opressão de uma situação de dialogo”. Restaria , portanto, abafado o potencial emancipatório de “uma luta pelo reconhecimento que resulte no restabelecimento da relação ética.” (HABERMAS, 2003, p.37). A *Fenomenologia do Espírito* e a *Filosofia do Direito* estariam situadas dentro de um sistema em que Hegel já compreende a Filosofia do Espírito pela via monológica da Consciência. O monologismo aparece como essa categoria lógica para indicar a auto-reflexão abstrata do sujeito, ou seja, como uma atividade privada e desconectada. Nesse ponto a noção de espírito estaria despojada de seu conteúdo social , entendido como essa esfera de interação.

A unidade do espírito absoluto consigo mesmo e com uma natureza, da qual se distingue, no entanto, como seu outro, não pode, ao fim e ao cabo, pensar-se segundo o modelo da intersubjetividade dos sujeitos que atuam e falam, modelo onde Hegel obteve o conceito do Eu como identidade do universal e do particular... Hegel pensa, pois, o movimento do espírito absoluto segundo o modelo da auto-reflexão, mas de tal modo que, nesta auto-reflexão, se insere a dialética da relação ética, da qual promana a identidade do universal e do particular: o espírito é a eticidade absoluta (HABERMAS, 2003, p.37).

Habermas e Honneth, considerados enquanto herdeiros da Teoria Crítica, seguem, de certa forma, uma intuição marxista. Concentram, dessa forma, sua atenção sobre os textos juvenis de Hegel onde a comunidade é entendida como resultado de um processo constante de

luta por reconhecimento. Consideram que em seus textos tardios Hegel considera o Espírito, entendido como o momento da comunidade, também como resultado de um processo de reconhecimento social, todavia, nesse segundo momento, consideram que Hegel amplia o escopo da noção de Espírito, esse passa a ser considerado o pressuposto, o processo e o resultado. De toda forma, essa noção ainda tem um marco intersubjetivo, contudo não é um marco ético porque a comunidade não é mais considerada enquanto resultado da livre disposição das práticas sociais do livre confirmação da individualidade pela via da socialização dos interesses e pretensões intersubjetivamente confirmadas.

Diante das considerações que em sua Filosofia do Espírito Hegel abandona a intuição originária de uma luta por reconhecimento como expressão de um intersubjetivismo forte sobre o qual se estrutura um quadro atualizado da filosofia política hegeliana se posiciona a presente pesquisa com a intenção de corroborar com uma leitura da *Filosofia do Direito* e da *Fenomenologia do Espírito* como obras que se desenvolvem na esteira da intuição intersubjetiva originária de uma teoria reconhecimento. Tomemos, por hora, em particular a análise do conteúdo da nota do Parágrafo 29 que consideramos explicativo neste sentido.

A definição kantiana geralmente admitida (Kant, *Doutrina do Direito*), em que o elemento essencial é ““ a limitação da minha liberdade (ou do meu livre-arbítrio) para que ela possa estar de acordo com o livre-arbítrio de cada um segundo uma lei geral ““, apenas constitui uma determinação negativa (a de limitação). Por outro lado, o positivo que há nela, a lei da razão universal ou como tal considerada, o acordo da vontade particular de cada um com a de outro, leva à bem conhecida identidade formal e ao princípio da contradição. A citada definição contém a ideia muito divulgada desde Rousseau de que a base primitiva e substancial deve estar não na vontade como existente e racional em si e para si, não no espírito como espírito verdadeiro, mas na vontade como indivíduo particular, como vontade do indivíduo no livre-arbítrio que lhe é próprio (HEGEL, 2003, p.29).

O caminho que percorre a vontade até ser reconhecida consiste no processo social de formação das identidades individual e coletiva que

confere o conteúdo ético às instituições. Essa vontade em questão só pode ser considerada como sendo a vontade do indivíduo particular situada nas esferas de interação social. A realização da vontade só ocorre mediante o reconhecimento recíproco das demais vontades que atuam na esfera social sobre a compatibilidade de suas expectativas de reconhecimento legitimadas nas instituições sociais. A propriedade, por exemplo, é estabelecida porque tem o respaldo da vontade geral, que é a vontade de cada indivíduo pautada pelo interesse comum; caso os demais não reconheçam e respeitem algo como meu pouco vale minha intenção de propriedade considerada em isolado.

As teorias do reconhecimento pautadas pelos textos do jovem Hegel situam o indivíduo em relação ao processo de formação cívica mediante a interação social. Atestam que em sua posterior filosofia Hegel enfraquece o significado da atividade nas esferas de interação cívica, renunciando, dessa forma, ao marco ético intersubjetivo de sua teoria social. Contudo, a presente pesquisa indica para o fato que, a noção de Espírito da *Fenomenologia* e o conceito Eiticidade da *Filosofia do Direito*, seguem na esteira de uma teoria da intersubjetividade e que sua adequada compreensão importa num ganho teórico para se analisar a relação indivíduo-comunidade à luz do debate contemporâneo. Desse modo, a vertente teórica que compreende Honneth, Habermas, Pippin e Pinkard dentro de um só grupo de comentadores sociológicos do texto hegeliano, se revela como uma adequada proposta de atualização da teoria hegeliana a fim de enriquecer o debate atual sobre a relação do indivíduo com as instituições sociais.

De acordo com essa leitura, quanto a constatação de um monologismo na filosofia tardia hegeliana, este resultaria em desdobramentos teóricos mais interessantes caso direcionado para as teorias contratualistas, no sentido de abarcar o monologismo da intenção das próprias vontades contratantes do pacto social. O monologismo, neste caso, passa a ser entendido como o direcionamento egoísta da ação, onde o direito se constitui como um instrumento de limitação recíproca, como que revestindo de legitimidade um acordo entre desconfiados. Esse debate, que será aprofundado no momento oportuno, serve de fundamento para a teoria política hegeliana sobre o seu posicionamento em relação às teorias liberal e republicana sobre o Estado de Direito.

Outro aspecto problemático na estruturação de uma teoria do reconhecimento, que consiste na determinação das formas de reconhecimento que precisam ser institucionalizadas a fim de garantir uma sociedade que concilie a liberdade individual e o ideal ético da

comunidade, pode ser melhor conduzido através da incorporação teórica da perspectiva social do Espírito. Dois pontos se apresentam como problemáticos para a efetivação da justiça na esfera social: 1) a capacidade de uma teoria do reconhecimento captar a totalidade das deficiências normativas de um modelo capitalista de organização social em que o reconhecimento ocorre de modo deficiente; e 2) a necessidade de se dispor de ferramentas seguras que indiquem quais modalidades de reconhecimento devem ser institucionalizadas. Esse segundo ponto parece coincidir com a dificuldade que se depara a teoria do reconhecimento de Honneth: como diferenciar os casos em que as expectativas de reconhecimento são justificadas e em quais elas não se justificam? Quais conflitos possuem valor moral? Para Hegel parecem ser aqueles compositores da eticidade moderna. Os conceitos de Espírito e a Eticidade, desvalorizados por Honneth e Habermas, podem enriquecer o debate sobre os fundamentos para a constituição de uma ordem social justa. Os momentos emblemáticos do Espírito destacados por Hegel indicam uma perspectiva histórica que nos permite analisar o desenvolvimento das relações de reconhecimento social dentro das comunidades, já a Eticidade proporciona um olhar detalhado das diversas esferas de ação que compõem a estrutura de um Estado de Direito. Essa análise sobre o desenvolvimento da esfera social promovida por Hegel, culminando na esfera social moderna, incita uma série de lições sobre a evolução ética da relação indivíduo-comunidade.

A abordagem promovida por comentaristas tais como Pinkard e Pippin sobre a teoria social e política hegeliana segue a diretriz apontada por Habermas e Honneth, estão todos empenhados no sentido de diminuir o peso metafísico da filosofia de Hegel, dessa forma atualizam as intuições hegelianas para o debate contemporâneo. Podemos considerar que todos olham para os textos hegelianos através de uma ótica sociológica, contudo, Pinkard e Pippin, apontam para uma possível perspectiva sociológica, inclusive, sobre a noção de Espírito estabelecida nas obras tardias de Hegel.

A partir da leitura de Pinkard e Pippin encontramos um precedente para uma abordagem sobre a noção de Espírito em Hegel considerada como uma ferramenta de análise histórica sobre a interação no âmbito da esfera social. Uma análise sobre o sentido das relações de reconhecimento entre indivíduos através das instituições sociais evidencia a questão da qualidade da sociabilidade de uma comunidade. Uma análise sobre o nível de sociabilidade pode ser entendida como uma aferição teórica sobre o grau de realização dos indivíduos no que diz respeito ao reconhecimento de suas pretensões estimuladas

socialmente. Determinar o grau de sociabilidade de uma comunidade significa proceder um estudo pela via de uma teoria intersubjetiva do reconhecimento sobre as condições institucionais para a efetivação de uma *práxis social* consciente e livre. Nesse sentido, podemos considerar a Filosofia do Espírito como uma abordagem histórica sobre o processo de formação dos vínculos sociais em sua recíproca relação com a estruturação das instituições sociais. A Filosofia do Espírito promove a análise sobre a arquitetura das operações de reconhecimento pelas quais os indivíduos atuam e se posicionam nas esferas de ação social e política. Pinkard e Pippin destacam, por essa via, o processo que articula a ação individual tipicamente burguesa, gradativamente, com a ação cidadã do indivíduo ético.

A Filosofia do Espírito pode ser entendida como uma abordagem sobre a história de modo a atribuir um sentido sobre a história que revela, por traz dos propósitos individuais considerados em sua multiplicidade, o progresso da sociabilidade e os motivos de sua evolução (ética). O estudo do dinamismo das relações sociais promovido por Hegel pode fomentar a ideia de uma Filosofia da Educação (cívica) na teoria social hegeliana. A educação do indivíduo no âmbito dos costumes, da cultura e das instituições indica um movimento no sentido de um encultramento para a vida social e política como inerente ao processo formação do indivíduo.

Honneth e Habermas, parecem comentadores não interessados em explorar o potencial teórico de uma interpretação sociológica sobre o conceito de Espírito desenvolvido por Hegel em sua *Fenomenologia do Espírito* e na *Filosofia do Direito*, de certa forma simplificam a carga de sentido da teoria social hegeliana. A constatação da não ruptura com a intuição originária de um intersubjetivismo forte ao longo desenvolvimento da teoria hegeliana passa pelo entendimento do Espírito como espaço social da *práxis* reflexiva e não como uma categoria ontológica determinada por uma perspectiva metafísica.

1.2 A PERSPECTIVA SOCIOLÓGICA DO ESPÍRITO

1.2.1 O estatuto social do indivíduo: considerações de Pippin sobre a filosofia política hegeliana

As palavras de Pippin prestam grande tarefa ao desmistificarem o conceito de Espírito, o que significa deixar de lado sua lógica para aprofundar uma visão sociológica sobre essa abordagem filosófica sobre

a relação indivíduo e comunidade, ou ainda, entre sociedade civil e Estado.

Spirit, not as a special substance, but much more in terms of achieved capacities and practices that natural organisms can be said to have made over historical time and, especially, in some way authorized, demanded from each other, rules and practices that are essentially normative and involve holding each other to account in various ways (PIPPIN, 2008, p.17).

A intenção teórica de Pinkard e Pippin toma por pauta a leitura dos textos da filosofia tardia de Hegel com base no estatuto da intersubjetividade de uma teoria do reconhecimento, podemos considerar, identificam no velho Hegel a marca que Honneth e Habermas atribuem apenas aos seus textos juvenis. O ponto controverso entre os comentadores está situa em torno da questão sobre a renúncia hegeliana, em sua filosofia tardia, a uma fundamentação sobre o processo de formação do indivíduo e das instituições com base em critérios objetivos para a promoção das condições de desenvolvimento da liberdade entendida em termos tipicamente republicanos: ausência de dominação.

Nos horizontes da questão da formação do indivíduo em Hegel, Pinkard e Pippin, imprimem sobre ela a marca da articulação entre liberdade individual e o ideal ético de uma comunidade ao longo de toda sua obra. A relação entre os extremos dessa clássica aporia da filosofia política moderna passa pela via de uma teoria do reconhecimento situada entre os termos do conflito e da reconciliação. O desenvolvimento teórico de uma abordagem a partir da noção de Espírito, aponta, necessariamente, para o paradigma da intersubjetividade como seu fundamento último, ou seja, o Espírito de um povo entendido como todos os produtos derivados das relações sociais e como o grau de conscientização dos indivíduos de si mesmo como parte desse processo. Ao passo que Habermas e Honneth atribuem à noção de Espírito – do Hegel tardio - o *status* de categoria lógica que arrefece a intersubjetividade como fundamento de sua teoria social, Pinkard e Pippin apontam para essa leitura sobre a noção de Espírito em Hegel como uma interpretação equivocada. Para ambos a perspectiva do Espírito só vem acrescentar um olhar sobre a história com lente de aumento sobre a relação entre indivíduo e as instituições sociais, para verificar, em cada situação o grau de efetivação da

mediação entre as perspectivas de reconhecimento social e as pretensões intersubjetivas dos membros de uma comunidade. O grau de satisfação gerado mediante a interação dos indivíduos com as instituições pode ser considerado um parâmetro para a aferição do grau de sociabilidade de uma comunidade.

A perspectiva histórica sobre as relações sociais no âmbito da Filosofia do Espírito de Hegel não pode ser considerada enquanto a desencadear de etapas de um desenvolvimento teleológico, mas como produto da livre interação social das subjetividades e, no campo das ideias, como parâmetro para uma análise histórica sobre a qualidade dessas relações. O Espírito, portanto, deixa de representar uma substância metafísica e passa a ser entendido enquanto consequência fática da série de relações de reconhecimento. Para contribuir com o debate contemporâneo parece ser adequada a leitura do Espírito enquanto perspectiva histórica que ilustra quais relações de reconhecimento merecem ser institucionalizadas para equilibrar as expectativas de realização individual sem romper com a unidade do tecido social de uma comunidade. À época de Hegel o debate girava em torno da aceitação da verdade dos novos tempos, que revela a esfera individual e a questão da sua articulação com a verdade de tempos passados: a esfera da comunidade.

Pippin, em *Hegel's Practical Philosophy*, se pergunta sobre o que representa a liberdade para uma comunidade situada na modernidade, ou ainda, quais os requisitos para se determinar uma ação como livre? A resposta oferecida à pergunta passa por uma abordagem sobre a filosofia hegeliana, principalmente a *Fenomenologia do Espírito* e a *Filosofia do Direito*, como arcabouço conceitual capaz de fornecer os elementos para uma ética social que complemente a ética individualizante estabelecida pela filosofia política na modernidade anterior à Hegel. Essa perspectiva implica em perceber as ações individuais inseridas dentro do contexto intersubjetivo das relações de reconhecimento social mais amplo. Para ser livre não basta o indivíduo se emancipar racionalmente como propôs Kant no artigo *Sobre o Esclarecimento*, faz-se necessário pensar também a racionalização das esferas social e política consideradas enquanto arena de desenvolvimento individual e coletivo. A noção de liberdade, agora alargada, deixa de ser entendida unicamente como aquela noção de liberdade estabelecida pelo liberalismo clássico, a saber, a concepção negativa da liberdade: de estar salvo quanto a constrangimentos não previsíveis. A liberdade, situada no escopo de uma ética social, precisa ser entendida como “a collectively achieved relational state”, ou ainda, “being with self in an other”. O

estatuto social dessa concepção de liberdade pode ser fundamentada de acordo com a noção de intersubjetividade elaborada por Hegel em sua *Fenomenologia do Espírito*: “um Eu que é um Nós, um Nós que é um Eu.” A liberdade da relação entre os âmbitos do Eu e do Nós determina o sentido do arranjo institucional entre família, sociedade civil e Estado estabelecido por Hegel em sua *Filosofia do Direito*.

For Hegel freedom consists in being in a certain reflective and deliberative relation to oneself, which itself is possible, so it argued, only if one is also already in certain relations to others, if one is a participant in certain practices. This account is resistant to any analysis of these forms of self-and-other-relation that would isolate the possibility and the very content of any self-understanding from social and political structures at a time, so it is much less straightforwardly psychological than many other modern theories (PIPPIN, 2008, p.4).

A fim de promover o avanço teórico da perspectiva de uma ética social a partir da leitura da filosofia política hegeliana, Pippin aborda a noção de Espírito como produto da atividade social humana. O resgate do projeto da Modernidade pela via hegeliana possibilita, segundo Pippin, a superação de uma condição de atomização, situação essa em que os indivíduos não estão conscientes das relações sociais como elemento estruturante de sua própria identidade e das instituições sociais. O debate em torno da proposta de uma ética social proporciona a criação de mecanismos teóricos para uma crítica sobre o sentido das estruturas que promovem a interação intersubjetivas das subjetividades e conferem significado ao aparato institucional. Uma ética social aborda a maneira como uma determinada comunidade pensa a questão da consciência para a liberdade. Nos casos em que a mediação entre pretensões de reconhecimento das esferas do indivíduo e da comunidade e as práticas sociais desempenhadas pelos indivíduos ocorre de modo sabido e querido, ou seja, de forma consciente, podemos considerar que os indivíduos sentem-se “em casa” tanto na vida privada, quanto na vida pública.

A noção de Espírito, resgatada da teoria social de Pippin, operacionaliza uma análise sobre as condições sociais para o relacionamento dos indivíduos com as instituições. O Espírito de um povo compreende a esfera do indivíduo na sua relação com a totalidade na qual ele está situado. Situar o indivíduo no âmbito do Espírito significa considerá-lo em razão de suas expectativas de reconhecimento

e as oportunidades de se criar vínculos sociais proporcionadas pelas instituições sociais. Dentro dessa perspectiva considerar que cada indivíduo se faz sozinho e, que uma sociedade forte é feita de indivíduos fortes, passa a ser considerada abordagem liberal superficial sobre a realidade social. Assim as modernas noções de autonomia e liberdade podem ser revistas, de acordo com uma teoria do reconhecimento social, proporcionada por abordagem passando pela via da Filosofia do Espírito, de modo a abarcar todos os desdobramentos da formação intersubjetiva da própria individualidade.

The most controversial element of Hegel's systematic treatment is a deep suspicion of the ontology often presupposed as an unquestioned matter of course in modern discussions of action, agency, and freedom – the isolation of subjects as ontologically distinct individuals and of a subject's reasons as episodic or dispositional and perhaps uniquely causal mental states. As we shall see, for Hegel, by contrast, a certain sort of mindedness is constitutive of and so inseparable from the action itself, and being an individual subject is something like a collective or social normative achievement and the putative independence of such subjects is thus always intertwined with a distinct sort of profound, even ontological dependence (PIPPIN, 2008, p.9).

Essa forma de “collectively achieved normative human mindedness” (PIPPIN, 2008, p.16), indicado por Pippin, pode ser considerado como produto ético do processo cívico de envolvimento intersubjetivo de realização da liberdade nas comunidades, de modo que o momento liberal da liberdade esteja respaldada num contexto republicano de realização da liberdade. Ao resignarem a noção de Espírito da filosofia política de Hegel Habermas e Honneth perdem uma dimensão para situar de forma concreta uma teoria do reconhecimento e promover uma análise, pautada pelas lições retiradas dos momentos históricos considerados emblemáticos por Hegel, as condições institucionais para o desenvolvimento da liberdade em suas duas linhas de desenvolvimento acima destacadas. Dessa forma a Filosofia do Espírito pode contribuir para o estudo do desenvolvimento ético da relação entre indivíduos e as instituições sociais.

A atualização da filosofia política hegeliana, promovida por um releitura de sua teoria do reconhecimento, contribui contra a taxaço de

Hegel como um anti-liberal ferrenho. Essa fama sobre o texto hegeliano fez que ele fosse, por vezes, marginalizado em relação ao debate contemporâneo em torno dos temas caros à filosofia política. O resgate da filosofia política de Hegel através do paradigma da intersubjetividade como base para sua teoria destaca uma concepção mediada de liberdade e a importância do momento de comunidade para a realização do mútuo.

Com o propósito de desvincular a filosofia hegeliana da figura de um Estado totalitário que age limitando a liberdade individual, Pippin passa a uma análise sobre os aspectos subjetivo e objetivo que compõem o sentido das categorias sociais propostas por Hegel, principalmente em sua *Filosofia do Direito*. Para Hegel sempre que temos uma instituição temos também em contrapartida a atitude adotada pelos indivíduos diante dela, nesses termos Hegel postula como inseparáveis os aspectos objetivo e subjetivo na construção de sua teoria social. Segundo a leitura de Pippin, na relação dos indivíduos com as instituições, a atitude dos indivíduos consiste no lado subjetivo dessa relação, o que ele chamou de *institutional embodiment*, que pode ser entendido como o posicionamento, no sentido cognitivo motivacional, dos indivíduos diante das instituições, por outro lado, a parte objetiva são as normas vigentes, costumes difusos e a estruturação das instituições. A atitude subjetiva consciente mediante a estrutura institucional objetiva constitui o fato social que Pippin denominou “social normative achievement”, que consiste no que dominamos de intersubjetividade: uma universalidade querida e sabida pelos membros que a constituem, ou seja, uma forma determinada de sociabilidade.

Hegel never says something like “The common good has precedence over the individual good”, or that individuals must stop thinking for herself and Just obey the law, or that individuals don’t really exist, that only some supra-individual ethical substance exists. The claim for the inseparability of subjective and objective... are not to be supposed to be the reduction of all such first terms into the second (PIPPIN, 2008, p.26).

Pippin considera a *Filosofia do Direito* de Hegel como momento revelador sobre o conteúdo da liberdade nas comunidades modernas. Hegel através de uma ética social pautada sobre uma teoria do reconhecimento confere um sentido às instituições sociais com vista a promover o desdobramento dialético da liberdade para que essa se

realize livre de contradições em todas esferas da sociedade, sejam elas: família, sociedade civil e Estado.

Tal qual as outras categorias sociais de seu sistema Hegel também analisa a liberdade em uma faceta objetiva e outra subjetiva. Para a realização da liberdade subjetiva dos indivíduos ela precisa estar situada dentro da realidade mais ampla e objetiva dos costumes e das instituições sociais. Dentro da perspectiva de uma ética social ser uma agente livre consiste numa realização carregada de condições sociais e não apenas uma questão cognitiva individualizada. A cognição do indivíduo entendida tradicionalmente como operação que confere o status normativo da liberdade, deve ocorrer na forma da conscientização sobre o fato de que ser um agente livre implica sempre em ser considerado enquanto tal dentro de uma comunidade de indivíduos em relações de mútuo reconhecimento. Temos, contudo, que ao *status* normativo atribuído pela teoria kantiana à questão da liberdade, Hegel acrescenta um estatuto social para se abordar a questão da realização da liberdade. Dessa forma a questão sobre o que faz com que o indivíduo seja considerado livre, passa pela análise das condições institucionais concretas para o livre fluxo das relações de reconhecimento social. Tais condições Pippin acredita estarem presentes no ideal de comunidade esquadrinhado por Hegel em sua *Filosofia do Direito* e, dessa forma, Pippin considera essa obra na esteira do paradigma intersubjetivo da teoria do reconhecimento de Hegel.

I want to treat Hegel's mature theory of ethical life or the ethical community (*Sittlichkeit*) as an extension of the original, or Jena-period theory of recognition, not its abandonment.. A widely accepted view has it that while Hegel was originally interested in accounting for the nature and authority of social institutions, perhaps of all practical normativity, by appeal to a basic intersubjective encounter and the realization of such intersubjective links, He came later to abandon that view about intersubjectivity, and believe instead that human social and political existence were best understood and legitimated as manifestations of a grand metaphysical process, an Absolute Subject's manifestation itself (PIPPIN, 2008, p.184).

Ao diferenciar as esferas objetiva e subjetiva da liberdade como proposta teórica para solucionar problema sobre sua realização nas

sociedades modernas Hegel não pretende a sobreposição da estrutura objetiva do Estado sobre realidade subjetiva da vida civil dos indivíduos, outro sim, pretende analisar os diversos âmbitos da vida moderna e o teor das relações de reconhecimento desempenhadas em cada uma dessas esferas de ação. O foco da teoria hegeliana consiste em captar sentido das relações sociais que se percebe através do cruzamento das pretensões e expectativas intersubjetivas compartilhadas pelos membros de uma comunidade com as condições institucionais para um direcionamento no sentido de sua realização. A distinção das esferas subjetiva e objetiva antes de indicar uma relação de dominação de uma esfera sobre outra, aponta para o fato da atitude intersubjetiva compartilhada se constituir como o próprio conteúdo ético da estrutura institucional objetiva.

Hegel pretende, sobretudo, evidenciar a realização da liberdade como uma atividade social e política, não restrita à esfera privada de ação. Essa realidade amplificada em que está compreendida a realização da liberdade precisa estar presente para o indivíduo. Pippin denomina esse processo de conscientização em relação a determinada realidade espiritual como “a form of collective mindedness” (PIPPIN, 2008, p.104). A sociabilidade considerada como o exercício inerente à realização da liberdade nas sociedade indica o reconhecimento social como operação que relaciona o indivíduo com o ideal ético pretendido por uma comunidade.

Hegel understands the structure of the I as necessarily a social structure, and subject's freedom to involve necessarily a social dimension, ultimately the achievement of mutual recognitive status (PIPPIN, 2008, p.105).

Pippin compreende a Eticidade do Hegel maduro e sua Filosofia do Espírito como extensão de sua teoria do reconhecimento oriunda de sua filosofia juvenil. A partir dessa compreensão Pippin procede o processo realização a realização do reconhecimento social através graus de conscientização dos indivíduos sobre a natureza social da ação livre, dos costumes e das instituições. Essa análise leva em conta tanto o âmbito subjetivo das expectativas de reconhecimento, ou das intenções subjetivas projetadas sobre as relações sociais, quanto o âmbito objetivo de uma história das instituições.

The notion of Spirit as a collectively achieved form of normative mindedness, the claim that spirit is nothing but ways of actively holding each other

to account by the demanding and giving of reasons for beliefs and actions in social community... these achievements have both internal dimensions and historical manifestations that can be understood in a developmental way (PIPPIN, 2008, p.122).

O problema central abordado pela filosofia política de Hegel coincide com a grande inquietação que motivou grande parte dos pensadores modernos: No que consiste a liberdade? Como agir livremente? Pippin revisa esse questionamento a partir da intuição hegeliana sobre o processo de formação social do indivíduo entendido como uma forma de “rational acknowledgement”. Uma teoria do reconhecimento a racionalidade desse processo em relação as condições para a sociabilidade e não mais exclusivamente em termos subjetivos da autodeterminação das ações individuais. Desse modo, as bases éticas de uma teoria da ação para se pensar a liberdade são postuladas em termos sociais. Nesse sentido a grande inquietação despertada pela teoria hegeliana do reconhecimento reside sobre a possibilidade de uma liberdade isolada: posso ser livre sem ser reconhecido como tal? O reconhecimento precisa para se efetivar precisa, necessariamente, alcançar a forma de um reconhecimento jurídico, institucionalizado de acordo com Estado de Direito? Se atrelamos a liberdade à racionalidade do Direito, como pensar a liberdade nos âmbitos não racionalizáveis da vida social? Caso existam não são passíveis de emancipação?

De toda forma Hegel considera, em sua *Filosofia do Direito*, a estrutura do Estado de Direito, desde que não considerada exclusivamente como a extensão administrativa das esferas de ação da sociedade civil – principalmente o mercado – como a plataforma de ação mais adequada para promover uma sociedade livre. Como Pippin ressalta o Estado de Direito proporciona, “a new sort of ethical Bond among citizens, that instrumentalist and contractarian versions of that Bond cannot succeed.” (PIPPIN, 2008, p.123).

Bobbio faz bem ao lembrar da tese de Engels “segundo a qual o Estado, assim como teve uma origem, terá um fim, e acabará quando desaparecerem as causas que o produziram.” (BOBBIO, 1987, p.126). Se considerarmos como causas do Estado as condições para a liberdade, o Estado terá seu fim tão somente quando os indivíduos se tornarem aptos a se reconhecerem espontaneamente uns aos outros como livres – quando estiverem educados para tanto. Diante da consideração sobre o fim do Estado Bobbio entra na ceara da crise do Estado e da governabilidade nas sociedades complexas. Para a presente pesquisa,

que busca captar o sentido das instituições para a sociabilidade, podemos nos questionar se a referida crise recai sobre uma crise do Estado de Direito, “que não consegue mais fazer frente às demandas provenientes da sociedade e por ele mesmo provocadas, ou do Estado capitalista, que não consegue mais dominar o poder dos grandes grupos de interesse em concorrência entre si.” (BOBBIO, 1987, p.126).

1.2.2 O espírito como esfera social: considerações de Pinkard sobre a filosofia política hegeliana

Ao passo que Pippin intui a compreensão de uma teoria do reconhecimento que perpassa a noção de Espírito estruturando-na enquanto processo de atualização intersubjetiva de uma modalidade de “collective mindnes”, Pinkard se concentra na estruturação do conceito de Espírito “as a social space”. Para promover uma constituição organicista da comunidade faz-se necessário estabelecer as relações intersubjetivas de reconhecimento estendidas entre os membros de uma comunidade como elemento estruturador da própria ordem social considerada em sua totalidade. Só dessa forma salvamos a noção de Espírito da acusação de reduzir a intuição originária da teoria do reconhecimento hegeliana a uma teoria da ação determinada pela estrutura objetiva das instituições sociais. A concepção orgânica de comunidade compreende o processo de articulação dos interesses particulares em relação à esfera social livre de qualquer dominação ou constrictão não deliberada. A estruturação da esfera social moderna de uma comunidade passa pela racionalização/mediação entre os momentos da particularidade e da coletividade.

It moves modern community from an account of what gives authority to any kind of reason-given practice in terms of substance to that of the subject, of collective social practice, or, as Hegel puts it, the I that is a We, and the We that is an I: that is, to understand the supporting structure of our beliefs and actions not in terms of some underlying metaphysical essence but in terms of the structure of self-consciousness, the assuming of a position in social space (PINKARD, 1996, p.123).

Esse entendimento sociológico da noção de Espírito engendrado por Terry Pinkard: “Geist as a self-reflective social practice”, ou “a self-conscious form of life, (PINKARD, 1996, p15) situa o indivíduo na

realidade espiritual de forma que precisamos pressupor a intersubjetividade como seu fundamento último. A realidade intersubjetiva da identidade individual, segundo Pinkard, não pode ser considerada apenas uma categoria secundária na *Fenomenologia do Espírito* e na *Filosofia do Direito de Hegel*, haja visto que o ideal de comunidade ética forjada por Hegel é estruturado por uma série de relações de reconhecimento desencadeadoras de um exercício de reflexão social sobre tudo aquilo que enriquece e humaniza a sociedade. Em relação aos parâmetros socialmente estabelecidos sobre uma boa sociabilidade ocorre a legitimação das expectativas de reconhecimento que contribuem para a formação do indivíduo ético.

Pinkard promove uma leitura do Espírito na forma de uma análise histórica esclarecedora sobre o dinamismo da *práxis* social nas comunidades ocidentais. A perspectiva do Espírito, entendida enquanto uma abordagem sobre sentido da sociabilidade, se divide em dois planos: por um lado a estruturação da individualidade pela via da intersubjetividade, e por outro lado, a análise sobre a relação do indivíduo/comunidade mediante sua relação com as instituições sociais. O Espírito, assim considerado, se constitui como uma categoria sociológica para operar uma abordagem sobre a estruturação da esfera social nas comunidades, bem como sobre a capacidade das instituições em efetivar a dinâmica das relações sociais pretendida pelo entendimento intersubjetivo que os membros fazem do que seria, para eles, ideal ético de comunidade.

Spirit therefore denotes for Hegel not a metaphysical entity but a fundamental relation among persons that mediates their self-consciousness, but a way in which people reflect on what they have come to take as authoritative for themselves (PINKARD, 1996, p.9).

A dialética do reconhecimento extraída por Pinkard da Filosofia do Espírito de Hegel indica o modo como ele pensa a evolução ética das comunidades a partir da estruturação e da atividade intersubjetiva nas esferas sociais de ação. A estruturação de uma comunidade ética aparece como resultado dessa série de relações de reconhecimento, através das quais o indivíduo deixa de se conceber de forma isolado. Quando esse “estado de espírito” se tornar uma realidade consciente para os indivíduos, fato que ocorre mediante sua ação nas instituições sociais, o processo de racionalização da esfera social se efetiva pela via da reconciliação entre a liberdade individual e o ideal ético de uma

comunidade (PINKARD, 1996, p.219). Resta claro que uma tal situação só se efetiva mediante a organização consciente dos indivíduos. A racionalidade pretendida de acordo com uma Filosofia do Espírito, entendida enquanto uma modalidade de análise sobre as esferas de interação social, só pode ser considerada enquanto uma racionalidade concreta, como a razão que ganhou o mundo. A objetividade desse processo é a própria expressão da sociabilidade. O Espírito de uma época entendido como retrato da esfera social das comunidades concretas contribui na forma de uma ferramenta conceitual que promove uma abordagem sobre a evolução do processo através do qual se estruturou a sociabilidade que culminou na comunidade moderna, e sobre como essa modalidade de sociabilidade influencia a moderna concepção de cidadania.

Através das lentes da perspectiva do Espírito, tal qual defendida por Pinkard, a saber, aquela que pode ser considerada como uma leitura do velho Hegel a partir das intuições do reconhecimento que Habermas e Honneth atribuem apenas ao jovem Hegel, fica evidenciada a base intersubjetiva do processo de evolução ética das relações no âmbito da esfera social das comunidades. Uma teoria política estruturada a partir da noção de Espírito, segundo Pinkard, revela ação no âmbito da prática social reflexiva sobre a legitimidade das pretensões por reconhecimento social como momento capaz de reconciliar indivíduo e comunidade.

Something that is evident, that fits the ground rules of what a community has come to take as authoritative cannot be the result of a deception of a group of people by another. What counts as reason for belief is a function of the social space (PINKARD, 1996, p.171).

A fim de averiguar a reciprocidade entre as pretensões intersubjetivas e seu efetivo reconhecimento social Pinkard procede uma análise sobre o grau de inclusão/reconhecimento promovido pelas oportunidades institucionais de relacionamento.

Whenever there is mutual recognition among self-conscious subjects that is mediated by such a shared self-conscious understanding of what for them counts in general as an authoritative reason for belief and action... we have a relation of what Hegel calls spirit. Spirit – Geist – is a self-conscious form of life – that is, it is a form of life that has developed various social practices for reflecting on what it takes to be authoritative for

itself in terms of whether these practices live up to their own claims and achieve the aims that they set for themselves (PINKARD, 1996).

Quando Pinkard considera a confirmação institucional de determinadas modalidades de vida social como o âmbito do Espírito, ele abre a perspectiva para uma abordagem sobre como indivíduo e a coletividade se relacionam e conformam o ideal ético de comunidade de época determinada. Na *Fenomenologia*, a seção do Espírito fornece uma perspectiva histórica reveladora em relação ao conteúdo dessa prática reflexiva social, ou seja, sobre como se constitui o Espírito de cada época: o modo como uma comunidade confere sentido às instituições de modo a ver satisfeitas suas pretensões sobre como deve se ocorrer a sociabilidade ideal. A noção de Espírito, assim entendida, levanta a questão sobre como se estruturam as esferas de relacionamento social ao longo da história e sobre o sentido das modalidades de reconhecimento através das quais se estabelece a unidade social ao articular as esferas privada e pública de ação.

The *Phenomenology* offers a dialectical-historical narrative of how European community has come to take what it does as authoritative and definitive for itself... In tracing out this dialectical history, Hegel also wishes to show how the tension between the ways individuals take things from their own personal point of view and how they take things to be justified from a more impersonal point of view lead them to revise their own self-conceptions and how they try to fit their personal accounts of their lives into the larger narrative that they take to be going on in their community (PINKARD, 1996, p.13).

A interpretação de Pinkard sobre o Espírito como âmbito de análise sobre o desenvolvimento da esfera social nas comunidades históricas pode ser entendida como uma teoria do reconhecimento aplicada sobre as relações estabelecidas entre indivíduos e as instituições sociais. A necessidade da mediação das expectativas particulares dentro da esfera mais ampla da comunidade pode ser considerada uma exigência ética das visões de mundo tipicamente modernas. O indivíduo moderno se percebe atuando em dois mundos que, a primeira vista, ele percebe como realidades completamente desconexas: a esfera privada e a esfera pública, dessa forma ele precisa se educar para o ideal ético da plena articulação da ordem de interesses

provenientes dessas duas realidades distintas de ação. A articulação dessas duas realidades ocorre mediante um processo intersubjetivo de prática reflexiva através do qual os indivíduos passam a perceber a complementaridade das pretensões constituintes das esferas de ação pública e privada. A noção de Espírito situada na esteira da teoria hegeliana do reconhecimento abarca, segundo Pinkard, o processo de estruturação desse “self-reflective social space” como arena para o desenvolvimento ético proporcionado através aproximação entre os momentos do indivíduo e da comunidade.. Através dessa relação os indivíduos constroem uma identidade coletiva que empresta significado sobre o que consiste em ser um agente livre tanto no esfera abstrata-privada- quanto na esfera concreta - pública- de ação. Através desse processo reflexivo os indivíduos passam a estabelecer uma relação mais íntima, quase que afetiva com as normas e instituições sociais, pois se conscientizam sobre sua posição de membros partícipes do processo prático de reflexão coletiva que culmina na inovação/manutenção das leis, instituições e costumes de uma época. Quando não se verifica em determinada época esse lastro intersubjetivo sustentando as instituições verificamos uma situação de atomização social, um Espírito morto.

O quadro institucional da moderna sociedade do Direito é aquele que Hegel considera promover a solução mais refinada para uma forma de vida que realize a liberdade, tanto em sua faceta republicana, quanto em sua faceta liberal. As práticas sociais promovidas por um Estado de Direito suscitam para a consciência individual a complementaridade dos âmbitos da vida burguesa e cidadã.

The social practices and institutions of ethical life are thus necessary for the realization of freedom, for agents to be able to know what they are doing, why they are doing it and to be able to rationally identify with the activities involved in those practices. Or, to put it differently, the insufficiencies of the very individualistic standpoint of “morality” are resolved only within the very social standpoint of ethical life and the common projects that it provides for its participants (PINKARD, 1996).

Podemos perceber, a partir dessa concepção social do Espírito forjada por Pinkard, que em sua Filosofia do Espírito tardia Hegel salvaguarda o momento liberal das sociedades, mas articula a compreensão liberal da esfera privada de ação dentro de uma realidade republicana mais ampla. Temos, dessa forma, a noção de Espírito

estruturada a partir da articulação entre as pretensões estimuladas pela ação livre situada nas esferas pública e privada de uma comunidade, o *status* intersubjetivo da prática social reflexiva consiste na conscientização sobre a função social de todos momentos compositores da totalidade de interesses.

2. FENOMENOLOGIA DO ESPÍRITO

2.1 FILOSOFIA DO ESPÍRITO

A noção de Espírito, da filosofia tardia de Hegel, se estabelece como uma abordagem histórica sobre a dinâmica das relações sociais. De modo que só é possível compreender a noção de indivíduo, considerada em todos seus desdobramentos, a partir de uma análise que o situe em relação a totalidade de uma comunidade. Através da realidade do Espírito alcançamos uma noção de indivíduo através de uma análise sobre suas relações sociais. Em sua Filosofia do Espírito Hegel apresenta o indivíduo como “um Eu que é um Nós, um Nós que é Eu.”

A noção de Espírito levanta a questão sobre o *status* da sociabilidade, entendida enquanto as oportunidades de criar laços sociais que a esfera social de cada época proporciona aos indivíduos. Desse modo percebemos o sentido da *Fenomenologia* de Hegel como uma análise histórica sobre as relações intersubjetivas na esfera social das comunidades. Através da revisão dos princípios estabelecidos socialmente em épocas consideradas paradigmáticas, Hegel destaca como o estudo dessas realidades espirituais podem contribuir para enriquecer o debate contemporâneo sobre o sentido das relações em uma esfera democrática de ação. Temos, portanto, no capítulo sobre a Filosofia do Espírito uma análise em dois planos: por um lado o desenvolvimento da identidade individual pela via da intersubjetividade e, por outro lado, a análise da relação indivíduo/comunidade considerada como parâmetro para uma análise sobre o teor da sociabilidade nas comunidades históricas.

A Filosofia do Espírito de Hegel representa uma nova abordagem para uma teoria do sujeito na modernidade, compreendendo em cada época o grau de compreensão por parte dos indivíduos sobre o sentido e a lógica determinante de suas relações desempenhadas no nível das instituições. O conhecimento produzido pelo envolvimento intersubjetivo dos indivíduos na esfera social de uma comunidade constitui o âmbito da cultura. Esse conhecimento, entendido enquanto processo de formação da *Bildung* moderna, pode ser entendido como uma educação para a superação de situações de dominação ou apatia social. A dimensão do Espírito promove a abertura do debate em torno do significado das instituições sociais para a qualificação das relações de reconhecimento no sentido da promoção de uma educação para a vida social.

Com a Filosofia do Espírito Hegel aborda a razão no momento em que essa se torna um mundo vivo. “A razão é espírito quando a certeza de ser toda a realidade se eleva à verdade, e quando é consciente de si mesma como de seu mundo e do mundo como de si mesma.” (HEGEL, 2007, p.438). Dessa forma, Espírito pode ser considerado uma categoria sociológica sobre a estruturação da realidade sócio-política das comunidades. Como já abordado, Pinkard esclarece esse sentido sociológico da noção de Espírito.

Spirit therefore denotes for Hegel not a metaphysical entity but a fundamental relation among persons that mediates their self-consciousness, but a way in which people reflect on what they have come to take as authoritative for themselves (PINKARD, 1996, p.9).

A Filosofia do Espírito, ao situar socialmente o indivíduo, contribui com uma nova abordagem sobre as teorias do sujeito na modernidade. O sujeito da história não são os indivíduos considerados isoladamente, mas esses indivíduos compreendidos dentro de um horizonte social de uma comunidade concreta. A dialética do reconhecimento pode ser considerada a base dessa abordagem: através de uma série de relações de reconhecimento o indivíduo se sabe como intersubjetividade e não mais como sujeito isolado. O desenvolvimento da Cultura verificado através das figuras do Espírito serve de indicativo sobre os diferentes níveis de interação do indivíduo com seu mundo. O desenvolvimento da Cultura deixa uma marca histórica e outra ontológica, pois ao se relacionar com o mundo o indivíduo busca compreender e dominar essa realidade e, através desse movimento social, também conforma sua realidade de acordo com suas necessidades e potencialidades. Nesse sentido temos que “o que é racional é real, o que é real é racional... o real abre-se, assim, às várias possibilidades e depende dos homens e da consciência que uma época tem de si que essas possibilidades se efetivem ou não.” (ROSENFELD, 2008, p.24).

No âmbito do Espírito nada faz sentido quando considerado de forma isolada. Desse modo, apenas pela via da intersubjetividade³

³ Embora Hegel não utilize o termo intersubjetividade diretamente, pois se trata de uma noção contemporânea, é possível inferir o processo de reconhecimento situado ao nível do Espírito como um processo intersubjetivo no qual a racionalidade e a liberdade só são qualidades atribuídas a primeira pessoa do plural: nós, a realidade espiritual de uma comunidade. Desse modo Hegel estaria

legitimam-se as instituições sociais. No âmbito Espírito as instituições sociais não aparecem mais como imediatamente dadas, aparecem antes, como produto da interação entre as realidades do Eu e do Nós. Para ultrapassar os horizontes teóricos de uma filosofia subjetividade, ou da auto-reflexão, Hegel propõe a perspectiva do Espírito entendida como racionalidade objetivada nas figuras de um mundo ético.

Através da categoria do Espírito Hegel procede a interseção de seu método dialético com a realidade histórica para assim apreender a lógica que determina os fenômenos sociais: a evolução histórica do envolvimento cívico intersubjetivo como caminho para uma maior satisfação por parte dos indivíduos em relação ao modo de vida proporcionado pelas condições de ação das instituições sociais de uma época determinada.

Nas palavras de Pinkard: “a community that is oriented to reconciling its members with each other by reflecting on what it is that bind them together.” (PINKARD, 1996, p.219). Essa operação reconciliatória visa estabelecer, além da relação intersubjetiva entre os membros de uma comunidade, a relação de cada indivíduo com a esfera social engendrando um processo de humanização das instituições sociais.

O processo de reconciliação dos indivíduos entre si, e deles para com as instituições sociais, pode ser melhor analisado quando compreendemos a noção de Espírito de acordo com a via hegeliana de um teoria do reconhecimento social. Essa seria a noção de Espírito apresentada por Pinkard, como já abordado, entendida enquanto reflexo da prática de interação social.

Series of self-understandings and accounts of what is taken as authoritative that began with the Greek alternative to modernity and ends with the fully modern self-understanding that structures the community that unites the post-revolutionary kantian conception of autonomy as impersonal rationality with romantic discourse about personal self-choice. These various forms of self-understandings about the self-identity of the community have led to a conception of a form of social practice which is a form of absolute reflection – that is, what Hegel calls absolute

inaugurando, dentro do horizonte conceitual da modernidade, uma abordagem intersubjetiva com sua filosofia social.

spirit: a given community's reflection on its essential self-identity and its highest interests through the historical practices and institutions of art, religion, and philosophy (PINKARD, 1996, p.221).

A interseção entre a noção de Espírito e uma teoria do reconhecimento suscita o debate sobre como se operacionalizam as relações de reconhecimento social. Habermas e Honneth alertam sobre o fato de Hegel desvirtuar sua teoria do reconhecimento, especialmente em seus escritos tardios, em uma teoria da reconciliação. Para esses comentadores, apenas em seus escritos juvenis, Hegel enfatiza a ideia de uma luta por reconhecimento como processo conflituoso de evolução moral das sociedades. Através da luta por reconhecimento de suas pretensões e expectativas sociais os indivíduos estariam fazendo história, ao passo que através da reconciliação de seus interesses os indivíduos estariam se adequando a uma situação social pré-determinada – cessando a evolução ética das comunidades estaria decretado o fim da história. Quando todos pensam igual, temos o primeiro sinal de que ninguém está pensando, ou seja, quando o consenso se estabelece de forma pacífica é sinal da estagnação do processo de evolução ética das sociedades. Pinkard e Pippin acreditam que o momento da comunidade na Filosofia do Espírito consiste num direcionamento para questão da tensão que se estabelece entre as esferas da particularidade e da universalidade consideradas enquanto uma totalidade de pretensões que se pretende unificada. Da capacidade institucional de uma época em articular esses momentos resulta a qualidade da sociabilidade: o bem-estar social e ético de uma situação social. “O verdadeiro é o todo. Mas o todo é somente a essência que se implementa através de seu desenvolvimento. Sobre o absoluto, deve-se dizer que é essencialmente resultado.” (HEGEL, 2007, p. 20). O que equivale dizer que a essência do indivíduo está na comunidade, mas essa, ao mesmo tempo, é resultado da atividade livre dos próprios indivíduos. A perspectiva do Espírito indica a origem social da identidade individual como constituída através das relações intersubjetivas e institucionais. Só é real o que existe em conexão com outro, nada é em si mesmo fora dessa relação. Nesse sentido temos o entendimento de Pippin sobre uma noção intersubjetiva do indivíduo.

For Hegel is clearly treating the basic notion of factual individuality as an achievement, a result of a complex intersubjective dynamic... , and not a

matter of mere biological uniquenesses or some noumenal status. True individuals are agent's in Hegel's account, in non-alienated relations with their deeds and commitments (PIPPIN, 2008, p.221).

A indissociável conexão entre indivíduo e intersubjetividade sugerida por Hegel será aproveitada no sentido de uma análise do indivíduo a partir de uma perspectiva sociológica das relações sociais analisadas de acordo com a dialética histórica do Espírito. O conceito de Espírito, a saber, “um eu que é um nós, e um nós que é um eu” se mostra como um campo de análise produtivo para se abordar a clássica aporia da modernidade entre os interesses do indivíduo e o interesse da comunidade. De pronto ela renova dois conceitos que já pareciam consolidados pelo projeto da modernidade: razão e indivíduo.

Na evolução dos momentos do Espírito na história podemos destacar três momentos emblemáticos que conduzem à compreensão da comunidade como uma realidade orgânica, isso significa conceber a comunidade como um organismo e os indivíduos como órgãos que se percebem como membros constituintes dessa totalidade, sentimento de pertença que lhes confere motivação para cooperarem para o bom funcionamento da totalidade. Os momentos da história emblemáticos destacados por Hegel para se compreender as bases da formação ética da relação entre indivíduo e comunidade consistem na Pólis grega, onde o indivíduo se encontra imerso na comunidade, sem consciência de sua liberdade pessoal; no Império Romano, situação em que o indivíduo era considerado apenas a pessoa de direito privado e não participava da vida do Estado como cidadão; e na modernidade – situação essa que analisaremos através de uma leitura da Eiticidade esquadrinhada por Hegel em sua *Filosofia do Direito*.

Com sua teoria política estabelecida em torno da questão da melhor combinação entre valores individuais e coletivos dentro de uma estrutura institucional que seja a melhor possível, Hegel se propõem a pensar os princípios que norteiam os arranjos sociais e as escolhas institucionais. Hegel considera que a relação entre indivíduo e comunidade pode ser bem pensada quando considerada enquanto o *ethos social* de uma comunidade orgânica. O fato cívico fundamental para a relação do indivíduo na organicidade da comunidade é o de que a própria identidade individual se constitui em torno da sua condição de membro da comunidade e, dessa forma, o indivíduo não atuaria em prol de seus interesses particulares em desconsideração ao interesse de todos considerados em sua condição de membro. Em contrapartida, a própria

condição de membro suscita no indivíduo a confiança de que a totalidade da comunidade não descuidará de seus membros tal qual um organismo não desconsidera o ferimento de um membro. A comunidade orgânica pretendida por Hegel é constituída de cidadãos livres capazes de compreender os princípios racionais do ideal ético de comunidade que compartilham a ponto de escolher obedecê-los. De acordo com a compreensão de Hegel sobre a constituição da esfera política de uma comunidade podemos considerar que um Estado é o todo cujas funções estão distribuídas em seus círculos particulares e que sua racionalidade reside na solidariedade concreta de seus membros e na realização da liberdade em todas esferas de ação social. Articuladas de acordo com a realidade orgânica do Estado, às esferas de ação particular é conferido um novo significado. A realidade da liberdade realizada socialmente permite-nos pensar novas formas para a autonomia individual a fim de que os indivíduos possam realizar toda potencialidade que carregam consigo.

2.1.1 O mundo grego

O momento de partida do Espírito na história consiste na totalidade ética grega – o marco civilizatório ocidental. O mundo ético grego consiste na existência ainda imediata do Espírito, ou seja, o indivíduo e comunidade estão encontram imediatamente unidos, o aspecto reflexivo da consciência ainda não se fez presente como momento reconhecido na totalidade. Das contradições internas dessa etapa resultará a contraposição entre indivíduo e comunidade e da posterior reconciliação da individualidade com a totalidade da comunidade dentro de uma unidade diferenciada que trabalhe de forma a racionalizar suas desigualdades e diferenças internas.

O cidadão grego ignorava a liberdade da consciência, ele se considerava livre através de uma identificação direta com a Pólis, os deveres cívicos eram encarnados como sua própria natureza. Vida privada e vida pública se confundiam em uma totalidade que relacionava de forma imediata o indivíduo com a comunidade. Como que por hábito o indivíduo era levado à praça pública, pois antes de tudo ele se concebia como cidadão.

O todo é um equilíbrio estável de todas as partes, e cada parte é um espírito que se sente em casa, que não procura sua satisfação fora de si – mas a possui dentro de si, pelo motivo de que ele mesmo

está nesse equilíbrio com o todo (HEGEL, 2007, p.462).

Entre os gregos ainda não existia o estatuto da individualidade. Sócrates foi rechaçado por revelar um princípio que ainda não fazia parte do conhecimento da vida ética grega. Sócrates promove, através de seus diálogos, uma reflexão crítica sobre a relação da individualidade com a moral tradicional que ela vinha reproduzindo de modo irrefletido. Segundo Hegel, os gregos não possuíam o conceito de consciência individual. A liberdade individual não encontrava, na realidade social grega, as condições para o seu desenvolvimento. Por outro lado, o direito-dever de participar das assembléias públicas proporcionava uma liberdade política plena, pois os indivíduos reunidos faziam parte da tomada de decisões sobre os rumos da Polis. Em decorrência desse envolvimento imediato com a esfera política da comunidade, o cidadão grego tinha uma visão de si como indissociavelmente ligados aos interesses da coletividade. Os gregos não podiam conceber uma vida privada em oposição à vida da comunidade.

O cidadão grego age sempre no sentido da garantia do que é melhor para a comunidade considerada em sua totalidade política. Contudo, essa motivação para o bem comum surgia como algo natural, quase na forma de um instinto social. Hegel considera essa uma forma incompleta da liberdade, pois ela não resulta de uma prática intersubjetiva da razão, mas ocorre de forma imediata e não refletida. Dessa forma o desenvolvimento do pensamento crítico desenvolvido de forma consciente nas esferas interação das subjetividades pode ser considerado o marco ético para o desenvolvimento futuro da liberdade nas comunidades.

Os indivíduos ainda não são, neste momento, conscientes-de-si como Espírito. Conceber-se enquanto Espírito significa, para Hegel, compreender de forma consciente uma totalidade ética a partir das próprias relações sociais que compõem a realidade social de uma época. Os costumes gregos produziam uma forma harmoniosa, mas imediata, de vida social. Ao passo que o Mundo grego representa a forma mais natural de se conceber a comunidade podemos considerar o jusnaturalismo moderno como seu contraponto, ou seja, como a forma mais artificial, leia-se, instrumental de se pensar a sociedade. Segundo a definição de Pinkard, o Espírito corresponde ao âmbito da esfera social, que no modelo grego de vida ética ainda se apresenta como algo natural e necessário aos indivíduos.

O todo é um equilíbrio estável de todas as partes, e cada parte é um espírito que se sente em casa, que não procura sua satisfação fora de si – mas a possui dentro de si, pelo motivo de que ele mesmo está em equilíbrio com o todo. Por isso esse equilíbrio só pode ser vivo, por surgir nele a desigualdade e ser reconduzida à igualdade pela justiça (HEGEL, 2007, p.318).

Na Cidade grega o Espírito existe imediatamente, o todo precede as partes, vida privada e vida pública, política e economia, são esferas que não se comunicam por não reconhecerem sua relação. Nesse momento a diferenciação entre singular e universal, ou seja, entre indivíduo e comunidade, ainda não foi postulada e, portanto, não se postula ainda o problema da articulação entre as diversas esferas de Ação com a racionalidade pretendida pelo ideal ético de comunidade. A ordem ética do mundo antigo se estabelece como uma existência não-refletida e, por isso é considerada uma existência natural. O indivíduo ainda não existe como singularidade, nesse momento é a Pólis que é considerada uma individualidade. Para o indivíduo grego a ação social é a via imediata para o seu relacionamento, ele não incorre no questionamento sobre a motivação de sua conduta, apenas age: se desloca sempre no sentido da *Ágora*.

The Greek form of life is the natural way of understanding the nature of spirit as a social space. The most natural way in which we would form a self-conscious conception of ourselves as social and cultural beings would be to understand the basic elements of the background social and cultural order of social life as both natural and also somehow necessary (PINKARD, 1997, p.136).

Hegel percebe que o mundo moderno não admite mais o simples primado da atividade pública que regia a bela totalidade ética grega. Depois da distinção moderna entre sociedade civil e Estado não é mais possível restabelecer o primado absoluto do espírito público, pois surge a dimensão da subjetividade desenvolvida essencialmente na vida privada, que abarca o âmbito da atividade não propriamente política da vida em sociedade. Hegel se questiona sobre como articular a verdade dos novos tempos, que revela a esfera da individualidade, com a verdade dos antigos. Questionamento esse que na realidade da antiguidade clássica só foi postulado de forma subversiva por Sócrates – fato que

determinou sua sentença de morte. A individualidade não era considerado um momento ético na antigüidade.

A consciência-de-si ainda não surgiu em seu direito como individualidade singular, devido ao modo como a oposição está constituída nesse reino ético: nele a individualidade, por um lado, só tem valor como vontade universal; por outro lado, como sangue da família: este singular só vale como sombra inefetiva. Nenhum ato foi ainda cometido; ora, o ato é o Si efetivo (HEGEL, 2007, p.320).

Na comunidade grega a justiça sempre representa a pretensão de reinstalar o equilíbrio que fora quebrado em relação à totalidade. A vingança individualizada, como punição para um crime, cede espaço para a sentença jurídica conferida em nome de todo o povo, cada caso diz respeito à totalidade e não apenas a um indivíduo. A imediatez da vida social opera como uma quietude inconsciente da consciência-de-si, uma orientação não refletida para a lei, mas essa imediatez irrequieta não tarda em romper em contradições. As diretrizes das leis que mantinha a unidade da comunidade se cinde, então, em duas essências éticas distintas: uma lei humana e uma lei divina (HEGEL, 2007, p. 468).

A comunidade grega vinha sendo mantida pela anulação do Espírito da singularidade, mas, contraditoriamente, a comunidade depende da ação dos indivíduos e, por isso, não sustenta. A essência ética desvanece porque ela não considera a o momento da individualidade. O mundo ético dos gregos que parecia um mundo harmonioso sem nenhuma cisão, quando passa à ação o que antes parecia unido revela-se cindido e conflitante. Com a introdução do momento da consciência rompe-se a imediatez do mundo grego. A cisão que impregna a totalidade ética significa a ausência de possibilidade de se obedecer duas leis de ordens distintas simultaneamente, pois sugerem diretrizes incompatíveis de ação.

A oposição entre leis humanas e divinas se estabelece e determina as contradições dessa época. A comunidade grega se revela cindida. A lei humana é a verdade do Espírito que coincide com a totalidade do povo, essa é a lei que se faz na praça pública e que, portanto, reúne as partes da comunidade em torno de sua dependência em relação ao todo. A lei divina é expressão da comunidade natural da família, que através do cuidado dos mortos confere aos indivíduos uma existência que supera a contingência natural. Através desse ritual familiar o indivíduo

se torna, em certa medida, universal dentro da esfera particular não reconhecida e articulada socialmente da família; mas somente através da comunidade, realidade das leis humanas, exercendo sua cidadania, o indivíduo é capaz de alcançar uma universalidade concreta.

A tragédia grega é a mais nítida expressão desse conflito entre as duas modalidades de lei. A *Antígona de Sófocles* reflete o colapso do modelo grego quando as leis morais deixaram de coincidir com as leis sociais. As instituições da época, a religião e a atividade política na praça pública não podiam, por si só, fornecer uma solução para o conflito e, desse modo, se chega ao impasse de indivíduos estarem agindo de acordo com leis de fontes distintas, cujos fundamentos se contradizem. O elemento trágico grego consiste na inevitabilidade desse conflito: no caso de indivíduos fundamentarem a mesma conduta, cada um em uma das fontes normativas. Ambos seguem a lei, então não poderiam agir de outro modo e, por esse motivo, ambos agem eticamente, mas a própria ação ética leva, nesse caso, ao conflito. A tomada de consciência por parte de Antígona, sobre o fato de que ao obedecer a um lado da lei ela desobedece ao outro lado da mesma essência, indica o desmoronamento dessa totalidade ética e a possibilidade do indivíduo dar o primeiro passo em direção ao domínio dos fundamentos da ordem social.

A harmonia do mundo grego é abalada quando a família e a comunidade – termos para se pensar a relação entre as esfera pública e privada – se contrapõem pois seguem a normatividade de uma ordem de princípios distintos, não havia entre as esferas uma coesão ética. O momento privado da família não era ainda reconhecido para ser articulado em sua relação com a totalidade da comunidade, tanto que situada no âmbito da realidade privada da família a economia admitia a condição escrava enquanto um indivíduo carente de sensibilidade social, política e, logo, ética. Nesse momento, tão somente enquanto membro relacionado com a realidade política, o indivíduo está de pleno direito em relação à comunidade. O mundo grego apresenta uma realidade social na qual o momento do Estado absorve em si mesmo todo o espaço que poderia ter deixado ao julgamento moral do indivíduo.

A comunidade só se pode manter através da repressão desse espírito da singularidade; e na verdade a comunidade igualmente o produz, por ser momento essencial: na verdade, o produz mediante a ação repressiva contra ele, como um princípio hostil... A figura ética do Espírito

desvaneceu, e surge uma outra em seu lugar (HEGEL, 2007, p.330).

Antígona e Sócrates, condenados por difundir princípios de uma normatividade ética distinta daquela corrente em Atenas, exaltaram e, por isso foram condenados, a dimensão da moralidade subjetiva. O ideal ético da comunidade grega consistia na esfera do Estado. O Estado enquanto momento da plena realização da vida ética não foi capaz, no caso da Grécia clássica, de lidar com a potencia do princípio da subjetividade.

Todos os produtos da sociabilidade, sejam hábitos, costumes ou instituições estão relacionados com um contexto histórico definido, e só podem ser compreendidos em sua estrutura e em seu sentido nesse e através desse contexto social. Para que permaneçam vivos precisam estar reconhecidos pela própria forma de vida social de uma época. Quando se transformarem as condições sociais e as estruturas para a sociabilidade não acompanham essa evolução uma crise antecipa a necessidade de renovação institucional. Esse é o caso do movimento do Espírito do ideal ético da comunidade grega se dividindo em uma multiplicidade de consciências - nas palavras de Hegel “o caso do agir é uma efetividade de múltiplas relações éticas.” (HEGEL, 2007, p.446). Se no mundo ético da Cidade antiga o espírito existia imediatamente, o que sucede no Império Romano é uma dilaceração da esfera social, uma situação de atomização entre os indivíduos, um movimento no qual o Espírito opõe-se a si mesmo porque afasta os indivíduos das instituições públicas. Sob pressão do Imperialismo nivelador romano os cidadãos foram reduzidos à figura abstrata do cidadão de direitos. Em lugar da ligação direta do indivíduo com sua comunidade, surge uma situação de individualismo extremo na qual cada indivíduo se detém apenas a interesses privados onde tudo o que é comunitário está fora da sua esfera de ação, uma situação de atomismo social.

2.1.2 O Império romano

A segunda etapa do Espírito, o Estado de Direito, corresponde ao mundo romano, realidade que instaura o marco da subjetividade na esfera social. O Império Romano representa a dualidade das esferas social e individual. O Estado aparece como uma totalidade *morta*, pois os indivíduos não desempenham mais as relações que conferiam vivacidade à esfera política grega. Hegel descreve o Império Romano como uma totalidade construída a partir de uma diversidade de povos

sem nenhum vínculo entre si, mantida pela disciplina e pela força. A unidade da comunidade foi rompida, restam agora indivíduos isolados devido à forte incidência do formalismo das relações de direito privado. A universalidade do Direito que recai sobre os indivíduos já não abrange a todos os membros como uma totalidade identificada entre si, mas como uma universalidade abstrata: uma multidão de indivíduos desconexos, unidos pela força de um ordenamento jurídico através do qual não percebem correspondidas suas expectativas de reconhecimento. A relação com a comunidade “emerge neles como uma universalidade formal: já não está imanente neles como espírito vivo, mas a solidez simples de sua individualidade explodiu em uma multidão de pontos.” (HEGEL, 2007, p.476).

O Estado de Direito Romano corresponde à realidade social da redução do direito ao direito civil, e o reflexo dessa operação sobre a realidade individual é tal que o indivíduo deixa de se situar como um ser social. A normatividade social do mundo romano responde à lógica formal do direito. O Estado Romano foi estruturado a partir de um sistema político que estabelecia o direito individual como fundamento para se estabelecer as demais noções políticas. O reconhecimento da individualidade, ou da liberdade individual, é algo puramente formal/legal, a cidadania passa a ser entendida como uma concessão, a igualdade cívica fornecida apenas pela via do direito privado forja uma realidade política estranha aos indivíduos. Se no mundo ético da Cidade antiga o Espírito existia imediatamente, o que sucede no Império Romano é uma dilaceração da esfera social, um Espírito morto.

A livre potência do conteúdo determina-se de modo que a dispersão na pluralidade absoluta dos átomos pessoais, pela natureza dessa determinidade, é recolhida ao mesmo tempo em um só ponto, a eles estranho e igualmente carente-de-espírito... É a potência universal e a efetividade absoluta, em contaste com a efetividade daqueles átomos pessoais que se presume absoluta mas que é, em si, carente-de-essência (HEGEL, 2007, p.481).

Os indivíduos são muitos e soltos, o Estado é uno e se encarna na figura do Imperador. A miscigenação de culturas que constituem o Império faz com que não existam mais leis e costumes compartilhados com os quais os indivíduos se identifiquem, tudo que é público lhes é imposto, como uma dominação estranha as suas vontades que recai sobre a vastidão do Império. A cidadania desse momento pode ser

entendida como uma concessão arbitrária por parte do Imperador, tal arbitrariedade se torna explícita através da decisão de Nero em incendiar o Império para reconstruí-lo de acordo com novos ideais a seu capricho. Quando o conteúdo político escapa ao domínio dos indivíduos em decorrência de sua condição de dispersão social a realidade espiritual inverte a base comunitária estabelecida pela totalidade ética; temos, por hora, os direitos do indivíduo como ponto de partida para se estruturar a totalidade social.

A unidade universal, a que retorna a unidade imediata viva da individualidade da substância, é a comunidade carente-de-espírito, que deixou de ser a substância dos indivíduos, ela mesma carente-de-consciência... O universal, estilhaçado nos átomos dos indivíduos absolutamente múltiplos – esse espírito morto -, é uma igualdade na qual todos valem como cada um, como pessoas (HEGEL, 2007, p.447).

O estoicismo e o ceticismo podem ser considerados, no plano do desenvolvimento das idéias filosóficas, como a base teórica que subjaz à realidade do Império Romano. O sentimento independência fomentado nos indivíduos através do apelo a uma igualdade apenas abstrata acaba consolidando uma sociedade de misantropos. O ceticismo, em consonância teórica com essa fase do Espírito, não se caracteriza por assumir um conteúdo próprio ou determinado, o acaso rege a atitude cética e o arbítrio determina o conteúdo com que será preenchida a universalidade abstrata erigida por essa modalidade histórica de um Estado de Direito

O estoicismo não é outra coisa senão a consciência que leva à sua forma abstrata o princípio do Estado-de-Direito, a independência carente-de-espírito... Como o ceticismo, assim o formalismo do direito, sem conteúdo próprio, por seu conceito mesmo encontra uma subsistência multiforme – a posse- e como o ceticismo, lhe imprime a mesma universalidade abstrata, pela qual a posse recebe o nome de propriedade (HEGEL, 2007, p. 479).

A universalidade do direito que recai sobre os indivíduos já não abrange a todos em uma totalidade viva, consiste meramente numa universalidade abstrata: uma multidão de indivíduos desconexos. Essa

plataforma do Direito não da conta da autonomia arranjada intersubjetivamente, dessa forma não temos ainda a conexão entre as esferas do Direito e da Ética estabelecido através do lastro intersubjetivo com vistas a legitimar as instituições sociais.

2.2 TEORIA DO RECONHECIMENTO

2.2.1 Reconhecimento e dominação

A fim de esboçar as raízes de uma teoria do reconhecimento na Filosofia do Espírito de Hegel, faz-se necessário dar um passo atrás em direção ao capítulo da Consciência na *Fenomenologia do Espírito*, mais precisamente para a relação senhor-escravo. Em que pese essa figura dê início a estruturação de uma teoria do reconhecimento, ela não deve ser sobrevalorizada por se tratar de uma relação intersubjetiva estabelecida apenas entre duas consciências; carece ainda de um terceiro termo, a saber, o elemento social do reconhecimento, que na *Fenomenologia do Espírito* entendemos ser alcançado através do âmbito do Espírito e na *Filosofia do Direito* através das etapas de desenvolvimento da Eticidade.

O entendimento da *Fenomenologia do Espírito* e da *Filosofia do Direito* como obras pautadas por um intersubjetivismo forte situa essas obras a linha de uma teoria do reconhecimento. A relação entre senhor e escravo consiste na primeira situação a retratar o reconhecimento como condição para se estabelecer a própria noção de individualidade. Dentro da *Fenomenologia* essa figura consiste na primeira experiência intersubjetiva para se situar a individualidade.

A consciência-de-si é em si e para si quando e por que é em si e para si uma outra; quer dizer, só é como algo reconhecido. O conceito dessa sua unidade em sua duplicação, ou da infinitude que se realiza na consciência-de-si, é um entrelaçamento multilateral e polissêmico (HEGEL, 2007, p.142).

A relação servidão-dominação confere o primeiro impulso no sentido de um movimento para o reconhecimento intersubjetivo da individualidade. Na relação entre senhor e escravo, num primeiro momento, parece haver uma completa alienação de sua própria essência, por parte do escravo, quando se dispõe em favor de seu senhor e acaba abdicando por completo sua autonomia, certamente que pressionado

pelo medo da morte que afligi tal relação. Mas, contraditoriamente segundo Hegel, para que a relação se desenvolva o poder que o senhor exerce sobre a morte do escravo precisa ser contido, ou racionalizado. A possibilidade da morte que fora assumida como impulso para a relação entre ambos precisa ser simultaneamente controlada para garanti-la. A contradição sobre a qual é estabelecida a relação entre o senhor e o escravo resultará na inversão dos pólos da própria relação. Ao termo da relação, o escravo se percebe como essencial para a consumação da atividade pretendida pelo senhor, enquanto esse se vê obrigado a humanizar seu desejo de dominação.

Essa luta por reconhecimento entre esses dois agentes representa a primeira expressão da natureza da liberdade na *Fenomenologia do Espírito*. Na filosofia política de Hegel só podemos constatar a liberdade mediante uma relação de reconhecimento, nunca como um atributo de um indivíduo considerado de forma isolada. Contudo, a liberdade anunciada por essa figura se constitui como expressão ainda imediata da liberdade. Essa figura, através da suspensão da morte como elemento constituinte da relação, representa a negação do indivíduo como um ser natural, uma vez que ele só se estabelece pela via relacional, só pode realizar sua essência através da relação com um outro. Grosso modo, a relação senhor escravo consiste na primeira etapa das relações de reconhecimento que conferirão ao indivíduo o estatuto de ser social. Em que pese essa relação seja determinada como uma relação de dominação, ao se referir às concessões que o senhor se vê obrigado a conferir ao escravo e à atividade que o escravo proporciona ao senhor, essa figura remonta a própria concepção de liberdade como produto da cultura, ou seja, como resultado de um processo de relacionamento mútuo – processo de suprassunção das singularidades consideradas em seu isolamento.

Uma vez admitido o tom da leitura sobre a figura do senhor e do escravo como intuição originária da luta por reconhecimento na *Fenomenologia do Espírito*, podemos deslocar essa lógica da luta por reconhecimento para a perspectiva histórica do Espírito e perceber, através dessa ótica, a história das comunidades como a história das lutas pelo estabelecimento de uma sociedade fundada sobre a articulação das expectativas de reconhecimento e intenções individuais e coletivas. A violência contida na luta por reconhecimento entre senhor e escravo pode ser entendida, dentro de uma realidade institucional, como a atitude de indignação dos indivíduos em relação a uma situação de dominação social e seu poder de reestruturar o quadro institucional em que atuam. A luta por reconhecimento social atualiza os parâmetros para

a ação ética em uma comunidade, bem como afasta o risco de se incorrer num espírito conciliatório, nesse ponto temos o potencial crítico e emancipatório evidenciado pela ideia de uma luta por reconhecimento.

Através da tensão que perpassa a relação entre senhor e escravo, uma luta por reconhecimento intersubjetivo ainda considerada destacada da esfera social, o senhor percebe que ao se comportar no sentido de querer ver satisfeitos todos seus desejos ele acaba colocando em cheque o liame relacional pelo qual eles são satisfeitos. O senhor percebe, portanto, que em algum ponto precisará ceder para que se efetive o reconhecimento mantenedor da relação. A relação dominação-servidão escapa da destruição completa, pois ao perceber que restando seu impulso imediato de dominação o senhor possibilita que a relação se estabeleça no mundo concreto, fato esse que ocorre pelo reconhecimento de uma mútua dependência entre as subjetividades que não podem se realizar em seu isolamento.

Eles se reconhecem como reconhecendo-se reciprocamente. Consideremos agora este puro conceito do reconhecimento, a duplicação da consciência-de-si em sua unidade... Esse processo vai apresentar primeiro o lado da desigualdade de ambas ou o extravasar do meio termo nos extremos, os quais, como extremos, são opostos um ao outro; um extremo é só o que é reconhecido; o outro, só o que reconhece (HEGEL, 2007, p.144).

Quando situamos a relação de reconhecimento intersubjetivo no âmbito do Espírito, entendido enquanto esfera que abarca a relação indivíduo-comunidade dentro de uma perspectiva histórica, percebemos a luta por reconhecimento das pretensões individuais como relação que confere conteúdo ético à realidade social das comunidades. Pela via do reconhecimento mútuo os indivíduos se realizam em sua liberdade, pois apenas alcançam a confirmação da própria liberdade quando reconhecidos em sua individualidade de forma articulada dentro da realidade mais ampla da comunidade. Dessa forma Hegel pensa o problema da liberdade se desenvolvendo em paralelo nos momentos do indivíduo e da comunidade, se afastando, portanto, da concepção que contrapõe as esfera público e privada de ação. Hegel valoriza a concepção de uma liberdade republicana, para ele ser livre não significa agir sem barreiras, mas, no reconhecimento da alteridade e na necessidade do mútuo. O sentido de uma liberdade mediada intersubjetivamente consiste em situar como aspectos para a realização

da liberdade fatores que de acordo com uma concepção puramente liberal representaria restrições para a ação livre.

Em analogia com a lógica do reconhecimento extraída da relação senhor-escravo, temos que uma relação de reconhecimento situada na esfera social de uma comunidade indica para a articulação da ótica individualizante da abstração da figura jurídica do cidadão romano dentro da realidade das relações de reconhecimento como um processo de humanização das esfera social. Esse processo pode ser entendido como uma educação cívica contra as situações de dominação e apatia social.

A relação que se estabelece através da lógica de reconhecimento estabelecida entre senhor e escravo, apesar de controlada/humanizada para sua realização, segue se estabelecendo tão somente pela via do reconhecimento vertical, a saber, a relação de reconhecimento pela via da dominação.

O senhor se relaciona mediamente com o escravo por meio do ser independente, pois justamente ali o escravo está retido; essa é sua cadeia, da qual não podia abstrair-se na luta... O senhor, porém, é a potencia sobre esse ser, pois mostrou na luta que tal ser só vale para ele como negativo. O senhor é a potencia que está por cima desse ser; ora, esse ser é a potencia que está sobre o outro; logo, o senhor tem esse outro por baixo de si: é este o silogismo da dominação (HEGEL, 2007, p.147).

Apesar dessa figura estabelecer o reconhecimento da necessidade de ambos os pólos da relação estarem reconhecidos um no outro, ao seu termo, não é desfeita a situação de dominação do senhor em relação ao escravo. Situação essa que a efetividade de uma luta por reconhecimento social sobre as pretensões de reconhecimento entre membros de uma comunidade visa racionalizar pela via de uma modalidade horizontal de reconhecimento. Esse reconhecimento social, dito horizontal, enseja uma situação livre de dominação para o reconhecimento intersubjetivo sobre a liberdade fundamental para se atualizar as bases para a constituição política de uma sociabilidade intersubjetiva e da justiça social.

Em que pese a dialética dominação-servidão seja a figura desencadeadora das relações de reconhecimento na *Fenomenologia do Espírito*, não deveríamos superestimá-la, pois quando nos referimos ao reconhecimento nessa seção estamos diante de circunstâncias

intersubjetivas limitadas à relação privada entre indivíduos considerada em sua abstração – fora de qualquer contexto histórico. A ideia de uma luta por reconhecimento deve ser entendida como um longo processo de socialização das expectativas individuais, mas antes de se configurar na efetividade do reconhecimento social, a lógica do reconhecimento nos é apresentada por Hegel através dessa figura ainda entendida como retrato de uma relação do tipo dominação-submissão. Todavia, essa modalidade de relação de reconhecimento intersubjetivo da *Fenomenologia do Espírito* pode ser considerada o primeiro passo em direção a uma compreensão intersubjetiva da formação da identidade individual. Contudo, para alcançar os desdobramentos práticos do paradigma da intersubjetividade, faz-se necessário situar as relações de reconhecimento mediante um terceiro termo componente dessa relação: a esfera social. No nível intersubjetivo estabelecido pela relação senhor-escravo, em se tratando de uma relação apenas entre dois indivíduos, o aspecto social do reconhecimento ainda não se faz presente – o terceiro pólo dessa relação que confere objetividade à identidade dos indivíduos. Em Hegel a abstração indica sempre o momento do isolamento da particularidade, ao passo que a objetividade consiste na perspectiva que abarca uma situação relacionada entre seus extremos permitindo, dessa forma, a visualização de todos os seus desdobramentos práticos.

A pretensão da teoria do reconhecimento de Hegel não deve ser entendida, como que pautada por termos marxianos, com a pretensão de a inversão dos pólos da relação pautada por uma atitude subversiva. O projeto hegeliano se concentra na identificação e superação dos modelos de dominação social, dessa ele se concentra nas condições sociais para a realização da liberdade na sociedade, com vista a tornar mais fortes os vínculos das relações. Para a consideração sobre uma relação como livre, nossa atenção não deve estar voltada para os pólos da relação mas para o vínculo em si que se forma como elemento estrutural da a própria relação, ou ainda, devemos atentar para as condições para que a relação flua livre de dominação. Nesses termos Hegel passa a investigar o sentido das instituições sociais da Modernidade.

2.2.2 Espírito: a perspectiva histórica das relações sociais

Para que uma teoria do reconhecimento situada *Fenomenologia do Espírito* contribua para o debate sobre a relação indivíduo comunidade, faz-se necessário adentrar na perspectiva do Espírito. A figura senhor-escravo abre espaço para entendermos a realização da individualidade como uma experiência intersubjetiva, contudo, através

da análise dessa figura, não podemos, ainda entender a objetividade social da individualidade que se forma pelas relações intersubjetiva no nível das instituições. Segundo Pippin, Hegel inaugura uma ética social onde a justificação para a ação dos indivíduos deixa de ser uma questão pautada nos termos de uma deliberação subjetiva para adentrar na esfera do reconhecimento social (PIPPIN,, 2008, p.147).

De Descartes à Bergson, diz ele em outro lugar, a ideia da liberdade emerge apenas da reflexão do sujeito solitário; e propõe, assim, implicitamente, a tarefa de recolocar o mesmo problema, contra essa tradição, na forma da possível reconciliação do sujeito com sua história (HYPPOLITE, 1999, p.14).

A *Fenomenologia do Espírito* pode ser entendida como a história do envolvimento cívico social desempenhado pelos indivíduos nas etapas da superação da abstração do isolamento social. Para tanto, o indivíduo precisa cessar a busca de sentido em si mesma e passar a operar através da lógica do reconhecimento. O outro, enquanto momento da mediação intersubjetiva, revela a verdade para a consciência: desse modo só é real o que existe em conexão com outro, nada é em si mesmo fora dessa relação.

O método dialético não admite identidade sem diferença, a identidade só é confirmada mediante a alteridade; o que enlaça esses dois extremos são as condições intersubjetivas para a ação, onde ocorre o cruzamento das expectativas que os indivíduos pretendem realizadas. A teoria do reconhecimento proporciona um plano de ação tal que no encontro com o outro, onde a consciência antes via apenas exterioridade, agora ela percebe a necessidade da alteridade para o seu próprio reconhecimento, sua confirmação social. O reconhecimento, segundo Hyppollite (HYPPOLITE, 1999, p.535), amplia a noção da individualidade humana até o universal concreto, e põe o Si por meio da mediação dos outros Si, como um Nós.

A realidade espiritual representa o plano social da efetivação da série de relações de reconhecimento que proporcionam a formação intersubjetiva das realidade individual e comunitária. A filosofia política de Hegel permite uma interpretação da noção de Espírito como uma abordagem filosófica para se pensar um estado de espírito cívico que promova o bem-estar ético e social de uma comunidade. Nesses termos Hegel se propõe a pensar a evolução (ética) das sociedades e, para tanto, utiliza-se das ferramentas conceituais de uma teoria do reconhecimento

para averiguar o sentido dos vínculos sociais no que tange a formação dos indivíduos e das instituições. Como vimos, Pippin explora as etapas desse processo da formação social do indivíduo.

Hegel is clearly treating the basic notion of actual individuality as an achievement, a result of a complex intersubjective dynamic, and not a matter of mere biological uniqueness (which he calls particularity) or some noumenal status. True individuals are agents in Hegel's account, in non-alienated relations with their deeds and commitments.... And a social status exists by being taken to exist by members of some community... It is in this sense that being an individual already presupposes a complex recognitional status (PIPPIN, 2008 p.221).

Ao declarar que é na vida de um povo que a efetivação da razão tem sua realidade consumada (HEGEL, 2007p.350), Hegel promove o processo de descentralização da razão através de sua mediação promovida pela via do reconhecimento social. A filosofia moral tradicional da Modernidade trabalhou sempre sobre a capacidade individual para a emancipação social. “Esclarecimento é a saída do homem de sua minoridade, da qual ele próprio é culpado. A minoridade é a incapacidade de fazer uso de seu próprio entendimento sem a direção de outro indivíduo.” A realidade social é pensada a partir de projeções dessa racionalidade inerente à esfera individual de ação, dessa forma as Teorias Políticas Modernas anteriores à Hegel projetaram uma esfera social liberal que se constitui à imagem e semelhança do indivíduo burguês. Do ponto de vista político a racionalidade que se estabelece se restringe a uma crítica racional contenciosa dos abusos de poder na esfera pública do Estado. A abstração constituinte da racionalidade estabelecidas em termos do individualismo e do liberalismo se consuma na ausência de justificativas para os fatos sociais da desigualdade, da dominação e da exploração.

Hegel se posiciona criticamente em relação à filosofia social moderna determinada pela perspectiva do individualismo metodológico⁴

⁴ Nas palavras de Alessandro Pinzani: “O Modelo teórico que considera que o homem num tempo remoto vivia desprovido de qualquer sociedade organizada em um Estado. Porém, essa consideração não é uma constatação de um fato; não se acredita que isso tenha feito parte da história humana, apenas se considera essa condição para apresentar a teoria de sociedade que se deseja

no plano de uma teoria da ação e, pelo liberalismo, no plano político. A filosofia política hegeliana, focada na normatividade das experiências de interação social, é desenvolvida com vista à superação da “concepção metafísica da modernidade que opunha sujeito e mundo” (POLI FILLIPI, 1998, p.99), se propondo, dessa forma, reconciliar uma realidade social que considera cindida em extremos.

Quando Pinkard propõe a máxima “bei sich und bei anderen sein” (PINKARD, 1996, 1996) como o grau de conscientização sobre o sentido da sociabilidade que os indivíduos alcançam ao cabo desse processo social de reconhecimento, ele se refere, justamente, ao desenvolvimento do sentimento de pertença a um grupo social ensejando uma disposição que permite ao indivíduo um agir social consciente e, portanto, livre.

Essa dialética do reconhecimento se constitui como a base da Filosofia do Espírito de Hegel. Através das séries de reconhecimento que levam ao reconhecimento social o indivíduo se torna consciente da verdadeira determinação de sua liberdade: ele se percebe, não mais como sujeito isolado, mas como elo de uma cadeia intersubjetiva. A liberdade, portanto, não pode ser atribuída ao indivíduo como um direito que ele recebe já em sua forma definitiva visando garantir sua esfera de ação individual, mas como termo de um processo de socialização da individualidade.

Uma teoria do reconhecimento sobreposta à realidade espiritual de uma comunidade forja um plano teórico explicativo e crítico normativo para se abordar a sociabilidade desempenhada de acordo com o plano institucional de uma época em razão da motivação dos indivíduos ao se relacionarem. Nesses termos está delineada a estrutura da Eticidade, desenvolvida por Hegel em sua *Filosofia do Direito*, em seus aspectos subjetivo e objetivo.

defender. Esse modelo é usado pelos filósofos contratualistas e varia de acordo com o modelo de Estado que cada um desses propõe... Também Kant assume a perspectiva do individualismo metodológico. O ponto de partida são os indivíduos que vivem num estado de natureza que é um estado de ausência de Estado, mas não de direito, já que eles estabelecem entre si relações de direito privado. (PINZANI, 2009)

3 ETICIDADE

3.1 DIREITO E ETICIDADE

A palavra ética deriva do grego *ethos*, termo imbuído de três significados: a vida que é desempenhada, as práticas ao redor das quais essa modalidade de vida se desenvolve e os dispositivos sociais que coletivamente se produzem. A proposta de uma ética social pautada pela teoria hegeliana do reconhecimento passa por uma interpretação unitária dessas três frentes normativas compositoras do *ethos* grego. A ética, portanto, é, efetivamente, uma questão de sociabilidade: tem haver com as formas de conscientização dos indivíduos sobre o teor de suas relações intersubjetivas e institucionais como etapas de um processo de luta por reconhecimento que atualiza as formas de se atingir um bem-estar ético e material numa determinada forma de vida coletiva.

Para abordar a complexidade do Mundo Moderno Hegel lança mão do conceito de Eticidade. Essa ferramenta teórica proporciona uma compreensão dialética da realidade social. O fato Fundamental dessa perspectiva reside na atualização das biografias individuais pela via mediatizada dos sistemas social, político, econômico, jurídico e cultural.

Hegel required that an adequate rational society make the civil, legal and political structure of the community known to its members, along with how individual activities contribute to and benefit from this structure. This is crucial to preserving political autonomy within a social context. Ultimately, Hegel required that society be so effective at providing this knowledge and satisfying individual needs for objects, relations, culture, and for belonging, that once individuals understand all of these features of their community and their roles within it, individuals Will affirm their community as fulfilling their aims, requirements, and needs. Only in this way can individuals freely engage in actions in their society (WESTPHAL, K, 1993, p. 256).

Sittlichkeit, em sua tradução Eticidade, indica uma análise sobre o processo social do direito em sua forma definitiva do Estado de Direito, considerado em relação ao âmbito dos usos, costumes e valores de uma situação histórica determinada. Desse modo procede a análise sobre a normatividade das relações sociais estabelecidas através do processo

socialização da subjetividade através das esferas institucionais de ação da família, da sociedade civil e do Estado. Eticidade pode ser considerado um termo em movimento, no sentido da articulação da dimensão subjetiva da moral individual com a dimensão objetiva da esfera social dos indivíduos considerados enquanto membros de uma sociedade. Na seção da Eticidade Hegel aborda o movimento da racionalidade social em dois níveis; o nível de análise da validade, ou da legitimidade e estruturação objetiva das normas e instituições sociais; e, o nível subjetivo do reconhecimento intersubjetivo por parte dos indivíduos diante dessas normas e instituições.

A questão fundamental da Eticidade consiste em identificar a efetividade das práticas sociais que proporcionam a legitimação normativa de princípios sociais. Hegel busca razões para sua Teoria da Vida Ética que se orientam a partir de lições históricas, dessa forma, além do plano sociológico de uma teoria política, a Eticidade situa a teoria do reconhecimento em relação a perspectiva histórica das comunidades concretas.

Ao contrário da proposta pela articulação dos momentos que compõem a realidade social através de estruturas de mediação intersubjetiva das expectativas de reconhecimento social por parte dos indivíduos, podemos identificar como marca da tradição teórica liberal a segurança em relação a “primazia moral da pessoa contra qualquer pretensão da coletividade social” que proporciona “a todos os homens o mesmo resultado moral e nega graus de diferenciação” (GRAY, 1998, p.12).

A filosofia política de Hegel pretende tratar racionalmente as questões fundamentais que dizem respeito ao relacionamento dos indivíduos com a comunidade. Ao fazê-lo, questiona e submete à crítica as respostas tradicionais, a exemplo da resposta hobbesiana. Em, *O Leviatã*, Hobbes situa sua análise sobre as relações da esfera social moderna em torno de questões relativas aos imperativos de poder. Segundo Hegel, a teoria social hobbesiana se restringe ao aspecto da racionalização da luta por poder social, seja na esfera pública ou privada de ação, não expandindo sua análise ao âmbito de uma luta por reconhecimento social de todos aspectos - culturais e sociais - que proporcionam a evolução ética da identidade individual e coletiva. O *self Love*, a saber, o auto-interesse, e o impulso para a auto-preservação são as bases para a filosofia política de Hobbes à Kant. O Estado atua domesticando os excessos cometidos pelos indivíduos no exercício de sua auto-preservação, garantindo a coesão da associação política e os limites da esfera particular de cada indivíduo. Se em Hobbes o Estado é

pensado a partir da tensão dos termos segurança e soberania, em Hegel ele é, antes, pensado em relação a todo processo social considerado em seu nível normativo. Hegel deixa para trás o viés da garantia do aspecto negativo da liberdade, entendida, em termos liberais, como ausência de compulsão externa. Em relação a essa concepção individualizante da teoria política, Hegel estabelece sua noção de Eiticidade, na *Filosofia do Direito*, como o processo de formação das estruturas intersubjetivas para a realização social-substantiva da liberdade.

Ela é na verdade o espaço onde relações e práticas intersubjetivas se dão além do poder estatal ou da convicção moral individual. Desse modo, a esfera social proporciona a possibilidade dos sujeitos se auto-reconhecerem nas suas potencialidades e capacidades mais ou menos semelhantes, ou seja, a possibilidade de estarem em comunhão, reconhecendo o outro na sua singularidade e originalidade, o que faz com que cada nova etapa de reconhecimento social capacite o indivíduo a apreender novas dimensões de sua própria identidade, o que, por fim, estimula novas lutas por reconhecimento, mostrando que o ponto central deste processo é este movimento em que conflito e reconhecimento condicionam-se mutuamente (RAVAGNANI, p.41).

Uma leitura a partir da noção de Eiticidade promove a atualização do texto hegeliano valorizando uma concepção de liberdade intersubjetivamente mediada. A Eiticidade abre espaço para o questionamento sobre a capacidade de ação coletiva dos atores sociais. Como aceitam e atuam nas plataformas de mediação social? O enfraquecimento atual do significado das instituições está relacionada fragmentação da realidade intersubjetiva da esfera social das comunidades? No sentido de melhor compreender a relação entre indivíduo e comunidade procederá a análise do reconhecimento social promovido através do envolvimento dos indivíduos com as instituições sociais de acordo com a noção de Eiticidade, entendida como ferramenta conceitual para se compreender a ideia de liberdade social e política, bem como sua efetivação em seus aspectos subjetivo e objetivo.

A teoria social hegeliana pode ser inserida na linha do projeto inacabado da modernidade, inacabado porque, em sua essência, o projeto da modernidade ensaja a negatividade entendida enquanto a abertura para a renovação institucional e do pensamento. Na linha das

teorias políticas modernas, Hegel esquadrinha a sociedade moderna através da matriz do Direito, contudo, pretende conferir às modernas instituições um novo significado.

A *Filosofia do Direito* de Hegel é composta por uma cadeia de supressões lógicas, com a finalidade de articular as oposições criadas pela modernidade anterior a Hegel e proporcionar uma unidade diferenciada entre as esferas privada e pública de ação.

Nas palavras de Charles Taylor a *Filosofia do Direito* se apresenta:

um protesto contra a visão prevalecente no Iluminismo acerca do homem – como sujeito e objeto de uma análise científica objetificadora. O foco da objeção era uma visão do homem como sujeito de desejos egoístas, em relação aos quais a natureza e a sociedade meramente forneciam os meios de satisfação. Era uma filosofia utilitária no âmbito ético, atomista em sua filosofia social...Ver o homem como composto, de alguma maneira por diferentes faculdades...era perder de vista a unidade viva e expressiva, e na medida em que os homens tentavam viver de acordo com tais dicotomias teriam de suprimir, mutilar ou distorcer a expressão unificada que eles teriam em si para efetivar. Mas essa ciência não apenas dividia a unidade da vida humana, ela também isolava o indivíduo da sociedade (TAYLOR, 2005, p. 12).

Num primeiro momento, na seção denominada “O direito abstrato”, Hegel esboça os conceitos jurídicos fundamentais para a sociedade moderna de forma abstrata, ou seja, desvinculados do contexto social de uma comunidade concreta. Em seguida, em “A moralidade”, aborda o indivíduo considerado em seu isolamento, nessa etapa Hegel faz uma abordagem crítica sobre a teoria kantiana da ação, na qual a ação particular dos indivíduos tem por parâmetro princípios universais formais que eles adotam monologicamente⁵ - como se os

⁵ Contrário ao monologismo do individualismo metodológico, a teoria hegeliana, apesar de estar situada no paradigma do sujeito moderno, constrói a noção de indivíduo através da ferramenta do reconhecimento, ao passo que as teorias na modernidade anterior à Hegel qualificavam o sujeito, Hegel passou a pensar as relações sociais entre indivíduos, situando sua teoria na perspectiva teórica da intersubjetividade.

parâmetros para uma Ação ética dependessem exclusivamente da autoreflexão do sujeito sobre as regras morais. A partir de seu terceiro momento, “A Eticidade”, a *Filosofia do Direito*, através do jogo dialético, revisita aspectos dos momentos anteriores e busca conferir termos de finalidade às plataformas intersubjetivas para uma ação ética: as instituições sociais – família, sociedade civil e Estado.

A grande palavra chave em Hegel é a eticidade ...a palavra moralidade ele a reserva para o conceito moral kantiano, cuja característica particular ele via no fato dela ter seu ponto de partida na simples subjetividade. Em contraposição, a eticidade representa para Hegel uma moralidade, cujas normas são vistas pelos membros da comunidade, essencialmente como dadas em sua validade (TUGENDHAT. 2000, p.219).

Na seção da Eticidade Hegel aborda as instituições integrantes da sociedade moderna que impulsionam o processo de realização da liberdade na realidade social e política de uma comunidade (HEGEL, 2003, p.4). O Direito, a lógica social desse processo, possui uma dinâmica interna desencadeada a partir de um processo histórico que tem por marco a Revolução Francesa. Hegel pretende fundamentar o Direito com foco no processo de socialização, de modo a promover a legitimação das expectativas de reconhecimento que se afastem o indivíduo do apego a uma concepção de liberdade vazia. “Se alguém não tem interesse senão pelo seu direito formal, então isso pode ser pura teimosia, tal como ocorre aos corações e espíritos limitados.” (HONNTH, 2007, p.89). Uma vez que para Hegel a racionalização das esferas sociais ocorre mediante a efetividade do reconhecimento social por elas proporcionado, o Direito não pode ser considerado racional apenas sob a forma de princípios universais,⁶ a consolidação de um conjunto de instituições sociais deve ser entendido como um processo que possui uma necessidade interna, a saber, corresponder às expectativas de reconhecimento social engendradas por um determinado modo de vida. A tarefa da filosofia consiste em revelar a racionalidade que se pretende estabelecer através das instituições de uma época.

O conceito hegeliano de Espírito abarca essencialmente essa atividade humana de conscientização diante das circunstâncias que

⁶ Nesse sentido Hegel se afasta da concepção de República *Noumenom* kantiana.

constituem o ideal de vida ética de uma época. Nesse sentido, o estudo sobre a realidade espiritual levanta a questão sobre o *status* da sociabilidade, sobre as oportunidades para se criar vínculos sociais em determinada comunidade e, desse modo, o estudo de uma teoria de reconhecimento pode servir de modelo avaliativo sobre o potencial ético das relações sociais.

Considerando que, na Modernidade, a liberdade se efetiva pela via das instituições do Estado de Direito, a relação dos indivíduos com essas instituições é reveladora quanto ao *ethos* dessa sociedade. Nesse sentido, temos que, segundo Taylor: “a liberdade só é real quando expressada numa forma de vida que, uma vez que o homem não pode viver por si só, deve ser uma forma de vida coletiva.” (TAYLOR, 2005, p.70).

Em que pese tem-se tradicionalmente classificado a Filosofia do Espírito como uma abordagem metafísica da realidade político-social, pretendemos uma abordagem sociológica desse conceito para enriquecer o debate contemporâneo em torno da filosofia política hegeliana. Para corroborar com essa análise sociológica tomemos as palavras de Hegel “o domínio do direito é o espírito em geral... o sistema do direito o império da liberdade realizada” (HEGEL, 2003, p.4). O referido Império se estrutura como uma segunda natureza, ou seja, como realidade social estruturada pelas relações de reconhecimento se externalizando como produto da cultura em avanço pela história. O Espírito corresponde ao âmbito da intersubjetividade do resultado das práticas de reconhecimento social de uma época e o seu tornar-se objetivo no mundo: as condições sociais para um relacionamento ético entre indivíduos em paralelo à influência dessa atividade sobre o sentido conferido às instituições.

What contemporary philosophers would call practical philosophy is called the philosophy of spirit (Geist). By practical philosophy most philosophers nowadays would mean an account of the distinct sorts of events for which we may appropriately demand reasons or justifications from subjects whom we take to be responsible for such events occurring (PIPPIN, 2008, p.3).

Diante do questionamento sobre o que tornaria racional uma determinada realidade política, Hegel certamente responderia que seria a realização da liberdade. Frederick Neuhouser aponta com clareza que são três as modalidades de liberdade que precisam ser satisfeitas para

que, de fato, ela se efetive, a saber, “personal freedom, freedom of moral subjectivity, and what i shall call here social freedom” (NEUHOUSER, 2000, p.5). O autor destaca que a concepção de uma liberdade social pode ser considerada a contribuição mais marcante da teoria hegeliana para uma teoria política e social moderna. Para compreender essa concepção ampliada da liberdade faz-se necessário passar à análise de alguns elementos da Eticidade na *Filosofia do Direito* de Hegel.

Conforme expresso no primeiro parágrafo da seção sobre a Eticidade “o indivíduo obtém sua liberdade substancial ligando-se ao Estado como à sua essência.” (HEGEL, 2003, p.257). A partir dessa passagem sobre a relação entre indivíduo e Estado nota-se como Hegel considera a Eticidade em seu duplo aspecto: de um lado as instituições basilares da sociedade moderna – família, sociedade civil e Estado-, e por outro lado a atitude dos indivíduos diante de tais instituições – a conscientização dos indivíduos em relação à lógica das instituições como etapa do processo estruturante de sua própria liberdade.

A Eticidade pode ser entendida como o processo social de atualização ética da identidade individual e coletiva. Na família a liberdade do indivíduo ainda está neutralizada ocorrendo de modo irrefletido dentro de um pequeno círculo de laços afetivos de convívio, o que sobressai nesse momento é sua íntima ligação com a família considerada como um todo – aspecto essencial para seu futuro posicionamento diante da sociedade. Na sociedade civil, ocorre a primeira intuição do indivíduo sobre si como um ser relacionado socialmente. No momento do Estado é resgatado da família a afetividade que será transformada no sentimento de solidariedade como um sentimento patriota de ligação com a totalidade da comunidade.

O Estado para Hegel, resta claro, não significa tão somente o aparato técnico-burocrático destinado à gestão do poder e das demandas sociais. A seção do Estado na *Filosofia do Direito* engloba uma nova ótica para se abordar a realidade social, um desdobramento dialético das três plataformas sociais de ação intersubjetiva que, quando articuladas, implicam numa visão mais rica, ou mais concreta, sobre a qualidade da vida social considerada em sua totalidade. O Estado deve ser compreendido como a realidade ética de uma comunidade, a ponto de que, por exemplo, quando consideramos a seção da sociedade civil de forma isolada, sem que seja qualificada como uma etapa constituinte do jogo dialético articulada com a realidade do Estado, ela passa a enunciar um falso princípio ético. Considerada de forma isolada a seção da sociedade civil ilustra a realidade social tal como indicada pelo liberalismo político clássico.

3.2 AUFHEBUNG POLÍTICA

Através da ótica da Eticidade a racionalidade das instituições na Modernidade se revela como intersubjetiva, o que permite analisar a realização da liberdade em termos do reconhecimento social das individualidades. Tal realização, será demonstrado, passa por uma organização social consciente dos indivíduos. De forma imediata, ou não consciente, os indivíduos podem atingir a realidade da individualidade, contudo, a realidade substancial da comunidade alcançam através da atualização de seus sentimentos cívicos, ou seja, através da mediação das expectativas de reconhecimento social. Desse modo podemos perceber que o indivíduo não é livre por natureza, ele se faz livre – esse processo de realização social da liberdade pode ser melhor compreendido sobre o prisma do processo que Marcos Muller denominou como *Aufhebung* Política: a suprassunção da liberdade individual dentro da realidade da liberdade social. O termo *Aufhebung*, comumente traduzido ao português por suprassunção também pode ser entendido como suspensão em seu sentido polissêmico: elevar e conservar: o projeto da filosofia política de Hegel consiste em elevar a condição do indivíduo-burguês ao *status* de indivíduo-cidadão, de modo a articular e conservar os aspectos essenciais para a modernidade apresentados por cada uma dessas esferas de ação.

Enquanto que em sua *Fenomenologia* Hegel se debruça sobre as maneiras em que o ideal ético das comunidades se concretizou ao longo da história, na *Filosofia do Direito*, Hegel passa a analisar o ponto do desenvolvimento ético do Espírito da Modernidade. Através do conceito de Eticidade Hegel opera um corte temático para compreender a lógica pela qual operam as instituições compositoras da realidade estruturante do Estado de Direito. A respeito dos seus *Princípios da Filosofia do Direito* Hegel declara: ”o objeto da ciência filosófica do direito é a Ideia do direito, quer dizer, o conceito do direito e a sua realização.” (HEGEL, 2003, p.1). Assim posto, podemos destacar a realização do direito como o seu tornar-se real em instituições concretas, cabe agora à *Filosofia do Direito* ir em busca da racionalidade que aí se desenvolve. As duas linhas de análise filosóficas acima esboçadas consistem nas ferramentas teóricas que permitem captar a realidade social tal como ela se estrutura: como processo de reconhecimento intersubjetivo sobre o marco ético para a sociabilidade.

A tarefa que incumbe à filosofia consiste em captar a realidade, aquilo que é o efetivo, uma vez dito que o “o que é racional é real e o real é racional” (HEGEL, 2003, p. XXXVI), cabe a filosofia expor o que é

de modo racional, pois a função do pensamento é conceber a estrutura da realidade. Esta foi a celebre fórmula criada por Hegel para vincular realidade e racionalidade e forjar sua visão de mundo, e, dessa forma, segundo Rosenfield, “o real abre-se às várias possibilidades e depende dos homens e da consciência que uma época tem de si que essas possibilidades se efetivem ou não.” (ROSENFELD, 1983, p.24).

A força motriz da dialética hegeliana consiste na negatividade, a saber, a parcialidade ou precariedade dos momentos que, embora indispensáveis para a compreensão da totalidade, ainda apresentam uma racionalidade ofuscada, quer seja pela abstração, quer seja pelo isolamento das determinações particularizadas. A dialética hegeliana tem seu desenvolvimento didaticamente dividido em três etapas: o primeiro momento corresponde ao universal abstrato, é a definição teórica e imediata de um conceito; o segundo momento corresponde à determinação na particularidade, aqui a abstração do universal se fragmenta em determinações concretas isoladas; o terceiro momento, a negação determinada, apesar de ser conhecido como o momento da negação da negação distancia-se da anulação ou da negação absoluta, pelo contrário, esse é o momento onde a realidade é revestida de um ganho de compreensão que permite encontrar na esfera particular a marca do universal. Nesse momento se está afirmando um particular que é também um universal, desse modo estamos de volta ao nível da universalidade, contudo ela está preenchida de realidade concreta. Para abarcar essa operação de negação da negação que enriquece o panorama que se tem da realidade Hegel utiliza o termo *Aufhebung*, termo esse que foi traduzido ao português por suprassunção. O verbo suprassumir indica tanto a superação, quanto a conservação, e, dessa forma deve ser entendido o resultado do referido terceiro momento da dialética hegeliana.

O que nos motiva na presente pesquisa seria aquilo que Marcos Müller denominou de *Aufhebung Política* (MÜLLER, 1997) “da liberdade negativa do indivíduo buRguês na liberdade positiva e racional do cidadão” e da “irredutibilidade dessa liberdade negativa e da sua coexistência com a liberdade positiva, mesmo no interior da sua consumação nesta.” Nesse aspecto detectamos interseção entre as noções de Espírito e de Eticidade como base para uma compreensão sociológica da filosofia hegeliana. De um lado temos o conceito de Espírito como condutor da análise histórica da relação indivíduo-Estado (a primitiva totalidade ética dos gregos como o momento universal abstrato, a atomização dos indivíduos romanos como momento da determinação particular e os dois momentos suprassumidos no Estado

de Direito como momento do universal determinado: a *Aufhebung política* no curso da história); e, de outro lado, a concepção dialética da liberdade que se obtém através do movimento da Eticidade se realizando nas modernas instituições burguesas (a família como momento da abstração, a sociedade civil como momento das determinações particulares e o Estado como suprassunção dos momentos anteriores como universal determinado: a *Aufhebung política* da liberdade no moderno Estado de Direito). A *Aufhebung Política* indica o processo social dialético de realização da liberdade. Num primeiro estágio a liberdade é percebida apenas em seu aspecto liberal-negativo, para então, através de uma escalada da ação interindividual sobre as instituições sociais, ser compreendida de forma positiva. Esse processo corresponde à suprassunção de uma liberdade formal, restrita à esfera privada de acordo com as condições sociais objetivas onde cada indivíduo se relaciona mediante a consciência de si como membro de uma totalidade. Antes os indivíduos se percebiam como isolados, agora interagem como cidadãos. A racionalização da sociedade moderna pretendida por Hegel pode ser entendida como a efetividade desse processo de *Aufhebung Política*.

In Hegel's *Philosophy of Right*, *Sittlichkeit* is characterized as a realm of actualized freedom. Hegel's claim is not simply that the rational social order brings about the social conditions that make freedom possible; rather, *Sittlichkeit* is itself said to be an actualization, a making real, of freedom: in *Sittlichkeit* freedom is. But what conception of freedom is at work in Hegel's claim that freedom is realized in the family, in civil society, and in the state? What sense does it make to say that freedom is in these social institutions? What will emerge in the course of addressing these questions is that Hegel's theory of *Sittlichkeit* is founded on a distinctive conception of freedom – the social freedom... which, according to that theory, is realized only in a rationally structured society (NEUHOUSER, 2000, p. 18).

A realização social da liberdade passa pelo processo de conscientização, por parte do indivíduo, sobre as relações que são determinantes para a formação ética de sua identidade; essa situação corresponde à transformação da mentalidade do indivíduo racional e

livre, tipificado pela modernidade anterior à Hegel, ao que podemos considerar o indivíduo social.

De modo a tornar mais apurada uma análise sobre a Eticidade, entendida em si mesma como o próprio processo do que denominamos de *Aufhebung* Política e, a fim de compreender o processo de realização da liberdade social, Frederick Neuhouser propõe, tal qual Pippin, uma análise que distingue, na Eticidade, os aspectos subjetivo e objetivo para a efetividade uma realidade ética. Percebemos dois modos de significar o par conceitual subjetivo-objetivo. Primeiro, temos no âmbito objetivo, as instituições sociais e, no âmbito subjetivo, a atitude despertada nos indivíduos quando interagem com instituições. O segundo modo de se entender a diferenciação das faces subjetiva e objetiva da Eticidade consiste em considerar, do lado objetivo, uma modalidade de liberdade tipicamente republicana e, do lado subjetivo, uma liberdade dita liberal. A liberdade social postulada por Neuhouser em *Foundations of Hegel's Social Theory* consiste na interação dos indivíduos nas instituições de modo a realizar ,tanto a esfera da liberdade republicana, quanto a esfera da liberdade liberal . As instituições da Eticidade, consideradas enquanto plataformas sociais para a mediação das expectativas de reconhecimento, atuam no sentido de garantir as condições sociais sem as quais não seria possível a realização plena da liberdade e da justiça social.

The difficulty here is easily seen if we recall 1) that social freedom is conceived of as a unity of two elements (an objective and a subjective element)... and 2) that individuals are said to enjoy social freedom when these two moments are conjoined – that is, when they have the appropriate subjective relation to those institutions that fulfill the criteria for rational institutions as defined by the doctrine of objective freedom.... The key to understanding Hegel's position here lies in reformulating it more precisely: one aspect of the objective freedom embodied by rational social institutions consists in their securing the necessary conditions for the possibility of the subjective component of social freedom. In other words, part of the doctrine of the objective freedom concerns itself with the features social institutions are to achieve the subjective disposition that enables them to see their social participation as their own, freely undertaken

activity.... The most important claim here is that if individuals are able to find their particular identities through their social membership (NEUHOUSER, 2000, p.147).

As instituições da Eticidade se constituem como plataformas que permitem aos indivíduos perceberem o momento da universalidade de sua ação. A universalidade da Ação pode ser entendida como um estado de consciência através do qual os indivíduos não se percebem mais como isolados, mas como membros de uma totalidade com a qual se encontram intimamente relacionados. Na Eticidade, o momento da universalidade da subjetividade, a intersubjetividade, é revelada, de forma cada vez mais objetiva, para os indivíduos, através do seu envolvimento nas instituições da família, da sociedade civil e do Estado.

Para que se efetive a realidade da ideia ética da comunidade moderna, ou seja, para a realização da liberdade social, é de extrema importância que o ciclo institucional seja completo, caso contrário, quando o indivíduo não ultrapassa os limites da esfera privada de ação, tal qual Honneth esclarece, o indivíduo sofre de indeterminação.

A ideia formulada retrospectivamente no capítulo sobre a eticidade com a finalidade de especificar a patologia da fixação da liberdade jurídica; a saber, que aquele que articula todas suas carências e intenções nas categorias do direito formal tornar-se-ia incapaz de participar na vida social e por isso sofreria de indeterminação (HONNETH, 2007, p.89).

O sofrimento de indeterminação aponta para o fato da realização da liberdade social estar vinculada à articulação plena das três instituições da Eticidade. O ciclo institucional, quando efetivado, ou seja, quando indivíduo e instituições estão relacionados nos três níveis de ação de forma consciente podemos considerar o ponto da educação do indivíduo ético.

Hegel no doubt intends for us to think the self-expressive and self-constituting activity of social members as a kind of being-with-oneself-in-an-other. For in their social participation individuals are with-themselves-in-an-other in the sense that they enter into practical relations with other social members that are constitutive of their own identities; they are who they are only on

those relations to others (NEUHOUSER, 2000, p.110).

A acusação de Honneth sobre a filosofia tardia de Hegel, consiste no abandono da normatividade da luta por reconhecimento que poderia ser engendrada pelo desenvolvimento das relações jurídicas. Honneth considera que em seus escritos tardios Hegel considera que o reconhecimento social só pode ser situado nas relações éticas da esfera do Estado. Um primeiro ponto a ser destacado, consiste na necessidade dessa instituição para que se efetive o reconhecimento social. Para o jovem Hegel, por outro lado, Honneth considera, seria possível a efetivação de uma modalidade de reconhecimento puramente intersubjetiva preexistente a qualquer instituição social ou política – nesses termos Habermas e Honneth pensam a renúncia hegeliana a um intersubjetivismo forte. Honneth acredita que ,em sua *Filosofia do Direito*, Hegel já não consegue pensar uma Eiticidade social do Estado constituída como uma relação intersubjetiva. No lugar da interação social promovida por uma luta por reconhecimento social temos um posicionamento dos indivíduos diante do quadro institucional estabelecido.

O posicionamento de Honneth diante desse aspecto da filosofia tardia de Hegel suscita o debate sobre a relação entre liberdade e Direito: só se é livre da relações normatizadas pelo quadro institucional do Estado de Direito? Tal vinculação não apenas separa as esferas da vida social nitidamente estabelecidas pelo direito e pela razão de outros âmbitos talvez não racionalizáveis, como torna dificultoso o processo de emancipação de novas modalidade relações intersubjetivas que por ventura venham a surgir. É em épocas de crise que as modalidades de relacionamento que estavam acomodadas de acordo com um quadro institucional estabelecido precisam ser rearticuladas.

3.3 RECONHECIMENTO, LIBERDADE E CULTURA

Embora Hegel assuma a subjetividade como princípio da modernidade resta claro que ela só se torna efetiva quando reconhecida por outras subjetividades. A forma como se configura esse contexto interrelacional de efetivação das subjetividades consiste no âmbito da cultura de um povo. Pretendemos demonstrar que, ao estabelecerem as relações de afirmação intersubjetiva de suas expectativas por reconhecimento intersubjetivas, os indivíduos sentem a necessidade da organização de estruturas que garantam a racionalidade em graus cada

vez mais complexos/articulados de organização da vida social. Podemos detectar, nesse sentido, na relação entre indivíduos e instituições, uma modalidade de reconhecimento horizontal-intersubjetiva entre os indivíduos e outra vertical-institucional, que são complementares na *Filosofia do Direito* de Hegel. A teoria do reconhecimento hegeliana está pautada na intuição de, tanto a esfera social-cultural, quanto a identidade individual, estarem constantemente sendo estruturadas pela via das relações de reconhecimento. A normatividade de uma teoria do reconhecimento traz à tona a questão da consideração da individualidade como inserida numa perspectiva mais ampla do que o domínio de suas próprias ações e pensamentos, implica em considerar o indivíduo em sua relação com uma realidade cultural.

O que mantém viva a cultura de um povo é a efetividade das relações de reconhecimento que se estendem de forma horizontal de forma intersubjetiva. O produto da atividade do que consideramos como a modalidades horizontal e vertical de reconhecimento social pode ser posto em analogia ao conceito de *Bildung*, lançado por Hegel no Parágrafo 187 de sua *Filosofia do Direito*.

Na sua determinação absoluta, a cultura é, portanto, a libertação, o esforço de libertação superior, o ponto de passagem para a substancialidade infinita subjetiva da moralidade, objetiva substancialidade não já imediata e natural mas espiritual e ascendida à forma universal. Tal libertação é, no sujeito, o penoso esforço da subjetividade do comportamento, contra as exigências imediatas e contra as vaidades subjetivas das impressões e contra a arbitrariedade das preferências... só por meio desse esforço da cultura é que a vontade objetiva atinge a objetividade (HEGEL, 2003. p.187).

A *Bildung*, entendida enquanto essa rede de relações que tecem a cultura de um povo consiste num processo de educação cívica que leva os indivíduos a superar a ótica estabelecida pelo sistema das carências e ver a si mesmo e aos outros como componentes da substancialidade ética: um processo, que na Modernidade, consiste na racionalização que suprassume indivíduos egoístas em cidadãos solidários. A *Bildung* se configura, portanto, como a verdade sobre a natureza das relações sociais estabelecidas em uma época determinada da história. No âmbito da cultura se estabelece essa rede de relações de reciprocidade na qual o indivíduo é “concebido como uma pessoa universal, termo em que todos

são compreendidos como idênticos. Deste modo, o homem vale porque é homem, não porque seja judeu, católico, protestante, alemão ou italiano.” (HEGEL, 2003, p.209).

A *Bildung* como essa educação moral e cívica tem seu marco inicial na história situada na Grécia clássica, período em que se iniciou o acúmulo cultural ocidental que desembocou na modernidade e suas instituições sociais. Só podemos falar de *Bildung* a partir da época grega porque, dentro da perspectiva hegeliana, foi nessa situação histórica que se fez presente pela primeira vez na humanidade a consciência sobre a liberdade - só podemos falar em processo educacional nas realidades em que se faz presente a liberdade. O paradigma da educação grega consistia na *Paidéia* (JAEGER, 2001) que, grosso modo, consistia na formação do homem como indivíduo sintonizado com o ideal ético de sua comunidade. Dessa forma se estabelecia a proposta de uma educação ampla que conjugava vários aspectos da vida social e política a fim de promover uma íntima relação do indivíduo com a comunidade.

A realidade cultural do indivíduo social pretendida por Hegel, a *Bildung* da modernidade, é aquela que depura o conceito de liberdade a partir de duas fontes: a liberdade dos antigos e a liberdade dos modernos (CONSTANT, 2001). Assim, o conceito de liberdade social passa a ser entendido como a condição para que o produto cultural da ação dos indivíduos, considerados em sua totalidade – em seu âmbito espiritual –, progrida na direção da construção de uma esfera social cada vez mais consciente sobre o sentido dos princípios éticos de sua época.

Quando o livre-arbítrio se reconhece e se lhe permite o direito de ser o intermediário que realiza o que é racionalmente necessário na sociedade civil e no Estado, estabelece-se uma determinação aproximada daquilo que se chama na representação universal corrente: liberdade (HEGEL, 2003, p.206).

Na modernidade, a *Bildung* como processo de libertação da ótica egoísta de ação, tem o seu impulso inicial, ainda que forma abstrata, situado na realidade do mercado, um dos momentos da sociedade civil. Na rede de interdependência para a satisfação das carências materiais o indivíduo percebe que detém um posto na sociedade, e, percebe que ele é o que é pelo que faz, nisso consiste a função social do mercado de trabalho.

Socially productive labor is activity that is informed by a kind of recognition of the

subjectivity of others, a recognition both of the fact that one shares a world with other beings Who have their own distinctive ends and if the necessity of letting the ends of the others enter into the determination of ones own actions. As such, socially productive labor exhibits an important structure affinity to moral action that enables Hegel to regard the former as a source of *Bildung* in service of the latter... How, then, can Hegel's account of *Bildung* within civil society be seen as delivering an argument for the rationality of the modern social world?... Hegel's theory of civil society includes the claim that participants in the modern economy are systematically required to take the wills of others into account in a quite specific manner and that the resulting, distinctively modern relations among economic agents endow them with wills that are universal in a more precise and richer sense of universality than the one employed previously. Moreover, this universality of will turns out to be an essential part of individual's being constituted as persons (and hence a necessary condition of the realization of personal freedom) (NEUHOUSER, 2000, p.161).

A moralidade do trabalho consiste no início do processo de formação do indivíduo ético, pois desperta nele a ânsia por reconhecimento que o torna consciente sobre sua função social. Sua realidade não é mais aquela do indivíduo moral abstrato, mas a do indivíduo com profissão e classe social definida, que gradualmente vai tornando mais concretas suas determinações (HEGEL, 2003, p.196). A questão posta acima nos faz pensar qual o tipo de liberdade que é desenvolvida no momento da sociedade civil e, como essa modalidade da liberdade será articulada para chegar à pretendida liberdade social.

Na presente pesquisa partimos do pressuposto que Hegel concebe o indivíduo inserido dentro dessa perspectiva mais ampla que comporta o movimento da realização dialética da liberdade social. A subjetividade, dessa forma, é vista como indissociável da intersubjetividade, pois ela mesma é constituída dentro de um do contexto concreto das relações de reconhecimento social. Tudo o que existe está em relação e, precisamente, essa relação é o verdadeiro de

cada existência, resta claro, portanto, que cada momento deve ser entendido sempre em sua relação com a totalidade.

A acusação, tal qual promovida por Habermas e Honneth, que insere a *Filosofia do Direito* dentro da concepção de uma Filosofia do Espírito que lhe retira da base um intersubjetivismo forte, enseja uma relação entre indivíduo e Estado estabelecida tão somente pela via de um reconhecimento vertical. Uma tal modalidade de reconhecimento nos remete à modalidade de reconhecimento estabelecido pela relação retratada, na *Fenomenologia*, através da figura do reconhecimento entre Senhor e Escravo. Nessa figura, mesmo quando estabelecida a relação de reconhecimento, percebemos a manutenção da situação de dominação de um dos pólos da relação sobre o outro. Em analogia, temos que uma leitura da *Filosofia do Direito* de Hegel, considerada fora da esteira de sua teoria do reconhecimento, implica em perceber, dentro do movimento da Eiticidade apenas a modalidade vertical de reconhecimento entre indivíduo e Estado. Nisto consistiria uma leitura sobre o Estado em Hegel como uma instituição impessoal. Assim entendida, a *Filosofia do Direito*, parece estabelecer o Estado como uma instituição blindada em relação à influência das relações intersubjetivas na constituição do ideal ético de comunidade. A leitura que propomos indica para o fato das instituições sociais serem consideradas, em sua manutenção e reprodução, como vinculadas às relações de reconhecimento intersubjetivas, inclusive com as expectativas de reconhecimento intersubjetivo não institucionalizadas. A estruturação das instituições passa a ser percebida através da intersubjetividade, ou ainda, através da confiança dos indivíduos nas instituições em garantir as expectativas de reconhecimento intersubjetivas. Sobre esse debate considera Frederick Neuhouser:

This raises the interesting question whether institutions depend on the wills of their members only with respect to their existence or also for their having the particular features they do. In other words, do individuals simply reproduce their institutions exactly as they find them, or does their reproductive activity involve qualitative change? (NEUHOUSER, 2000, p. 305).

Retratada dessa forma a *Filosofia do Direito* só vem enriquecer o debate sobre a relação entre indivíduo e Estado. Para compreendermos a instituição do Estado esquadrihada por Hegel como estabelecida a partir das relações de reconhecimento horizontal entre cidadãos e não

através de uma modalidade de relação vertical entre soberano e súditos, atentaremos, na próxima seção para a lógica de reconhecimento estabelecida dentro da esfera das corporações.

3.3.1 A Corporação

As corporações consistem no último mecanismo social da sociedade civil, analisado por Hegel, antes que ele passe ao estudo da esfera do Estado. Através das corporações à atividade econômica dos indivíduos é conferida uma destinação racional. Na medida em que a ação individualizada passa a estar situada de acordo com uma organização corporativa ela passa a estar direcionada para um fim virtualmente universal, assim, se liberta da contingência da opinião própria e da vulnerabilidade do isolamento. Dessa forma entendemos que a modalidade de reconhecimento estabelecida nessa esfera de ação pode ser compreendida como uma preparação para que o indivíduo passe a agir como cidadão na esfera do Estado. Para Hegel, “ao lado da família, a corporação consiste na segunda raiz ética do Estado, a que está implantada na sociedade civil.” (HEGEL, 2003, p. 255). Nesse sentido, Hegel estabelece a noção de Estado, não através de uma relação de dominação, segundo a qual a realidade estatal se constitui como uma plataforma de ação estranha aos indivíduos na qual eles não se sentem reconhecidos, mas através de um sentimento cívico de confiança aguçado pela percepção da articulação de seus interesses particulares dentro da realidade ética da totalidade da comunidade.

O espírito corporativo, que nasce da legitimidade dos domínios particulares, no interior de si mesmo se transforma em espírito do Estado, pois encontra o meio de alcançar seus fins particulares. Esse é, deste ponto de vista, o segredo do patriotismo dos cidadãos: reconhecem o Estado como sua substância, pois conservam os seus interesses particulares, sua legitimidade, sua autoridade e seu bem-estar (HEGEL, 2003, p. 289).

A corporação, entendida enquanto um mecanismo associativista, proporciona, ainda dentro da esfera econômica-privada de ação, uma relação de complementaridade, e não apenas de concorrência, entre seus membros. A corporação permite que, entre agentes econômicos se estabeleçam relações de reconhecimento horizontais de modo que eles adquiram, através delas, a consciência-de-si como membros inseridos

em uma totalidade estabelecida a partir de interesses comuns a todos participantes.

A natureza do trabalho na sociedade civil divide-se em vários ramos. O que há em si de uniforme nessa particularidade alcança a existência na confraria, como algo de comum, e então o fim, no particular interessado e para o particular orientado, é concebido também como o universal. O membro da sociedade civil torna-se, segundo as suas particulares aptidões, membro da corporação cujo fim universal é, desde logo, concreto (HEGEL, 2003, p.251).

A corporação consiste no mecanismo social através do qual Hegel confere racionalidade à esfera dos interesses particulares, isso ocorre através das relações de reconhecimento que despertam nos indivíduos a consciência de que seus interesses particulares são estruturados e garantidos quando sobre eles é conferida a forma de um interesse coletivo. Pelas corporações é desfeita a lógica da concorrência desenfreada em prol de uma lógica social do reconhecimento estabelecida dentro dessas esferas organizadas da ação privada.

É-lhe, ao mesmo tempo, reconhecido que pertence a um todo, que ele mesmo é um membro da sociedade em geral e que o seu interesse e esforço se orienta para fins não egoístas desta totalidade. A sua honra está, portanto, no seu lugar social (HEGEL, 2003, p.253).

Hegel estabelece a esfera do Estado como que garantindo as condições sociais para a manutenção dessas relações de reconhecimento intersubjetivo estabelecidas horizontalmente entre os cidadãos. Encontramos, nesse ponto, a defesa da *Filosofia do Direito* de Hegel como obra pautada por um intersubjetivismo forte que salvaguarda uma concepção do Estado moderno como uma instituição humanizada, não mais estranha aos indivíduos. Ao passo que o Estado garante a racionalidade da sociedade através da via de um relacionamento vertical mantenedor da ordem social, ele não se fecha aos cidadãos, pois como visto, um dos componentes que mantém viva sua estrutura social é a esfera do reconhecimento em que os cidadãos articulam suas expectativas de reconhecimento através da plataforma do Estado.

A intuição que o indivíduo desperta ao fazer parte de uma corporação é da realidade de uma comunidade de interesses compartilhados dentro da qual os indivíduos são o que são através do que fazem em relação ao grupo. A partir do momento que o indivíduo percebe o papel articulador entre as diversas esferas de interesses e expectativas de reconhecimento social das instituições ele passa a afirmar a sua cidadania de forma mais convicta através delas. A atitude solidária, tal qual do burguês corporativista, que se espera dos cidadão é fomentada, segundo Hegel, pelo patriotismo (HEGEL, 2003, p.268), pois quando os indivíduos se percebem como membros de uma mesma totalidade, passam a articular a ótica egoísta de ação através desse sentimento cívico compartilhado. Essa modalidade de reconhecimento entre os pares de uma corporação, quando estendida para a realidade do Estado, consistirá na modalidade de reconhecimento social que desfaz a impessoalidade dessa instituição. Enquanto o indivíduo liberal considera a sociedade civil apenas como um instrumento para a satisfação de seus interesses, o indivíduo ético associado percebe, através da consciência lugar que ocupa numa totalidade articulada, a universalidade desse momento – essa é a mesma lógica do indivíduo social em sua relação para com o Estado.

3.3.2 Estado racional

A partir da perspectiva do Estado Racional Hegel pensa o sentido do envolvimento dos indivíduos com as instituições sociais. No âmbito do debate contemporâneo suscita para as questões sobre um projeto racional para o futuro do Estado. A racionalidade do Estado hegeliano repousa sobre o arranjo normativo entre os interesses do Estado e a esfera dos direitos individuais dentro de uma mesma realidade ética.

O auto-interesse, a partir do qual Adam Smith estrutura seu liberalismo econômico, pode ter seu sentido posto em consonância com o sentimento de auto-preservação, ou com a preservação da esfera dos interesses particulares, através do qual se estruturam as teorias contratualistas. Em *Crítica e Crise: uma contribuição à patogênese do mundo burguês* (KOSELIÉCK, 1999), Koselleck identifica teorias, fundamentos Teóricos da visão liberal sobre o Estado moderno, a operação que, ao sobrevalorizar a preservação dos interesses inerentes à esfera privada de ação, acaba distanciando os âmbitos privado e público de ação.

O Estado racional, proposto por Hegel, representa a realização da liberdade de todos e de cada um, uma esfera que salvaguarda os

momentos da individualidade e da universalidade e proporciona o fortalecimento das relações da sociedade civil com o Estado. A plena realização de uma dessas esferas só ocorre juntamente com todas as outras, num aprendizado social e político em evolução. O risco a ser evitado é a confinamento das esferas social e política dentro de seus próprios universos particularizados. Dentro de uma tal realidade a esfera pública deixaria de se estruturar como a esfera da produção social na concepção mais ampla e generosa da cultura de um povo, entendida enquanto o todas as condições de participação mediante a associação em múltiplas esferas de ação.

It is in this context that Hegel looks at the political structure proper and introduces the state as a system of integration aimed at overcoming the atomistic individualismo of the economic sphere... Hegel's emerging political theory is an attempt to achieve a universality (a general Will) that would not be, on the one hand, an aggregate of individual wills yet would not appear, on the other hand, as a merely external, coercive antithesis to the individual wills... The state is shown as a force regulating and integrating economic activity, transcending by its very universality the centrifugal forces of the market (AVINERI, 1972, p.99).

De acordo com essa realidade fica para trás a situação na qual temos, de um lado o Estado, e de outro a sociedade civil. A atividade política consiste na mediação das esferas e instituições sociais e política de acordo com um processo institucional e intersubjetivo. As instituições e os indivíduos não existem em isolado, mas constituem um sistema de interdependências. A teoria política hegeliana reforça o sentido da comunicação e da cooperação como princípios garantidores da sustentabilidade das instituições modernas. Como pensador humanista está mais interessado nos valores e na orientação social ensejados pelas relações sociais do que no aparato institucional burocrático propriamente dito. Hegel analisa a força das instituições como indicativo sobre as prioridades e as pretensões por reconhecimento ensejadas pelo relacionamento social de uma época determinada.

O Estado é a realidade em ato da ideia ética objetiva, o espírito como vontade substancial revelada, clara para si mesma, que se conhece e se

pensa, e realiza o que sabe e porque sabe. No costume tem o Estado a sua existência imediata, na consciência de si, no saber e na atividade do indivíduo, tem sua existência mediata, enquanto o indivíduo obtém a sua liberdade substancial ligando-se ao Estado como à sua essência, como ao fim e ao produto de sua atividade (HEGEL, 2003, p. 257).

O Estado, na concepção hegeliana, não se constitui como um mecanismo burocrático tão somente, mas como um sistema da vida ética. O Estado não deve se ocupar tão somente em suprir as necessidades distributivas e administrativas de uma sociedade, na forma de um Estado de bem-estar social, na esfera do Estado também deve estar compreendido o bem-estar ético da sociedade (SOARES, 2006, p. 183), O indivíduo, nessa realidade, “sente-se em casa” na esfera social e política ao perceber-se reconhecido como parte constituinte de uma totalidade. Quando o indivíduo “está em casa” na realidade em que se encontra situado significa que ele também se tornou apto a realidade na qual sua vida social é desempenhada⁷ e, nesse momento, pode contribuir com a marca que o Espírito de sua época deixará na história.

Ao fazer do Estado a realidade efetiva da liberdade, Hegel pretende compreendê-lo como patamar derradeiro e concreto no desenvolvimento progressivo da idéia de liberdade: momento de realização efetiva do conceito de liberdade que inclui o seu ser-aí na atuação livre da subjetividade no seu solo de expansão – a sociedade civil burguesa. O ser-aí do conceito de liberdade compreende o interesse particular da liberdade subjetiva e o interesse universal da liberdade objetiva. A unidade desses dois momentos constitui, precisamente, o “conteúdo real” do conceito de liberdade que ganha, assim, a determinação dialética da Idéia (de liberdade) (RAMOS, 2000, p.215).

A esfera do Estado não envolve apenas a estrutura da administração, envolve também considerar a substancialidade de uma

⁷ Por exemplo, quando refletem sobre o princípio da sociedade civil, os agentes percebem, já nessa esfera social, a necessidade de superação do isolamento do momento da individualidade.

visão de mundo que perpassa os costumes de um povo e, nisso consiste, precisamente, o conteúdo/sentido das instituições. Desse modo não deve ser postulada uma cisão entre a sociedade civil e a sociedade política, entre ética e política, entre indivíduo e sociedade. O conteúdo ético é atualizado, justamente pela articulação dos momentos de uma totalidade. Hegel sempre postula a verdade mediante uma totalidade relacionada entre seus momentos (HEGEL, 2007, p.31), nunca em suas determinações consideradas de forma isolada – considere ramos em sua abstração. A concepção hegeliana do Estado racional consiste em considerar a comunidade objetiva das expectativas de reconhecimento, no sentido de efetivar as expectativas ou valores em direção aos quais os arranjos intersubjetivos das vontades individuais apontam em razão do aparato institucional adequado para operacionalizar tais intenções sociais. “Assim foi introduzida a distinção entre democracia formal, que diz respeito precisamente à forma de governo, e democracia substancial, que diz respeito ao conteúdo dessa forma.” (BBBIO, 2003, p.157).

Quando Hegel define o Estado como a realidade da ideia ética ele parece direcionar sua pesquisa sobre o Estado de Direito para o problema sobre o papel do Estado sobre a articulação das realidades liberal e republicana da comunidade. A atuação do Estado, nesse sentido, se destinaria a evitar que se estabeleçam, na esfera pública ou privada, relações de dominação, tal qual a relação entre senhor e escravo, que impeçam o livre fluxo das relações de reconhecimento formadoras da identidade individual e coletiva.

3.3.3 A proposta hegeliana para uma ética social

No parágrafo 257 de sua *Filosofia do Direito* Hegel define o que poderíamos denominar sua ética social.

O Estado é a realidade em ato da ideia ética objetiva, o espírito como vontade substancial revelada, clara para si mesma, que se conhece e se pensa, e realiza o que sabe e porque sabe. No costume tem o Estado sua existência imediata, na consciência de si, no saber e na atividade do indivíduo, tem sua existência mediata, enquanto o indivíduo obtém sua liberdade substancial ligando-se ao Estado com à sua essência, como ao fim e ao produto da sua atividade (HEGEL, 2003, p.257).

A distinção entre uma modalidade de reconhecimento horizontal e outra vertical pode ser considerada esclarecedora quanto à complementaridade dessas duas formas de interação social. Se consideramos como modalidade horizontal de reconhecimento a série de relações que vão se estabelecendo, gradativamente, níveis cada vez mais objetivos de interação social, temos o Estado, como esfera de ação da Eticidade na qual os indivíduos se conscientizam sobre tudo que é socialmente compartilhado – instituições, costumes, valores, interesses – e serve de fundamento para as próprias relações que estruturam uma comunidade.

A linha leitura aqui pretendida, considera a *Filosofia do Direito* não tão somente como pautada por um intersubjetivismo forte, mas como obra que ,através da perspectiva de uma ética social, enriquece a percepção sobre o sentido da sociabilidade obtido através das relações de reconhecimento estabelecidas institucionalmente.

O conteúdo prático obtido pela interação na esfera do Estado se revela, na realidade, como a expressão do grau de consciência atingido pelos indivíduos sobre a reciprocidade de seus interesses particulares e sobre e sobre o lastro intersubjetivo dos costumes e das instituições sociais. Quando constatado como intersubjetivo o grau de sociabilidade de uma comunidade podemos considerar que os indivíduos “estão em casa” em sua realidade social e política. Neste caso constatamos o reconhecimento social dos indivíduos nas instituições sobre o qual Pinkard concentra sua pesquisa.

What is going on is the gradual construction of the Idea that the universal point of view is a socially constructed point of view, something to which we, the participants in modern life, must eventually own up... the Idea that... own activities to achieve the union of the objective, universal point of view and the subjective, individual point of view is for us, the readers, a step on the way to the fully modern conception of spirit in which ideas are put in a comprehensible unity with each other (PINKARD, 1996, p.74).

O conceito hegeliano de comunidade está carregado de implicações éticas, tal como, que ser um agente livre implica em ser reconhecido como tal, nesse ponto é de fundamental importância esclarecer os desdobramentos acima levantados a partir de uma análise dos momentos da Eticidade. Estamos diante de uma possível solução que a teoria hegeliana proporciona diante do clássico problema da

filosofia política legado por Rousseau: como pode um indivíduo agir de modo autônomo apesar de sua dependência diante dos demais indivíduos e das instituições? Hegel articula o conceito de liberdade através dos princípios éticos da ação intersubjetiva de acordo com cada uma das esferas da Eticidade. Argumenta que cada um desses princípios requer modalidades de reconhecimento distintas que possibilitam a reconciliação dos indivíduos entre si e a mediação de suas expectativas de reconhecimento nas instituições. Assim o que era visto como uma dependência se transforma num reconhecimento fundamental para a realização da liberdade. Hegel pensa a liberdade tanto no âmbito subjetivo da ação individual, quanto no âmbito objetivo das instituições. Dessa forma podemos considerar que ele assume a noção kantiana de que o problema da liberdade possui um *status* normativo – a ação individual segundo regras que os próprios agentes impõem a eles mesmos – ,contudo, incorpora à sua concepção liberdade também um *status* social. Portanto, o indivíduo não possui uma capacidade inata de agir eticamente segundo uma regra de forma isolada, ou restrita ao âmbito privado de ação, pois até mesmo a realização do âmbito da liberdade individual pressupõe a confirmação conferida pelas relações de reconhecimento no âmbito das instituições sociais.

4 COMUNIDADE NA MODERNIDADE: UM OLHAR SOBRE A RELAÇÃO ENTRE SOCIEDADE CIVIL E ESTADO

4.1 TRADIÇÃO LIBERAL

Tendo procedido a análise da esfera do Estado em Hegel como uma esfera da mediação entre os momentos social e político constituintes de uma comunidade, resta a abordar o posicionamento hegeliano em relação à concepção liberal do Estado como um momento parcial das comunidades, que precisa ser superado, mas não ignorado. A crítica hegeliana ao liberalismo se volta, principalmente, contra o atomismo da sociedade liberal, no que diz respeito à primazia da esfera de interesses do indivíduo sobre a esfera de interesses da comunidade, enfraquecendo o sentimento de pertencimento à comunidade como elemento constituinte da identidade individual. As teorias liberais são estruturadas a partir da prioridade deontológica do justo sobre o bem, de modo que o sentido normativo das práticas e direito sociais é alcançado independente de uma definição sobre o bem comum. O diagnóstico de Hegel sobre o momento liberal das sociedades indica para o fato de que a realização liberdade entendida em termos puramente liberais deve ser considerada parcial. Uma comunidade que tem seu desenvolvimento pautado em princípios tão somente liberais, através do desenvolvimento de sua própria lógica, acaba rompendo em contradições. Assim, podemos entender o projeto político liberal, quando não articulada com o momento republicano das comunidades, como um falso princípio ético.

A tradição liberal se desenvolve em inúmeras frentes, focaremos nossa análise considerando o liberalismo econômico de Adam Smith e o liberalismo político proveniente das teorias contratualistas. A filosofia liberal concebe a sociedade como uma justaposição de atores racionais, livres e iguais agindo com base num cálculo de custo/benefício projetado sobre seus vínculos sociais. Grosso modo, essas duas frentes liberais concebem a sociedade a partir de uma justaposição de atores racionais, livres e iguais, que agem em função de um cálculo de custo/benefício para a promoção de seu “auto-interesse”. A presente pesquisa considera que a posição hegeliana entende a igualdade e a liberdade, postuladas em termos puramente liberais, como insuficiente devido a sua abstração, pois deixam de fora de sua análise as condições sociais objetivas por onde se estruturam suas propostas teóricas. Hegel promove a ótica de uma teoria social no sentido de analisar a formação dos vínculos intersubjetivos inseridos no campo dos costumes e das

instituições concretas, se afastando da cômoda análise pautada sobre ficções teóricas, tal qual o pacto de vontades como o impulso para superação de um estado de natureza.

Em face da relação entre Estado e sociedade civil, Hegel elaborou sua crítica mais contundente contra a concepção puramente liberal do Estado: o momento das sociedades que os liberais consideram como Estado, na teoria hegeliana está situado dentro do momento da sociedade civil.

Quando se confunde o Estado com a sociedade civil, destinando-se à segurança e proteção da propriedade e da liberdade pessoais, o interesse dos indivíduos enquanto tais é o fim supremo para que se reúnem, do que resulta ser facultativo ser membro de um Estado. Ora, é muito diferente a sua relação com o indivíduo. Se o Estado é o espírito objetivo, então só como membro é que o indivíduo tem objetividade, verdade e moralidade. A associação como tal é o verdadeiro conteúdo e o verdadeiro fim, e o destino dos indivíduos está em participarem numa vida coletiva (HEGEL, 2003, p. 258).

Diante da constatação sobre o fato de na *Filosofia do Direito* de Hegel sobraem poucos institutos sociais para a composição burocrática e técnica do Estado, uma vez que o Direito, e a Polícia, por exemplo, são institutos situados na esfera da sociedade civil, consideramos que ao Estado incumbe concentrar-se nas condições essenciais para garantir a qualidade da sociabilidade, o Estado age garantindo as efetividade das expectativas de reconhecimento social.

Koselleck, em sua consagrada obra *Crítica e Crise: uma contribuição à patogênese do mundo burguês aponta* para as contradições sociais decorrentes da separação dos âmbitos da moral e da política operada pelas teorias liberais. A subtração das morais do poder, garantidas pelo sentimento religioso durante a Idade Média, ocorre em razão da elaboração de uma teoria política pautada unidimensionalmente para a liberdade situada no âmbito da ação individual. “O individualismo de Hobbes é o pressuposto de um Estado ordenado e, ao mesmo tempo, a condição de um livre desenvolvimento do indivíduo.” (KOSELLECK, 1999, p.27). As teorias políticas da modernidade anterior à Hegel não chegaram ao ponto de pensar uma concepção social da liberdade que extrapole os limites da simples ação individual considerada em isolado, dessa forma ensejam um situação institucional

dual de contraposição entre as esferas da sociedade civil e do Estado. Nesse ponto o Estado não se constitui mais organicamente através de estruturas intermediárias legitimadoras da constituição da esfera pública de uma comunidade, sem esse referido enraizamento entre ética e política, entre sociedade civil e Estado, o poder político se desvincula da vida real dos indivíduos. Em desfavor dessa visão gerencial e tecnocrata do Estado podemos compreendê-lo como esfera para o debate cívico sobre como se constitui uma sociedade justa, sobre qual deve ser o bem essencial para uma comunidade.

4.1.2 Contratualismo

Em sua maturidade, Hegel se empenha na articulação entre o ideal político grego e a esfera privada de ação, espaço social que passa a ser considerado como essencial dentro de uma organização política situada na modernidade. Hegel percebe que na modernidade se configuram determinadas expectativas de reconhecimento intersubjetivo que tornam inviável o ideal ético de comunidade do mundo grego. Hegel pretende a estruturação das instituições modernas de modo a aproximá-las ao máximo da república dos antigos para que o indivíduo como cidadão e burguês.

Na crítica que endereça ao individualismo e ao atomismo da filosofia do direito natural, e no entusiasmo pela organicidade da vida grega, o filósofo alemão não despreza o indivíduo e sua presença constituidora na compreensão do Estado moderno. O empenho hegeliano consiste, justamente, em destacar a singularidade subjetiva, mas ela deve se realizar na instância política do Estado... O princípio individualista dos modernos não fornece uma explicação da racionalidade do Estado moderno na desconsideração de sua dimensão substancial, fundamento da vida política e da própria liberdade. A questão está em conferir realidade objetiva e concreta à liberdade subjetiva (RAMOS,2001, p. 221).

O diagnóstico que Hegel faz sobre as teorias políticas da modernidade anteriores a sua, é tal que sobrepõem a esfera da particularidade sobre a esfera da totalidade a ponto de estabelecer uma relação de contraposição entre sociedade civil e Estado. Hegel pretende mostrar como as teorias do contrato social promovem o arranjo social

apenas através de categorias do direito privado, e, assim, postulam uma situação na qual o interesse comum é percebido como contraposto à esfera dos interesses privados.

Com a polêmica anticontratalista, Hegel não pretende, de modo algum, dissociar-se dos objetivos reformadores e constitucionais, mas salienta a absoluta inadequação do contratualismo como plataforma teórica de renovação político-constitucional... E, de fato, o contratualismo à maneira de Rousseau erra em pôr-se sobre o mesmo terreno do direito privado, caro aos teóricos da concepção patrimonial do Estado: “por mais divergentes que possam parecer esses dois pontos, eles têm em comum o fato de transferirem as determinações da propriedade privada para uma esfera de natureza totalmente diversa e superior.” (LOSURDO, 1998, p.87).

A atitude de desconfiança da sociedade civil diante do Estado postulada pelas teorias que instauram a oposição entre essas duas esferas, implica também na cisão das categorias dos direitos e deveres da cidadania. A espera por direitos e o exercício de deveres são tidos como atividades desconexas, o ponto é, justamente, o fato de se esperar o provimento de direitos e não compreender sua efetivação na medida do exercício dos próprios deveres cívicos. Dessa forma se estabelece uma conjuntura social na qual ficam ofuscado para a consciência individual a realidade dos vínculos sociais e políticos de sua própria existência. Segundo Neuhauser, os paradoxos da teoria liberal percebidos através da crítica às teorias do contrato social encontram-se fundadas no fato de elas assumirem a primazia absoluta da esfera privada de ação como parâmetro para forjar uma teoria sobre a realidade social:

Its methodological atomism commits social contract theory to regarding the protection of individual's life and property as the ultimate end of political association. If Hegel's assumption were true, he would perhaps be correct in concluding that his imagined liberal opponents are unable to account for the duty of citizens to risk their lives in military service, and this for the reason He implicitly appeals to the passage quoted here: if political authority is legitimate only

insofar as it protects the fundamental interests each individual has independently of membership in the state, and if the most basic of those interests is the preservation of life, then putting their lives in the line for the good of their country can only be seen as exceeding the bounds of what the state can rightfully require of its citizens.m (NEUHOUSER, 2000, p.219).

O liberalismo político contratualista assume como pressuposto a hipótese do contrato social: de um lado o indivíduo, de outro o Estado. A intuição teórica fundamental das teorias contratualistas consiste em considerar o homem, em sua situação originária, como um indivíduo auto-suficiente física e moralmente. Não consideram a narrativa individual como parte de uma narrativa mais ampla, o indivíduo passa a ser considerado em sua afirmação abstrata, sem vínculo com seu passado, com costumes e tradições, bem como sem comprometimento com as condições de realização da justiça e da boa vida no âmbito da comunidade. De acordo com esta perspectiva cabe ao Estado garantir o livre funcionamento da esfera individual de ação, regulando conflitos entre as liberdades individuais e provendo eventuais reivindicações particularizadas.

Em que deve consistir o valor ético do direito abstrato para meta da auto-realização individual? E como podem ser qualificados os efeitos patológicos que devem surgir quando o sujeito concebe sua própria liberdade apenas em relação ao princípio dos direitos subjetivos? (HONNETH, 2007, p.88).

Dentro da teoria da Eticidade hegeliana, a consideração da sociedade como uma agregação de indivíduos, cada um afeito exclusivamente à satisfação de um rol de interesses privados, considerando os demais indivíduos como meios para a satisfação de suas carências e o Estado como instrumento garantidor de seus interesses pessoais, é a clara expressão uma visão parcial/abstrata de uma situação de atomismo social. O nível de análise da Eticidade pode ser esclarecedor em relação ao significado ético da Ação individual e do momento do direito abstrato nas comunidades. Sobre a base teórica do individualismo liberal Neuhausser comenta:

The particular version of methodological atomism I shall focus on here is suggested by a phrase

Hegel employs in characterizing the fundamental doctrine of social contract theory is that it takes “the interest(s) of individuals as such” to be the final end of political association (258)... the view that the principles that define the collective good of a social group can be exhaustively constructed from a starting point that takes into account only the interests that members of the group have when regarded as individuals – that is, when viewed atomistically, in abstraction from their membership in the particular institution under consideration. This doctrine, I take it, when applied to the sphere of political institutions, is an essential feature of social contract theory in all of its versions – including those of Hobbes, Locke, Rousseau (NEUHOUSER, 2000, p.76).

Em relação à Rousseau, podemos considerar que Hegel é contrário ao fato de genebrino estruturar sua teoria da vontade geral a partir de uma consideração individualizada das vontades contratantes, contudo, a teoria hegeliana se aproxima mais do aspecto rousseauiano da vontade geral do que da artificialidade do Estado estabelecida nos termos hobbesianos – como mecanismos que impõem a obediência – e tal qual estabelecido por Locke – como um mecanismo garantidor da livre associação e da iniciativa privada.

Nesta perspectiva de busca do fundamento do Estado, Hegel louva Rousseau, por ter reconhecido o caráter da vontade do Estado, não só em sua forma (sociabilidade), mas também em seu conteúdo (pensamento). Mas, por outro lado, critica-o por ter concebido a vontade somente como o coletivo produzido a partir da vontade individual que é consciente. Assim, a associação do indivíduo no Estado converte-se num pacto, cujo fundamento está no livre arbítrio dos indivíduos... por conseguinte, não pode ir mais além de um Estado entendido como compromisso de interesses, e assim desconheceu o substancial (SOARES, 2006, p.164).

A inconsistência liberal identificada por Hegel consiste em considerar o Estado enquanto instrumento para a realização de finalidades particularizadas e, não como plataforma de interação social considerada como um fim em si mesma. O liberalismo enquanto teoria

econômica salvaguarda a esfera do mercado como uma esfera livre de interferências, por outro lado, enquanto teoria política postula o Estado mínimo, que para os contratualistas é uma derivação de uma acordo/contrato voluntariamente estabelecidos por indivíduos que livremente decidem se associar. A associação política entendida tal qual o resultado de uma adesão estratégica acaba por estabelece o primado do direito privado sobre o direito público.

Deste ponto de vista, é exemplar a posição de Hegel, segundo a qual as principais categorias do direito privado, a propriedade e o contrato, são insuficientes para tornar compreensível a realidade do direito público que preside à organização da totalidade, na medida em que o direito privado se ocupa da resolução de conflitos entre partes independentes que assim permanecem não obstante os vínculos jurídicos, ao menos formalmente iguais... não servem para colocar sobre bases sólidas a filosofia política, que deve se haver não com o sistema da atomística, mas com um corpo orgânico, no qual cada parte está em função de todas as outras e todas juntas em função do todo (BOBBIO, 2000, p.147).

A realidade social da Modernidade, entendida enquanto a articulação das esferas pública e privada de ação pode ser, segundo Hegel, melhor compreendida na medida o indivíduo percebe que tem seus direitos garantidos na medida que exerce seus deveres, que sua condição burguesa se vincula com sua atuação cidadã, que sua individualidade faz parte do processo de construção da totalidade. Dessa forma, uma ação livre, passa a ser considerada, não como reflexo das condições estabelecidas através de um pacto social originário, mas como a atualização de uma longa série de lutas por reconhecimento social sobre os parâmetros para se estabelecer a evolução ética da sociabilidade.

A liberdade e os direitos inalienáveis não estão atrás, mas são o resultado do progresso, da luta complexa e contraditória do homem para edificar um mundo no qual possa realizar-se e reconhecer-se. E é nessa “segunda natureza” que o homem toma “consciência de sua liberdade e racionalidade subjetiva” (LOSURDO, 1998, p.93).

4.1.3 Individualismo liberal

No ponto sobre a consideração quanto à conscientização do indivíduo em relação ao momento da universalidade nos aproximamos do debate sobre o liberalismo econômico de Adam Smith. Adam Smith influenciou sobremaneira a teoria social hegeliana, a ponto desse passar a conceituar a realidade da sociedade civil como fenômeno central para a Modernidade. Embora suas teorias pertençam a escolas diferentes, ambos pretendem desenvolver uma lógica que esclareça a dinâmica social adequado aos novos tempos. Grosso modo, a teoria econômica liberal de Smith entende que deixando soltos os indivíduos, considerando que cada irá buscar a satisfação de seus interesses particulares, ao final dessa operação teremos todos os interesses atendidos, já que o próprio jogo entre interesses e necessidades atua como regulador da equação do bem comum. Segundo Hegel, nesses termos, temos a situação em que “a subsistência e o bem de cada particular consiste uma possibilidade cuja atualização depende do livre-arbítrio e da natureza própria de cada um.” (HEGEL, 2003, p.230). Assim temos que, considerada uma situação em que cada indivíduo busca a satisfação de seus interesses particulares, teremos como consequência imediata os interesses, considerados em sua totalidade, atendidos. A simples soma e disposição dos interesses particulares resultaria no bem comum.

Não é da benevolência do padeiro, do açougueiro ou do cervejeiro que esperamos obter nosso jantar, e sim da atenção que cada qual dá ao seu próprio interesse. Apelamos não a sua humanidade, mas ao seu amor-próprio, e nunca lhes falamos de nossas necessidades, e sim de seus interesses (SMITH, 1776).

Hegel considera inovadora, em alguns aspectos, a teoria liberal de Smith. Smith postula, em sua *Teoria dos sentimentos morais*, o fato de que o homem deve ser considerado, tal qual para os estóicos, não como um ser desvinculado, mas como um cidadão do mundo. Sobre esse aspecto, poderíamos considerar que Hegel percebe em Smith a intuição teórica de não se preocupar apenas com o estatuto da liberdade individual, mas passar a pensar também o âmbito da totalidade dos interesses. Smith se propõe a esclarecer, portanto, através do liberalismo econômico, como se forma a esfera da totalidade dos interesses a partir da Ação situada na esfera econômica. A grande diferença, neste ponto,

entre as teorias de Smith e Hegel, reside no fato de que para Hegel a consumação dessa universalidade de interesses precisa ser sabida e querida pelos indivíduos, por outro lado, Smith parece estabelecê-la a partir de uma ação individual não consciente para esse fim universal. Em Smith, temos que, a unidade do interesse comum com o interesse particular ocorre de forma natural. A proposta hegeliana, por seu turno, percebe já na atividade privada das corporações um processo de conscientização sobre a realidade social, entendendo que, caso os indivíduos não se conscientizarem em relação a essa esfera da totalidade dos interesses, ela não se concretizará; pelo contrário, o que pode ocorrer é uma situação de rompimento da esfera social em antagonismos não regulados.

Através desta análise podemos perceber, em Hegel, momentos em que ele elogia certas facetas do direito abstrato no que tange o âmbito da liberdade individual dentro de uma comunidade política. O problema, contudo, reside na atitude do indivíduo se limitar a essa esfera de ação – esse é o caso em que o indivíduo “sofre de indeterminação”.

A proposta hegeliana difere da proposta puramente liberal ao entender que o bem comum não pode ser extraído como de uma simples equação dos interesses particulares. Para que sejam efetivados também os interesses particulares, requer-se a atividade consciente dos indivíduos para que seus interesses se articulem dentro de um ideal ético de comunidade. A partir desse ponto podemos considerar uma auto-regulação efetiva dos interesses particulares, uma vez que estarão mediados, e não restritos, pelo interesse da totalidade. Essa noção hegeliana da totalidade enquanto produto da interação ética dos indivíduos é reveladora em relação ao posicionamento de uma ética social, uma vez que o marco ético está estabelecido desde o início: a lógica do reconhecimento social. A racionalidade das relações sociais, entendida como a reconciliação entre indivíduo e comunidade, depende desse marco intersubjetivo para a promoção da conscientização sobre a relação entre os momentos da individualidade e da comunidade.

A teoria hegeliana da articulação – verdadeiramente fundadora da própria sociologia – da sociedade civil e do Estado... retomada a partir da teoria da articulação concreta do social e do político, a filosofia hegeliana parece assim justificar a preocupação de nossos contemporâneos de assumir seu engajamento cívico de tal maneira que ele seja compatível com a realização absoluta deles enquanto homens.

Com isso, o humanismo mais atual não pode senão fortalecer-se à escuta da concepção hegeliana da relação entre a sociedade e o Estado, na medida em que ela se concentra na afirmação do indivíduo social no seio da comunidade ou da totalidade política (BOURGEOIS, 2004, p.90).

Podemos perceber, através do comentário de Bourgeois a ótica sociológica através da qual analisamos a filosofia política de Hegel. A unidade social da proposta liberal se constitui, de acordo com essa compreensão da filosofia política hegeliana, como uma unidade dogmática direcionada unidimensionalmente para o princípio da liberdade individual como normatividade para ação na esfera da sociedade civil, não prestando a devida atenção para a articulação de todas as esferas de interesse constituintes da totalidade social.

A sociedade civil, quando considerada contraposta à esfera do Estado pode ser entendida como uma modalidade de interação social perdida em seus extremos, uma plataforma social onde o momento do *eu* não encontra o momento do *nós* (HEGEL, 2003, p.186). Todavia, de acordo com a teoria política hegeliana, a Eticidade pressupõe a realização dos três momentos que a constituem. Dessa forma, em que pese que “do ponto de vista lógico, a sociedade civil burguesa se constitui como a perda e a cisão da substancialidade imediata que o espírito tem na unidade ética da família... graças ao princípio da personalidade o indivíduo... torna-se uma pessoa concreta.” (MÜLLER, 1997).

4.1.4 Hegel um liberal?

Dentro da crítica hegeliana à teoria liberal contratualista, ocorre a crítica pontual à clássica noção liberal da divisão dos poderes consagrada por Montesquieu em *O Espírito das Leis*. Uma vez que o princípio e a finalidade do Estado estão na efetividade da cooperação no âmbito da esfera política e da solidariedade na esfera social, passa a ser contraditório orientar os poderes políticos no sentido de uma lógica desconfiança mútua. Desse modo, no lugar da controle entre os poderes a teoria política hegeliana se pauta nos princípios da confiança e da reciprocidade e do diálogo – a ação recíproca pode ser, inclusive, ser considerada uma modalidade de controle sobre a efetividade do projeto institucional. Hegel não pretende com isso desfazer a consagrada separação dos poderes, mas alterar a lógica através da qual são operacionalizadas as relações insitucionais.

Ora, na forma em que o intelecto abstrato a concebe, o que aí se encontra é, por um lado, a falsa condição de independência absoluta dos poderes uns em face dos outros e, por outro lado, aquela unilateralidade que considera as relações entre eles como negativas, como recíprocas limitações. Deste ponto de vista, essas relações transformam-se em hostilidade, num receio que cada um dos poderes se erga contra os outros como diante de um mal, a fim de estabelecer um equilíbrio geral que não será jamais uma unidade viva (HEGEL, 2003, p.272).

O Estado liberal mínimo quando atua garantindo a esfera do direito privado em detrimento da esfera do direito público, acaba por estabelecer, entre a esfera social e a esfera política, uma relação meramente instrumental, como reflexo da própria normatividade estatal orientada recíproca limitação das intenções e expectativas. O projeto liberal pressupõe a atitude crítica da sociedade civil diante do Estado como forma de controle sobre práticas abusivas de governo. No lugar dessa orientação crítica, como atitude fundamental para o relacionamento dos indivíduos com as instituições, Hegel propõe uma orientação emancipatória. A ideia de luta por reconhecimento enseja uma gradativa articulação entre as expectativas das diversas esferas de reconhecimento social, de modo a promover uma atitude de reconhecimento, de identificação e de envolvimento dos indivíduos com as instituições

A proposta política hegeliana, todavia, não deixa de absorver elementos liberais, podendo inclusive, devido a propositura da resignificação de institutos liberais consagrados, ser classificada de acordo com um projeto de um Estado liberal de Direito com uma maior atenção para os aspectos fundamentais para o bem-estar social e para a articulação de todas as esferas sociais de acordo com uma concepção organicista de comunidade.

Seria um grande erro interpretar a polêmica de Hegel contra o contratualismo como a afirmação da incondicionalidade do poder, contra cujos abusos o sujeito não teria nenhum direito de se opor... O anticontratualismo de Hegel deve ser considerado antiliberal, pelo fato de que não se limita a afirmar a irrealidade da hipótese do contrato originário, mas contesta a indébita extensão, à esfera do direito público, de um

instituto do direito privado (LOSURDO, 1998, p.92).

Resta claro que Hegel deve ser considerado um liberal em relação à garantia das liberdades e direitos individuais, da regulamentação da realidade do mercado, contudo, não no sentido de um *laissez-faire*, e da racionalização do poder. O liberalismo político, segundo Hegel, tem seu projeto voltado, principalmente, para a garantias de esferas sociais que, na *Filosofia do Direito*, Hegel situou ainda como momentos do Direito Abstrato

Hegel projeta uma articulação das instituições sociais de modo que a esfera da realização do “interesse particular não deve ser posta de lado, ou reprimida, deve ser posta de acordo com o universal, acordo pelo qual é preservada, assim como o universal” (FLEISCHMANN, 1964, apud. Soares, 2006). Ocorre que Hegel classifica como momento da sociedade civil os mecanismos sociais que os liberais classificaram como Estado (HEGEL, 2003, p. 258). Os institutos – propriedade, mercado, direito privado e da policia – que Hegel dispõe no momento da sociedade civil foram consagrados pela modernidade anterior à Hegel como elementos da sociedade política por excelência.

Para Norberto Bobbio, no que diz respeito à relação entre sociedade civil e Estado, existem três possíveis classificações:

a forma primitiva em que o Estado é tudo e a sociedade civil não é nada, as formas intermediárias em que emergem as esferas particulares de ação e passam a entrar em conflito com a esfera pública do Estado até o ponto que a sociedade civil passa a ser tudo e o Estado nada, e, por fim existem as formas evoluídas, em que a sociedade civil e o Estado se compenetraram, ou seja, A sociedade civil é plenamente desenvolvida e o Estado, que a regula, reflete-lhe a complexidade na distinção e articulação de seus órgãos, e, regulando-a, conserva-lhe a autonomia dentro dos limites do fim último do Estado, que é a unidade de todos (BOBBIO, 1995, p.152).

O Estado pensado por Hegel pode ser posto em analogia, segundo Norberto Bobbio, como uma forma evoluída de Estado, que promove a mediação dos interesses particulares com o interesse geral através de uma lógica institucional que promova a mediação das diferenças de acordo com a noção de uma totalidade articulada.

Ao passo que o liberalismo político se encontra pautado na ficção sobre a existência de uma esfera de interesses particulares que prescinde a normatividade da esfera do Estado, dentro da realidade do Estado racional todas esferas sociais são consideradas em sua relação mútua. O respaldo teórico para dar conta dessa realidade é fornecido pelo paradigma da intersubjetividade operado através de uma teoria do reconhecimento. Com sua teoria da *Eticidade* Hegel suscita uma discussão crítica sobre a relação entre as instituições constitutivas do Estado de Direito e sobre a atitude dos indivíduos diante das instituições sociais. Com a unidade articulada entre o universal e o particular, atualidade da liberdade concreta, Hegel não entende o abandono dos interesses particulares em detrimento de um pretendido bem comum, mas a expansão da consideração sobre o que constitui o interesse individual, bem como sua articulação na realidade do interesse comum. A teoria política de Hegel interpreta a proposta liberal como a redução da liberdade concreta à liberdade abstrata – aquela que acredita ter alcançado o indivíduo que, na realidade, sofre de indeterminação.

Ao passo que a tradição liberal estabelece a noção de justiça social através de um conceito unilateral, uma ética social, pautada sobre uma teoria do reconhecimento, foca nos pressupostos sociais para se estabelecer uma situação de reciprocidade das intenções. A justiça social pode ser auferida através de um impulso intersubjetivista fundamental: a qualidade da sociabilidade é percebida pelo modo como as sociedades satisfazem as expectativas de reconhecimento legítimas de seus membros. Por conseguinte, a justiça social está atrelada à qualidade da vida social entendida enquanto o nível de inclusão dos indivíduos nas relações de reconhecimento social. A grande questão para uma ética social, como já indicado, segue sendo o desafio da produção Teórica de ferramentas que indiquem quais formas de reconhecimento devem ser institucionalizadas para que os indivíduos se concebam como membros iguais e livres de uma comunidade. Acreditamos que a perspectiva histórica das modalidades de reconhecimento social destacadas pela seção do Espírito da *Fenomenologia* pode contribuir no sentido do balizamento das expectativas de reconhecimento a serem consideradas legitimadas institucionalmente.

4.2 ALLGEMEINHEIT

Nesse momento a questão a ser considerada é unidade social pretendia para se estabelecer uma comunidade organizada racionalmente. A proposta hegeliana passa pelo estabelecimento de um

princípio social unificador que salvaguarda os desdobramentos do princípio moderno da individualidade, contudo, que seja capaz de articular seus desdobramentos sociais de acordo com uma totalidade ética, para que essa não se rompa em antagonismos. Desse modo, a realização da Razão numa *Allgemeinheit* implica na união articulada de forma orgânica dos interesses comuns e individuais.

Allgemeinheit significa, em primeiro lugar, a sociedade na qual todos os interesses particulares e individuais estão integrados no todo, de modo que o efetivo organismo social resultante concorda com o interesse comum; por outro lado, *Allgemeinheit* significa uma totalidade na qual todos os diferentes conceitos cognitivos isolados estão fundidos e integrados, ganhando significação com o todo (MARCUSE, 2004, p.56).

Através do significado conferido por Hegel às corporações podemos perceber como ele esquadrinha, através de uma teoria do reconhecimento, a relação entre Estado e sociedade civil, dentro da qual podemos perceber como se estabelece a relação entre indivíduo e comunidade. O modo como Hegel estabelece relação entre a esfera privada e a esfera pública, ou entre sociedade civil e Estado, considerados enquanto momentos da *Eticidade*, pode ser intuída a partir do modo como Hegel estabelece o sentido das corporações em sua teoria política.

Hegel entende as corporações como momento que desperta no indivíduo, tanto a consciência sobre sua relação para com uma totalidade, quanto o reconhecimento dos membros dessa totalidade entre si pela via da mediação de seus interesses e expectativas compartilhados. Quando concebemos as corporações como um momento de preparação para se estabelecer a lógica de reconhecimento que estrutura a esfera do Estado, salta aos olhos a intenção hegeliana de uma interpretação unitária da vida social. Com isso queremos expressar o fato da teoria política hegeliana se afastar das oposições através das quais os contratualistas estabeleceram suas noções de sociedade civil e Estado, indivíduo e comunidade. Para Hegel existe, antes, uma profunda interação entre as esferas da sociedade civil e do Estado. Nas palavras de Hegel: “Nem o universal tem valor e é realizado sem o interesse, a consciência e a vontade particulares, nem os indivíduos vivem como pessoas privadas unicamente orientadas pelo seu interesse e sem relação com a vontade universal.” (HEGEL, 2003, p. 260).

O Estado, enquanto última esfera de ação universal da Eticidade, não é estabelecido a fim de restringir as esferas civil-privada de ação, pelo contrário, o Estado entendido enquanto momento da suprassunção dialética dos momentos éticos anteriores potencializa, nesses momentos, seus elementos constitutivos para estabelecer uma plataforma ética de ação universal – entendida em razão das condições institucionais e da motivação intersubjetiva proporcionadas para articular os interesses particulares e o ideal ético pretendido por uma comunidade.

Ao passo que os contratualistas, entre eles a destacar Hobbes, Rousseau e Locke, estabeleceram a contraposição entre uma esfera de ação burguesa e outra esfera de ação cidadã, Hegel percebe, através da linha estabelecida pelos desdobramentos dos momentos da Eticidade, uma unidade desses momentos. É bem verdade que tal unidade é estabelecida como uma unidade diferenciada para que, assim, esteja respeitada a autonomia da ação situada em cada uma dessas esferas sociais. Contudo, o ponto central reside em encontrar o marco ético comum a todas as esferas de ação social, a saber, as relações de reconhecimento que, a cada etapa, se tornam mais objetivas.

Hegel não opera simplesmente, como faz Rousseau, com a contraposição entre singular (privado e universal (público)), mas introduz explicitamente a categoria mediadora do particular: o interesse corporativo aparece como um campo de mediação entre a singularidade do interesse puramente privado e a universalidade encarnada no Estado. A relação entre privado e público deixa assim de ser uma relação de exclusão para se converter numa relação de *Aufhebung* (COUTINHO, 1997, P.9).

Temos, por um lado, a concepção liberal, que pode ser entendida em correspondência com a concepção contratual do Estado que postula a contraposição entre sociedade civil e Estado. Segunda tal entendimento o Estado mínimo age contendo os excessos dos indivíduos considerados na realização de suas liberdades individuais. Por outro lado, a concepção hegeliana da sociedade civil e do Estado como momento de uma mesma Eticidade. Temos, portanto, que a teoria social hegeliana, ao invés de opor sociedade civil e Estado, situa ambos dentro da realidade mais ampla dos costumes e instituições de uma comunidade, articulando, dessa forma, princípios políticos liberais e republicanos.

A estrutura do Estado de Direito visa a distribuição do poder político e a racionalização sociabilidade. A estrutura do Estado, para ser

legítima, precisa estar fundada na vontade constituída intersubjetivamente pela via da identificação dos indivíduos nas instituições sociais. Caso esse elo entre as instituições e a vontade intersubjetiva for rompido a esfera social fica vazia de conteúdo ético. Nesse caso:

O papel do processo democrático fica reduzido à escolha plebiscitária entre dirigentes. Nasce aqui a imagem de um sistema administrativo relativamente independente da sociedade, que consegue a necessária lealdade das massas e determina as funções e fins políticos. Parece que tal sistema age mais no nível relativo de uma política que tenta contornar crises do que uma política que planeja (HABERMAS, 2004, p.60).

Essa imagem da relação entre sociedade civil e Estado apresentada por Habermas, em *Direito e Democracia: entre facticidade e validade*, pode ser considerada apropriada para uma compreensão sobre o arranjo entre sociedade civil e Estado pretendido por Hegel em sua teoria sociológica das instituições. Entendemos que Habermas, com sua proposta de uma teoria da democracia deliberativa se aproxima da intuição hegeliana ao não se concentrar apenas nas instituições rígidas mapeadas por uma Constituição, mas também na soberania da deliberação pública – ou do reconhecimento recíproco das expectativas de reconhecimento no caso hegeliano – que pode promover a inovação do próprio quadro institucional. Por outro lado, ambos parecem acreditar que uma integração social pautada apenas no imperativo da solidariedade parece sobrecarregada, para tanto recorrem também a uma teoria sociológica das instituições.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O fio condutor da presente pesquisa foi o de estabelecer a base intersubjetiva sobre a qual se desenvolve a filosofia hegeliana, principalmente, a *Fenomenologia do Espírito* e a *Filosofia do Direito*.

Dentro do âmbito da *Fenomenologia do Espírito*, detectamos a relação de reconhecimento extraída da figura do senhor e do escravo como uma situação de reconhecimento, já intersubjetivo, contudo forçosamente estabelecida na forma de uma relação de dominação. Nesta obra, acreditamos encontrar no capítulo do Espírito uma visão apropriada para uma análise histórica da relação entre indivíduo e comunidade considerada dentro da perspectiva histórica do desenvolvimento das relações de reconhecimento social nas comunidades.

No âmbito da *Filosofia do Direito*, sinalizamos como Hegel estabelece uma íntima relação de reconhecimento social do indivíduo nas modernas instituições sociais constitutivas do Estado de Direito. Destaque ao papel social exercido pelas corporações. Ao situar sua atividade privada dentro de uma corporação o indivíduo percebe até mesmo seus interesses privados como interesses compartilhados e, a partir desse momento, se desencadeia um processo de conscientização individual sobre dimensão social das atividades humanas. A integração dos indivíduos dentro da realidade das corporações, operada através das relações de reconhecimento estendidas horizontalmente entre os pares de uma corporação, desperta no indivíduo o sentimento solidário de pertença a uma totalidade. As corporações preparam os indivíduos para reconhecerem as instituições como mecanismos sociais promotores de sua liberdade. No ponto deste sentimento cívico temos a humanização das instituições, pois deixam de se constituir como uma realidade distante da realidade individual.

Através do paradigma da intersubjetividade, extraído da intuição hegeliana sobre uma teoria do reconhecimento, propomos uma ética social como referencial para uma rearticulação dos elementos centrais das sociedades liberais, estruturadas a partir das instituições do Estado de Direito, como alternativa para o desencadear de crises sociais inerentes aos momentos históricos as instituições são operadas através de princípios puramente liberais. Considerados enquanto absolutos, os padrões liberais de ação ensejam uma conjuntura de atomismo social, situação essa na qual os princípios do de direito privado se constituem como fundamento tanto para as instituições públicas, quanto para as privadas. Uma teoria política restrita aos institutos do direito privado

deve ser observada com desconfiança no que tange sua habilidade para lidar com questões sociais e políticas que dizem respeito à dimensão da sociedade considerada em sua totalidade.

Para o estabelecimento das bases teóricas de uma ética social a presente pesquisa passou a revistar, principalmente, os conceitos hegelianos de *Eticidade* e *Espírito*. A partir de uma análise desse conceito alcançamos uma concepção dialética de liberdade, a saber, a liberdade social. Essa noção de liberdade proporciona uma visão unitária da vida social que articula as expectativas de reconhecimento social em relação ao marco ético da comunidade – o que é o bem, ou uma vida boa para os indivíduos de uma determinada situação social e histórica.

Ainda sobre a concepção hegeliana de vida ética, abordamos racionalidade a ser estabelecida na vida social das comunidades, apontando para o fato da estrutura objetiva das normas e instituições sociais proporcionar uma sociabilidade cuja qualidade deve ser entendida como reflexo do grau de rememoração subjetiva, por parte dos indivíduos, sobre a lógica institucional e intersubjetiva constituinte de sua comunidade.

Podemos considerar que uma das perdas que a sociedade moderna sente de forma mais aguda é a do sentimento de comunidade. Dentro do âmbito dessa pesquisa, esse sentimento de perda pode esteve ilustrado através do processo de transição histórica, destacada por Hegel, da sociabilidade do Mundo Helênico para o Império Romano. As esferas de ação atuais, extensões das modernas esferas sociais, podem ser melhor compreendidas em razão das lições históricas legadas por essas situações sociais emblemáticas destacadas por Hegel.

A atualização da filosofia de Hegel aponta para uma teoria social sobre a normatividade das instituições considerada em seus aspectos liberal e republicano, aponta ainda para o exercício social de atualização das expectativas de reconhecimento que devem ser institucionalizadas a fim de efetivar o ideal de vida ética de uma comunidade. Ao se estabelecer uma ética social a partir de uma teoria do reconhecimento, Hegel pretende pensar os parâmetros para identificar quais expectativas de reconhecimento devem ser institucionalizadas a fim de que se promova a liberdade social nas comunidades e, dessa forma, identificar e evitar que se estabeleçam falsos princípios éticos. A leitura dos textos hegelianos, pela via da Teoria do reconhecimento e da Filosofia do Espírito, se constitui como de análise sobre os princípios e regras através dos quais as sociedades se desenvolvem.

REFERÊNCIAS

- AVINERI, S. **Hegel's theory of the Modern State.** New York: Cambridge University Press, 1972.
- BAYNES, K. **Freedom and recognition in Hegel and Habermas.** SAGE Publications, London, vol 28, n. 1.
- BOBBIO, N. **Estudos sobre Hegel: Direito, Sociedade Civil, Estado.** Tradução, Luiz Sérgio Henriques e Carlos Nelson Coutinho. São Paulo: Editora Brasiliense, 1995.
- BOBBIO, N. **O Futuro da Democracia.** Tradução, Marco Aurélio Nogueira. São Paulo: Paz e Terra, 2000.
- BOBBIO, N. **Estado, Governo e Sociedade. Para uma teoria geral da política.** Tradução, Marco Aurélio Nogueira. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.
- BOURGEOIS, B. **Hegel: Os atos do Espírito.** Tradução, Paulo Neves. Porto Alegre: Editora Unisinos, 2004.
- COUTINHO, C. **Hegel e a Democracia.** Conferência apresentada no Instituto de Estudos Avançados da Unidade de São Paulo, em 13 de junho de 1997.
- FELIPPI, M. C. P. **O Espírito como Herança: as origens do sujeito contemporâneo na obra de Hegel,** Porto Alegre: Edipucrs; 1998
- GRAY, J. **O liberalismo.** Tradução, M. H. Costa Dias, Lisboa: Estampa, 1988
- HABERMAS, J. **Direito e Democracia, entre facticidade e validade.** Tradução, Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003
- HABERMAS, J. **O Discurso Filosófico da Modernidade.** Tradução, Luiz Sérgio Repa e Rodnei Nascimento, São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- HABERMAS, J. **Técnica e Ciência como Ideologia.** Tradução, Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2003.
- HEGEL, G.W.F. **Fenomenologia do Espírito.** Tradução, Paulo Menezes. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2007.

HEGEL, G.W.F. **Princípios da Filosofia do Direito**. Tradução, Orlando Vitorino. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

HONNETH, A. **A Gramática dos Conflitos Sociais**. Tradução, Luiz Repa. São Paulo: Editora 34, 2003.

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

HYPOLITE, J. **Gênese e Estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel**. Tradução, Silvio Rosa Filho. São Paulo: Discurso Editorial, 1999.

JAEGER, W. **Paidéia, a formação do homem grego**. Tradução, Artur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

JAESCHKE, W. **Direito e Eticidade**. Tradução, Draiton G. De Souza Porto Alegre: Edipucrs, 2004

KOSELLECK, R. **Crítica e Crise: uma contribuição à patogênese do mundo burguês**. Tradução, Luciana Villas-Boas Castelo-Branco. Rio de Janeiro: Contraponto, 1999.

LOSURDO, D. **Hegel, Marx e a Tradição liberal. Liberdade, Igualdade, Estado**. Tradução, Carlos Alberto Fernando Nicola Dastoli. São Paulo: Editora UNESP, 1998.

MARCUSE, H. **Razão e Revolução, Hegel e o advento da teoria social**. Tradução, Marília Barroso. São Paulo: Paz e Terra, 2004.

MÜLLER, M. L. **A Estrutura lógico-conceitual da sociedade civil-burguesa e a dialética da liberdade negativa**. Trabalho apresentado na mesa-redonda “Comunitarismo e Justiça” do Simpósio Internacional sobre Justiça. Florianópolis, UFSC, de 18 a 22 de agosto de 1997.

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

PINKARD, T. **Hegel’s Phenomenology The Sociality of Reason**. New York: Cambridge University Press, 1996.

PINZANI, A. **Filosofia Política II**. Florianópolis: EAD/UFSC, 2009

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

RAMOS, C. A. **Liberdade subjetiva e Estado na filosofia política de Hegel**. Curitiba: Ed. UFPR, 2001.

RAVAGNANT, H. B. **Luta por Reconhecimento: A Filosofia Social do Jovem Hegel segundo Honneth**. Revista Kinesis, São Paulo, vol 1, p. 39-57, 2009.

ROSENZWEIG, F. **Hegel e o Estado**. Tradução, Ricardo Timm de Souza. São Paulo: Perspectiva, 2008

SOARES, C. M. **Sociedade civil e Sociedade política em Hegel**. Fortaleza: Eduece, 2006

TAYLOR, C. **Hegel e a Sociedade Moderna**. Tradução, Luciana Pudenzi. São Paulo: Edições Loyola: 2005.

WESTPHAL, K. **The basic context and structure of Hegel's *Philosophy of Right***. Revista The Own of Minerva, vol 25, 1993.

WOHLFART, A. J. **Metafísica e Ética**. Tradução, Bertilo Brod. Psao Fundo: IFIBE, 2003.