

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE ALAGOAS
CURSO DE FILOSOFIA**

**A LIBERDADE E SUAS PATOLOGIAS:
UMA CRÍTICA À REATUALIZAÇÃO HONNETHIANA DA FILOSOFIA DO
DIREITO DE HEGEL**

JOSÉ ELIELTON DA SILVA

**MACEIÓ
2023**

JOSÉ ELIELTON DA SILVA

**A LIBERDADE E SUAS PATOLOGIAS:
UMA CRÍTICA À REATUALIZAÇÃO HONNETHIANA DA FILOSOFIA DO
DIREITO DE HEGEL**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de Alagoas –UFAL-, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Francisco Pereira Sousa

MACEIÓ

2023

Catálogo na fonte
Universidade Federal de Alagoas
Biblioteca Central
Divisão de Tratamento Técnico

Bibliotecária Responsável: Helena Cristina Pimentel do Vale - CRB4/ 661

S5861

Silva, José Elielton da.

A liberdade e suas patologias: uma crítica à reatualização honnethiana da filosofia do direito de Hegel / José Elielton da Silva. – 2023.

106 f. : il.

Orientador: Francisco Pereira Sousa.

Dissertação (mestrado em Filosofia) – Universidade Federal de Alagoas. Instituto de Ciências Humanas, Comunicação e Artes. Programa de Pós-Graduação em Filosofia. Maceió, 2023.

Bibliografia: f. 82-91.

Apêndices: f. 92-106.

1. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 1770-1831. 2. Honneth, Axel, 1949- .
3. Liberdade. 4. Eticidade. 5. Patologia. 6. Filosofia do direito. I. Título.

CDU: 123.1

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao grupo de professores do programa de pós-graduação de Filosofia da UFAL, pelo apoio e gentileza, de forma especial, gostaria de agradecer ao meu orientador Dr. Francisco Pereira de Sousa pela paciência e apoio irrestrito, que ao passar do tempo se tornou um grande amigo. Agradeço também à professora Dra. Taynam Santos Luz Bueno por sua correção criteriosa e ao professor Dr. Newton de Oliveira Lima por suas sugestões em relação ao pensamento de Honneth.

Agradeço às minhas amigas, Alessandra e Anízia, que fizeram com que esse tempo de mestrado fosse mais suave e alegre.

Agradeço ao meu amigo, Dr. Anderson, que jamais deixou de me incentivar no processo de pesquisa.

Agradeço aos meus amigos e à minha família pela colaboração e pelo incentivo durante esse período.

Agradeço sobretudo a Deus.

RESUMO

O presente trabalho tem como objetivo apontar as proximidades e os possíveis distanciamentos entre a liberdade na compreensão de Hegel nos *Princípios da filosofia do direito* e sua reatualização promovida por Honneth em *Sufrimento de indeterminação*, a partir disso faremos uma crítica aos pressupostos dessa reatualização honnethiana. Para isso, dividimo-lo em duas partes principais: 1) a primeira está destinada em examinar separadamente a compreensão da liberdade na *Filosofia do direito* de Hegel (primeiro capítulo) e no *Sufrimento de indeterminação* de Honneth (segundo capítulo); 2) na segunda, abordaremos os principais pontos de intersecção entre o entendimento dos dois autores, bem como aqueles pontos de distanciamento, levando em conta a teoria da virtude aristotélica. Hegel assenta a efetividade da liberdade na *eticidade* (*Sittlichkeit*), reatualizando a teoria da virtude aristotélica, sem deixar de mostrar a necessidade da passagem dessa liberdade pelo direito e pela moralidade, aproveitando para mostrar os seus limites nesses dois momentos, promovendo com isso uma crítica à compreensão kantiana. Honneth parte dessa estrutura apresentada por Hegel, não somente para revelar as patologias da liberdade, mas também para formar a sua própria teoria da justiça e da reconstrução normativa, no entanto, sem levar em consideração o pensamento sobre a virtude em Aristóteles. Surge desse confronto alguns pontos que chamam a atenção: as limitações da abordagem de Hegel na eticidade ao tratar da família, da sociedade civil e do Estado; as fraquezas da teoria da justiça honnethiana e da sua reconstrução normativa; e, a amplidão da compreensão da liberdade e as patologias da liberdade.

Palavras chaves: liberdade, eticidade, patologia, justiça, virtude, Hegel, Honneth

ABSTRACT

The present work aims to point out the proximities and possible distances between freedom in Hegel's understanding in the *Principles of the Philosophy of Law* and its updating promoted by Honneth in *Suffering from indetermination*, from there we will criticize Honneth's requests for this re-updating. For this, we divide it into two main parts: 1) the first is intended to examine separately the understanding of freedom in Hegel's *Philosophy of Right* (first chapter) and in Honneth's *Suffering from indeterminacy* (second chapter); 2) in the second, we will approach the main points of intersection between the understanding of the two authors, as well as those points of distancing, taking into account the Aristotelian theory of virtue. Hegel bases the effectiveness of freedom on ethics (*Sittlichkeit*), updating the Aristotelian theory of virtue, without failing to show the need for this freedom to pass through law and morality, taking the opportunity to show its limits in these two moments, thereby promoting a critique to the Kantian understanding. Honneth starts from this structure presented by Hegel, not only to reveal the pathologies of freedom, but also to form his own theory of justice and normative reconstruction, however, without taking into account the thought about virtue in Aristotle. Some points emerge from this confrontation that call attention: the limitations of Hegel's approach to ethics when dealing with the family, civil society and the State; the weaknesses of Honneth's theory of justice and its normative reconstruction; the breadth of understanding of freedom and the pathologies of freedom.

Keywords: freedom, ethics, pathology, justice, virtue, Hegel, Honneth

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	7
1. A “IDEIA” DE LIBERDADE NA FILOSOFIA DO DIREITO DE HEGEL	11
1.1 DA VONTADE NATURAL À VONTADE LIVRE	12
1.2 A LIBERDADE E SEUS LIMITES NO DIREITO ABSTRATO	19
1.3 A COMPREENSÃO DE LIBERDADE NA MORALIDADE: AVANÇOS E LIMITES	26
1.4. A EFETIVAÇÃO DA LIBERDADE NA COMUNIDADE HUMANA: ETICIDADE	33
2. A RELEITURA HONNETHIANA DA FILOSOFIA DO DIREITO DE HEGEL	44
2.1. PREÂMBULOS PARA UMA REATUALIZAÇÃO	44
2.2. TEORIA DA JUSTIÇA: GARANTIA DAS CONDIÇÕES INTERSUBJETIVAS DE AUTORREALIZAÇÃO	53
2.3. PATOLOGIAS DA LIBERDADE INDIVIDUAL E ETICIDADE COMO TERAPIA	59
2.4. AS CONDIÇÕES PARA A ETICIDADE	66
3. A RECUPERAÇÃO DE ARISTÓTELES NA RELEITURA HEGELIANA	74
3.1. A TEORIA DAS VIRTUDES NO MUNDO GREGO: ARISTÓTELES	74
3.2. A TEORIA DAS VIRTUDES OU UMA ÉTICA DAS VIRTUDES EM HEGEL	95
3.3. AS CONSEQUÊNCIAS DA NEGAÇÃO DE ARISTÓTELES EM UMA RELEITURA HEGELIANA PARA A CONCEPÇÃO DE RECONHECIMENTO	103
CONCLUSÃO	112
REFERÊNCIAS	115

INTRODUÇÃO

A relação entre a autonomia do indivíduo, com suas próprias escolhas, suas determinações, seus próprios caminhos, e o que é determinado pela sociedade, seja na cultura, na educação ou nas leis postas pelo Estado, sempre foi um problema para a filosofia, principalmente com a criação do Estado moderno e o nascimento das teorias contratualistas. No centro deste debate está evidentemente o problema de como compreender a liberdade individual com o seu desejo de autorrealização e autodeterminação em sua própria singularidade frente a um pensamento de que o homem só consegue a sua própria realização dentro da sociedade.

Desde o início da filosofia política com Platão e Aristóteles, o homem sempre havia sido compreendido como um animal político, ou seja, a sua realização só se daria dentro de uma *pólis*, em uma vida ética com os seus compatriotas, ainda que destituída de qualquer conflito entre si e com a “governança” da *pólis*. Além do mais a própria política possuía uma função mais idealizada, como um dever ser. A partir desse contexto se começa a questionar sobre a liberdade humana, o que significa ser livre? Onde ser livre? Quem pode ser livre? E qual a relação entre a liberdade do indivíduo e a sua realização na *pólis*?

A partir do realismo político de Maquiavel e do conceito de estado de natureza de Hobbes, a filosofia política se voltou mais para a relação entre os homens e com os governantes, levando em consideração o conflito social, surgindo um debate em torno à liberdade; mas é com o iluminismo e sua tradição racionalista, principalmente com Kant, que esse tema toma uma dimensão única, pois o ser humano agora seria guiado principalmente pela razão, abandonando as suas inclinações, suas tradições e seus costumes. Cria-se, assim, uma fratura, uma cisão entre o homem e a sociedade, tornando-os quase como inimigos que se suportam.

Hegel procura sanar esta ferida, trazendo para a sua filosofia o conceito de eticidade e de realização humana. Em seu livro *Princípios da filosofia do direito*, ele retoma a tradição filosófica antiga, sem deixar de olhar para as contribuições no desenvolvimento do tema da autonomia e da liberdade humana. No entanto, esse pensamento de Hegel foi deixado de lado na história do debate sobre a subjetividade e a sociedade.

Axel Honneth, ao descobrir a atualidade dessa contribuição hegeliana, propõe em seu livro *Sufrimento de indeterminação* (2007) uma reatualização dos *Princípios da filosofia do direito*, tendo como objetivo apontar as patologias da liberdade na sociedade contemporânea e formar a sua própria teoria da justiça.

Desse modo, o trabalho apresentado aqui tem como objetivo principal analisar a releitura honnethiana da *Filosofia do direito*, com o intuito de determinar a compatibilidade da sua compreensão de liberdade com a de Hegel. Também queremos apontar, seguindo o pensamento de Honneth, as principais patologias da liberdade na sociedade moderna e seu caminho terapêutico. Por isso, podemos inserir esta pesquisa no campo da filosofia política, com ênfase na intersecção entre subjetividade e sociedade.

Na *Filosofia do Direito*¹, Hegel propõe que um sentimento de indeterminação brote de duas concepções, insuficientes e limitadas, de liberdade individual. A primeira, chamada por Honneth (2015) de “modelo negativista”, é caracterizada pela rejeição subjetiva a todas as limitações à subjetividade; a segunda, “o modelo optativo”, vê que as ações livres ou autônomas só são possíveis como um resultado da autodeterminação racional.

De acordo com Hegel, a inação do sujeito, característica principal do hinduísmo, é consequência do modelo negativista cujo núcleo está na infinitude irrestrita de uma abstração absoluta; já o modelo optativo conduziria a uma posição de deliberação moral de ações e inclinações indisponíveis, porque vazias de conteúdos intersubjetivos. Para fugir desses caminhos, Hegel propõe um modelo comunicativo de liberdade, que recorre às bases conceituais desses dois modelos incompletos de liberdade.

A partir desse pensamento, Axel Honneth (2007), com sua filosofia do reconhecimento, realiza uma atualização do pensamento de Hegel para a sociedade moderna, abrindo um debate com John Rawls², defensor de uma teoria da justiça que possui a autonomia total da liberdade como seu núcleo principal, cujas consequências, identificadas por Honneth, são as diversas patologias sociais contemporâneas. Com esse diagnóstico, Honneth propõe um caminho terapêutico de cura para essas liberdades feridas.

Quando nos propomos a estudar a liberdade em Hegel, vemo-nos, logo de início, face a uma escolha difícil: que caminho se deve tomar ou que obra (s) deve nos guiar; pois bem, a escolha foi *Os Princípios da Filosofia do Direito* (doravante *Filosofia do Direito*), por ao menos três razões. A primeira vem do próprio autor, quando afirma que nesta obra está contido “o desenvolvimento mais completo e mais sistemático das idéias fundamentais sobre o mesmo assunto expostas na *Enciclopédia das ciências filosóficas*” (Hegel, 1997, p. XXIII). Dessa

¹ Esta obra foi publicada originalmente em alemão com o título GRUNDLINIEN DER PHILOSOPHIE DER RECHTS em 1820. A versão que iremos utilizar é a da tradução de Orlando Vittorino, publicada pela Martins Fontes em 1997.

² Cf. Rawls, J. *Uma teoria da justiça*. Trad. de Almiro Pisetta e Lenita M.R.Esteves. São Paulo, Martins Fontes, 2002.

forma, privo-me de fazer um estudo diacrônico do seu pensamento, assim citarei outras obras do autor somente quando precisamente necessário para a compreensão de alguma ideia.

A segunda razão consiste no fato de que a proposta desse trabalho não se limita ao estudo de Hegel, mas em uma espécie de comparação com a ‘reatualização’ do seu livro publicada por Axel Honneth e intitulado *Sofrimento de Indeterminação* (objeto do nosso estudo no segundo capítulo). Por isso, seria desleal com ambos se me aventurasse profundamente no pensamento de Hegel, vasculhando suas ideias em todas as suas obras, e comparasse com o que Axel Honneth escreveu em apenas uma obra, já que não temos nem tempo nem faz parte do nosso objetivo tamanho feito.

Por fim, a terceira razão estreitamente ligada ao próprio escopo desse trabalho, que não é, de maneira alguma, exaurir o pensamento de Hegel e de Axel Honneth sobre a liberdade, mas de colocar à luz, de um modo sistemático e pedagógico, a liberdade e as suas patologias na compreensão de ambos.

Uma outra escolha difícil se dá no modo de estudar-entrar nessa obra de Hegel: por um viés lógico-dialético ou lê-la a partir da sua vinculação entre política e filosofia? Escolhemos, seguindo a própria advertência do autor (cf. Hegel, 1997, p. XXXII) e a proposta feita também por Honneth (2007), o segundo modo. Por isso, não se deve esperar um estudo prévio sobre a lógica do autor, tampouco dos termos a ela vinculados; quando for necessário, farei pequenas observações.

Além disso, os dois primeiros capítulos serão quase como propedêuticos para o último capítulo. Isso significa que farei uma apresentação objetiva, sem muitas críticas e desdobramentos filosóficos, das obras de Hegel e de Honneth, com o intuito de que o leitor perceba de imediato uma certa continuação entre as obras, mas também uma bifurcação, que iremos trabalhar no último capítulo.

Assim, dividiremos o nosso trabalho em três capítulos: no primeiro, iremos analisar *Os princípios da filosofia do direito* de Hegel sem levar em conta a reatualização honnethiana, mas tendo em nosso horizonte somente Hegel em si. No segundo capítulo, faremos uma análise do *Sofrimento de indeterminação* de Honneth sem fazer um confronto direto entre os dois filósofos, mas procurando somente destrinçar dos objetivos e das compreensões honnethianas; por fim, no terceiro capítulo, mostrarei que Hegel utiliza (reatualiza) a teoria da virtude de Aristóteles, a qual lhe fornece subsídios indispensáveis para a sua própria teoria da liberdade, enquanto, Honneth abandona o pensamento aristotélico, o que lhe causa problemas na sua concepção de patologia.

No primeiro capítulo, a partir da obra *Princípios da Filosofia do Direito* (Hegel), iremos fazer uma incursão no pensamento de Hegel para observarmos o caminho de efetivação da liberdade, a fim de que, estabelecendo essa efetivação, possamos chegar posteriormente a identificar as patologias sociais ao absolutizar a liberdade ainda no caminho de sua efetividade.

É importante sublinhar também que, para sermos um pouco mais sistemáticos e pedagógicos, procuramos percorrer esta obra de um modo contínuo, ou seja, não irei comparar as ideias do autor nas diferentes partes da obra, tentando afirmar ou negar sua coerência, mas, ao contrário, será quase como uma leitura contínua da obra, destacando as partes que tratam da efetivação da liberdade de um modo mais direto.

No segundo capítulo, procuraremos percorrer a reatualização feita por Honneth sobre Hegel em sua obra *Sofrimento de Indeterminação* (2007), a fim de compreendermos quais são as ‘chaves de interpretação’ usadas por ele, de evidenciarmos as patologias sociais identificadas por ele; e por fim, de apontarmos o caminho terapêutico proposto por ele.

A escolha de Honneth não foi aleatória, já que ele é considerado um dos maiores intérpretes de Hegel atualmente; além disso, a sua análise das patologias sociais é objeto de estudo em todo o mundo atualmente e em diversas áreas³; e finalmente, a sua escolha se deu principalmente porque ele se propõe atualizar Hegel, retirá-lo da sua fina lógica conceitual, feito que poucos se propõem a realizar.

A partir dessas considerações, achamos por bem evitar uma interpretação sobre Hegel de filósofos que tenham construído seus “sistemas filosóficos” baseado em suas próprias interpretações, como é o caso de Taylor e outros, ou seja, esquivamo-nos de interpretações que nos retirassem de um dos nossos objetivos que é propor um diálogo entre Hegel e Honneth.

O terceiro capítulo será um esforço em colocar lado a lado Hegel e Honneth, observando as suas principais limitações na caracterização da esfera ética a partir da família, da sociedade civil e do Estado. Para isso, usaremos a teoria da virtude de Aristóteles, que fornece os fundamentos de uma possível solução para a relação entre subjetividade e sociedade no pensamento de Hegel, mas, que Honneth não a usa no seu processo de reatualização hegeliana, o que lhe causa diversos problemas.

³ Cf. HABER, Stéphane. Recognition, justice and social pathologies in Axel honneth’s recent writings. **Revista de Ciencia Política**, v. 27, n. 2, p. 159-170, 2007. Cf. FREYENHAGEN, Fabian. Honneth on social pathologies: a critique. **Critical horizons**, v. 16, n. 2, p. 131-152, 2015. Cf. MACIEL, Raquel Elena Rinaldi. A questão do reconhecimento e das patologias sociais segundo Axel Honneth. **Revista do Curso de Direito da Uniabeu**, v. 8, n. 1, p. 64-89, 2017.

1. A “IDEIA” DE LIBERDADE NA FILOSOFIA DO DIREITO DE HEGEL

A divisão deste capítulo coincide com as partes da *Filosofia do Direito*: Uma Introdução, o Direito Abstrato, a Moralidade Subjetiva e a Moralidade Objetiva. A minha intenção ao fazer essa correspondência é sublinhar o fato de que a liberdade percorre todo o pensamento da obra, desde a Introdução, o Direito Abstrato, onde a vontade livre, encerrada em sua abstração, procura a sua individualidade; passando pela Moralidade Subjetiva, onde o indivíduo, consciente da sua liberdade, deseja o Bem universal; até chegar a Moralidade Objetiva - eticidade -, onde esse indivíduo livre se transforma em um cidadão de uma comunidade, tendo que conviver e reconhecer as diversas liberdades, encontrando assim a sua verdadeira liberdade na intersubjetividade.

No primeiro momento, que intitulamos *Da vontade natural à vontade livre*, veremos como Hegel alicerça todo o seu projeto em conceitos básicos, por isso, ainda que corresponda a introdução do seu livro, fizemos um tópico para analisá-la. Partimos da relação que ele estabelece entre o sujeito e a efetivação da liberdade, mostrando que não tem como ter liberdade se não houver um sujeito concreto, determinado. Assim, ele começa a apresentar a diferença entre a vontade natural e a vontade livre, apontando que há um caminho a ser percorrido entre a vontade natural e a vontade livre. Neste percurso, encontramos também a vontade pensada, já que não há vontade sem uma consciência dessa vontade. Neste mesmo processo, Hegel mostra a diferença entre a liberdade e o livre-arbítrio, estabelecendo que o arbítrio reduz a vontade à contingência.

O Direito Abstrato, momento seguinte da nossa análise, será tratado do seguinte modo: em primeiro lugar faremos uma distinção entre o direito abstrato na concepção hegeliana e o direito civil como normalmente é concebido, explorando a diferença entre o pensamento de Hegel e de Kant sobre o direito, a partir de uma visão hegeliana. Depois, procuraremos analisar a relação entre o direito e a vontade livre, mostrando que é no direito abstrato, como primeiro movimento da vontade livre, onde essa vontade é livre em-si e, portanto, imediata. Por fim, seguiremos o caminho da efetivação da liberdade (imediatidade) em três momentos: a propriedade - dimensão existencial da liberdade pessoal-, aqui trataremos também da igualdade e da diferença entre os indivíduos, e da alienação; o contrato - reconhecimento de outras vontades livres -, nesta parte, reforçaremos a base hegeliana do contrato, diferenciando-o das concepções anteriores; e, finalmente, faremos uma investigação sobre a injustiça e a punição;

apontando, assim, a incompletude da efetivação da liberdade no direito abstrato, e a necessidade da moralidade.

No penúltimo momento, tratamos sobre a questão da subjetividade, ou seja, abordaremos o fato de o homem como sujeito livre, descobrindo a liberdade, desejar cada vez mais ser livre, portanto, a liberdade se torna o próprio objeto da vontade. Assim, essa vontade que focava em possuir uma propriedade, agora muda o seu olhar para sua autodeterminação, que é um princípio da moralidade (cf. Hegel, 1997, §107). Busca, dessa forma, tornar real a natureza livre, nascendo a própria subjetividade. A partir deste ponto faremos um estudo da moral do dever, mostrando o conflito que há entre o indivíduo real e o que a vontade acredita ser a universalidade do conceito, entre o mundo natural e o mundo real, entre a subjetividade e as paixões e inclinações. Apresentaremos os três momentos da moralidade: O projeto e a responsabilidade (culpa); a intenção e o Bem-estar; e, por fim, a ideia do Bem e da Consciência.

A eticidade (*Sittlichkeit*), último momento desse primeiro capítulo, será tratada brevemente em primeiro lugar abordando alguns aspectos históricos, para depois entrarmos no pensamento de Hegel. A eticidade se refere à formação da Ideia de Liberdade, que se realiza na realidade exterior do sujeito, ou seja, nas instituições que fazem possível a identificação do conceito de liberdade com a sua existência. Seguindo o pensamento de Hegel, apresentaremos a liberdade nas suas três esferas da eticidade: família, sociedade civil e Estado. A família é um tema importante para a efetivação da liberdade, pois é lá que o indivíduo começa o processo de reconhecimento de outras liberdades, sendo o amor o sentimento que faz com que essa instituição se torne o lugar ideal de reconhecer o outro como um ser livre e de direito. Após romper os laços familiares, o sujeito se encontra na esfera da sociedade civil organizada, com todas as suas demandas, seus esforços coletivos e suas lutas. Por fim, abordaremos a questão do indivíduo no Estado, assumindo a sua individualidade na universalidade das leis.

1.1 DA VONTADE NATURAL À VONTADE LIVRE

Antes de se debruçar sobre o “Império da liberdade realizada” (Hegel, 1997, § 4), Hegel desenvolve o seu pensamento sobre o caminho que a vontade natural percorre para chegar à liberdade na *Filosofia do Direito*.

O sujeito, como lugar onde a liberdade se efetiva⁴, é o ponto de partida para qualquer desenvolvimento sobre a liberdade, já que somente o sujeito é livre. Mas em qual sentido reside a liberdade? visto que é óbvio que no próprio sujeito encontramos uma série de restrições e obrigações. Em que momento, então, do seu ser o sujeito é livre? Hegel responde: o sujeito é livre enquanto vontade.

Surge, portanto, a seguinte pergunta: o que é a vontade? Para o conceito de vontade é necessário que haja consciência da vontade, ou seja, que ela seja efetivada por um sujeito consciente, chamando assim essa vontade de sua vontade (Hegel, § 469, Enc.). Dessa forma, Hegel associa a vontade ao sujeito, compreendendo que só há vontade em um sujeito e que o sujeito como um sujeito que tem vontade. Assim, a vontade do sujeito sempre leva a um outro momento da subjetividade: a consciência⁵, o saber, o pensar. A vontade é, portanto, sempre vontade pensada⁶.

Os que consideram o pensamento como uma faculdade particular, independente, separada da vontade que é por sua vez concebida também como isolada, e que, além disso, ainda têm o pensamento como perigoso para as vontades, sobretudo para a boa vontade, esses mostram assim, radicalmente, que nada sabem da natureza da vontade (muitas vezes teremos de ter em conta, ao ocuparmo-nos do mesmo assunto, esta observação). (HEGEL, 1997, §5, nota)

⁴ De acordo com Bicca (1992, p. 28), a efetividade no pensamento hegeliano não se resume à realidade efetiva ou efetividade, ou mesmo, a uma realidade empírica, fenomenal, um ser-aí (*Dasein*), mas deve ser compreendida nela uma dimensão racional essencial.

⁵ Hegel mostra que a consciência surge “na medida em que a determinação específica se opõe formalmente ao subjetivo e ao objetivo como existência exterior imediata (...)” (HEGEL, 1997, §8). É importante salientarmos que o termo consciência para Hegel, de acordo com Michael Inwood (1997, p. 90), é trabalhado principalmente na obras *Fenomenologia do Espírito* e na *Enciclopédia*, significando que não é só a consciência de um sujeito, mas “o próprio sujeito consciente, em contraste com o objeto do qual ele está consciente”, além disso Inwood acrescenta que a autoconsciência não é apenas ser consciente de si em contraste com objetos, mas vê o mundo externo como o produto, a possessão ou a imagem especular do próprio eu.

⁶ É importante perceber que Hegel não assume radicalmente a fórmula cartesiana, ‘*cogito, ergo sum*’, já que o eu hegeliano já tem em si desejo de, ou seja, não é um eu absorto em si mesmo, sem um horizonte de saída da sua pura abstração. Por isso, Hegel faz uma crítica à ‘liberdade do vazio’ que pode se radicalizar de uma forma mais abstrata na religião hindu - com o desejo de não escolher nada - ou, mais prática, na filosofia do aniquilamento das instituições sociais, como na revolução francesa. Segundo Oliveira (1991, p. 74), a posição de Hegel é ambígua, pois ora exalta a revolução ora a critica, mas não é esse o nosso pensamento, já que a crítica de Hegel é pelo fato dos revolucionários assumirem algo como liberdade, quando ainda não o era, já que ainda estava em seu processo de determinação, ainda que sua determinação naquele momento fosse a de não possuir em si uma determinação. Seria interessante relacionar as investidas do nosso autor com as de Burke (2014), pai do conservadorismo e crítico da Revolução Francesa, a fim de se chegar a uma conclusão do conservadorismo de Hegel.

Por um outro lado, o próprio ato de pensar⁷ não se dá sem a vontade, ainda que o pensamento seja o mais abstrato possível, pressupõe um impulso para compreender algo, para buscar a coerência lógica da proposição. Assim, o pensar é uma atividade, um movimento, ou seja, algo ‘prático’. Desta forma, o sujeito só é real quando se efetiva num movimento que é o pensar.

A vinculação entre vontade e pensar é íntima, por isso só existem nesta união indissolúvel: como pensar querendo e vontade pensada. Porém, há vários níveis de consciência, de compreensão e, assim, de efetivação da vontade livre. Esses níveis de compreensão da liberdade na sua sucessão representam o caminho da história.

Este segundo elemento da vontade na história⁸ da sua determinação é caracterizado pelo Eu que deixa para trás a indeterminação indiferenciada à diferenciação, ou seja, começa a assumir para si um conteúdo e um objeto; entrando, assim, “na existência em geral; é o momento absoluto do finito e do particular no Eu” (HEGEL, 1997, §6). Portanto, o Eu se faz empírico, diferencia-se, ou, o que quer dizer o mesmo, particulariza-se. Isto significa que a vontade se colocou um limite, já que optou por este ou aquele conteúdo particular num universo de possibilidades⁹, ou seja, a determinação não é algo que se impõe de fora, mas antes corresponde ao desenrolar do processo que é a vontade mesma.

A partir desta particularização surge a finitude. A razão humana dando ao pensamento a forma da particularidade torna a própria razão e o pensamento concretos. Evidente que isto não significa que a razão perde a sua universalidade, mas, antes, confere efetividade à natureza racional. Assim, como nos fala Dela-Sávia: “A obra do espírito obedece a um fim mais global, que é o da construção de um mundo que realize as exigências do espírito, ou seja a ideia da liberdade” (DELA-SÁVIA, 2017, p. 70).

⁷ Compreendemos aqui o ato de pensar como puro pensamento de si mesmo, o elemento de pura indeterminidade. É importante salientar que o termo indeterminidade, diferente de indeterminação (ressalta apenas a própria interioridade, onde a vontade está abstratamente fechada nos limites da sua pura subjetividade), “indica que sua interioridade ‘dis-põe-se’ a suprimir os limites de um puro pensamento de si e abre-se, assim, à exterioridade do mundo” (ROSENFELD, 1995, p. 42).

⁸ Ainda que esteja colocando o termo história, esse ato da vontade não significa simplesmente um processo histórico. Mostra o desenrolar efetivo das ações humanas que são movidas pela razão. Dessa forma, a particularização da vontade é o ato que a própria vontade se dá existência, ou seja, mais do que histórico, esse momento é lógico (cf. HEGEL, 1997, § 7).

⁹ Essa possibilidade da vontade sem conteúdo próprio, que aparentemente seria uma forma de verdadeira liberdade, é o que torna a liberdade ainda inacabada, pois se “qualquer conteúdo é possível, qualquer conteúdo também ficasse externo. Todo conteúdo é indiferente à vontade enquanto vontade, e, assim, enquanto liberdade” (UTZ, 2004, p. 263).

Alicerçado nestes dois momentos, Hegel define a vontade como sendo o momento da singularidade ou individualidade:

A vontade é a unidade destes dois momentos: é a particularidade refletida sobre si e que assim se ergue ao universal, quer dizer, a individualidade. A autodeterminação do Eu consiste em situar-se a si mesmo num estado que é a negação do Eu, pois que determinado o limitado, e não deixar de ser ele mesmo, isto é, deixar de estar na sua identidade consigo e na sua universalidade, enfim, em não estar ligado senão a si mesmo na determinação (HEGEL, 1997, § 7)

Este é o momento também da efetivação do conceito de liberdade. Diferente dos momentos anteriores, o individual aparece como o concreto e verdadeiro, isto é, nele são superadas a abstração e a unilateralidade anteriores. Ao determinar-se, o eu também se mantém indiferente diante da determinação, isto é, o conteúdo eleito como pelo eu é verdadeiramente seu, como possibilidade que ele mesmo se dá. Esse ato do eu não se perde em sua particularidade, permanecendo idêntico a si nesse desdobramento e, assim, reconduzindo-se ao universal, é o que Hegel chama de “liberdade da vontade” (HEGEL, 1997, §7).

A particularidade da vontade é também a determinação do Eu segundo a forma, ou seja, a objetivação da vontade que exprime a realização de um fim traçado pelo sujeito. Assim, a concretização dessa ação coloca fim no que se preconizava como um dualismo sujeito-objeto, interioridade-exterioridade (HEGEL, 1997, §9).

Apresentado o conceito da vontade, agora se partirá, seguindo o pensamento de Hegel, para explicitar melhor essa passagem da vontade imediata ou natural para uma vontade livre.

Na iminência da efetivação, a vontade se acha diante do que é a sua determinação imediata na relação que mantém com a objetividade das coisas. Sua imediação determinada é caracterizada por ser uma vontade livre em si¹⁰, já que é de certa forma racional - foi escolhida por um ser de razão -, por causa das múltiplas possibilidades de efetivação, e não para si. Essa relação entre a vontade natural e a vontade em si livre faz com que Hegel chame a atenção para o princípio ativo de um processo em busca de realização, que levará a efetuação da superação da vontade de sua própria naturalidade.

Surge o problema das determinações do conteúdo dessa vontade (cf. HEGEL, 1997, §11) que são os “instintos¹¹, os desejos e as tendências”. Assim, como poderia algo tão natural e

¹⁰ Segundo Eric Weil, pode-se afirmar que “a vontade, sendo livre, dá-se necessariamente um conteúdo, um fim que deve ser realizado, na realidade, com os meios da realidade. A liberdade da vontade é antes de tudo a vontade de realizar o fim, e não é senão isso” (p. 40)

¹¹ A tradução da palavra *Trieb* causa muita confusão entre os autores, já que ela tem o sentido de pulsão, no aspecto psicológico ou lógico, de instinto, de inclinação e de disposição (cf. ROSENFELD, 1995, p. 69). Optamos por

distinto como os instintos serem conteúdo de uma vontade livre em si? Pela própria racionalidade do ser, ainda que não sejam racionais para si, são racionais em si. Portanto, da diferença entre essa forma da racionalidade da vontade e esse conteúdo imediatamente presente resulta a finitude da vontade: “Para mim tal conteúdo constitui decerto o meu em geral, mas forma e conteúdo são ainda diferentes. A vontade é assim finita em si mesma” (HEGEL, 1997, § 11).

Dessa forma, como nos diz Rosenfield,

o dado natural não existe em um estado bruto, mas já está formado por uma racionalidade que o constitui. Se a vontade se resigna a permanecer junto de uma matéria não-formada - supondo que ela existe -, de fato escolhe não ser livre. A vontade livre não pode economizar a mediação de suas próprias determinações naturais, pois é somente enfrentando o que ela é que pode vir a ser livre (ROSENFELD, 1995, p. 47).

Após determinar a relação entre a vontade natural e instintos, desejos e tendências; Hegel procura mostrar que esses elementos como que obrigam a vontade a tornar-se decisão ou vontade real, ou seja, “suprimir a indeterminação onde tanto este como aquele conteúdo são possíveis” (HEGEL, 1997, §12). Dessa forma, Hegel elimina o imobilismo no qual o homem se encontra com uma vontade que tem diante de si uma possibilidade universal. É também por meio dessa decisão que “afirma-se a vontade como vontade de um indivíduo determinado e como diferenciando-se fora dele em relação a outrem” (HEGEL, 1997, §13).

Depois dessa reflexão, Hegel chega a uma verdadeira revolta copernicana no seu modo de compreender a liberdade, já que muitos¹² identificavam o livre-arbítrio¹³ com a verdadeira liberdade, enquanto ele propõe a liberdade não como algo abstrato, fora da realidade do mundo, mas como uma construção dentro do mundo, numa relação entre vontades livres. Vejamos como ele define o livre-arbítrio (*willkür*):

conservar a tradução brasileira por coerência de citação, mas devemos concordar com Rosenfield por pulsão porque essa palavra traz em si algo de racional, diferente de puramente instinto, como salienta o próprio Hegel em sua nota (HEGEL, 1997, §11), quando fala da objetividade desses instintos, sem a parte irracional.

¹² De acordo com Eduardo Luft (2001), as críticas de Schelling e Kierkegaard ao pensamento de Hegel são fundamentadas no modo da sua compreensão de liberdade, já que eles a identificam com a livre-escolha, enquanto Hegel a concebe mais como autonomia.

¹³ Klotz defende que a passagem do arbítrio para a liberdade como reflexivização da vontade já está no pensamento ético de Fichte, sendo que Hegel concebe-a somente num fundamento lógico-conceitual (cf. KLOTZ, 2010, p. 106). Este fundamento lógico hegeliano é trabalhado também na obra de Dela-Sávia, com a diferença que não há uma discussão se a ética fichteaniana já possui esse tipo de fundamentação. O que se pode notar é que Klotz limita o arbítrio somente a uma decisão - quase irrefletida - diante de uma multiplicidade de possibilidades; no entanto, para Hegel o arbítrio é muito mais do que isto, pois pode ter em si a própria autoconsciência, mas o que lhe distingue mesmo da liberdade é que a finalidade do objeto escolhido ainda não é a própria liberdade.

De acordo com essa definição, a liberdade da vontade é o livre-arbítrio onde se reúnem os dois aspectos seguintes: a reflexão livre, que vai se separando de tudo, e a subordinação ao conteúdo e à matéria dados interior ou exteriormente. Porque, ao mesmo tempo, este conteúdo, necessário em si e enquanto fim, se define como simples possibilidade para a reflexão, o livre-arbítrio é a contingência na vontade (HEGEL, 1997, §15).

Assim, o autor esclarece que o arbítrio reduz a vontade à contingência, já que o fim da ação não é a efetivação da liberdade, mas a de um objeto qualquer. Ainda mais, o arbítrio pensa poder realizar tudo o que deseja - abstraindo-se de todo o conteúdo, mas ao mesmo tempo depende de um conteúdo dado, seja interior ou exteriormente, que não possui domínio - e nisso reside sua noção abstrata de liberdade. Disso, pode-se concluir dois pontos: o primeiro que o arbítrio é como um mediador entre a vontade natural e a vontade substancial, ou melhor, atualiza a vontade natural na vontade substancial (universal ético); e o segundo que não se pode identificar de maneira alguma livre-arbítrio com liberdade verdadeira. Logo, pode-se resumir nas palavras de Hegel: “é a representação mais vulgar que se faz da liberdade é a do livre-arbítrio, meio-termo que a reflexão introduz entre a vontade simplesmente determinada pelos instintos naturais e a vontade livre em si e para si” (HEGEL, 1997, §15, nota).

Para ultrapassar esse limite da imediateidade¹⁴ da vontade no arbítrio, no momento em que o sujeito quer a satisfação total de seus impulsos - purificando-os de sua ferocidade e barbárie - e que a ele parece ser a felicidade (cf. HEGEL, 1997, §20); é necessário que ele se conscientize de que uma satisfação total não poderá jamais ser atingida como tarefa individual, levando-o, assim, a querer o universal¹⁵. Ainda que não seja a verdadeira liberdade, já que essa conscientização é repleta de subjetividade, é o passo decisivo para alcançar essa liberdade verdadeira, pois

A universalidade é precisamente isso de a imediateidade da natureza e da particularidade que se lhe acrescenta, quando produzidas pela reflexão, serem nela ultrapassadas. Tal supressão e tal passagem ao plano do universal é o que se chama a atividade do pensamento. A consciência de si que purifica o seu objeto, o seu conteúdo e o seu fim e o ergue àquela universalidade atua como pensamento que se estabelece

¹⁴ Esse termo é a tradução do alemão *Unmittelbarkeit*, que Michael Inwood (1997, 290) traduz como *imediatidade*, substantivo abstrato derivado de *Unmittelbar* - imediato, direto. Optamos por manter a palavra imediateidade como está na tradução usada por nós; ao invés do sugerida por Inwood, principalmente para manter a harmonia vocabular. Além disso, é importante esclarecer que Michael Inwood afirma que “o contraste entre mediação e imediateidade é, em si mesmo, uma oposição que requer mediação, e o resultado disso, argumenta Hegel, é que nada é puramente imediato ou puramente mediatizado: tudo é ambas as coisas ao mesmo tempo”.

¹⁵ Devemos ressaltar que essa busca pelo universal deve ser distinguida da vontade geral apregoada por Rousseau, já que essa vontade geral é constituída por vontades singulares unidas como um agregado de partes justapostas, ou seja, algo muito exterior (Para uma visão mais profunda consultar (SOUZA, 2019, pp. 89-94). Já Hegel soluciona este problema da universalidade da vontade como uma universalidade que se determina a si mesma e pela vontade singular que se eleva ao universal vencendo as contingências dos desejos, pulsões e inclinações. No entanto, deixaremos para abordar essa questão com mais detalhes na terceira parte desse capítulo.

na vontade. Eis o momento em que se torna evidente que a vontade só é verdadeira vontade como inteligência que pensa (HEGEL, 1997, §21, nota)

Superando este momento, chega-se finalmente à vontade livre em e para si, que é a superação do imediato, do particular e do caráter arbitrário. O indivíduo toma consciência que a satisfação plena que ele tanto aspira não repousa na realização das suas inclinações, mas na satisfação de sua potencialidade humana, ou seja, esta vontade não é algo abstrato, que está além das condições humanas; faz parte, assim, do interesse do universal ético, que, vindo a efetivar-se politicamente, pode constituir uma realidade histórica na qual se reconheça como tal. Desta forma, tanto o direito (*Recht*¹⁶) como o dever deixam de ser algo exterior para se tornarem frutos da realidade e do querer da vontade subjetiva.

Pode-se evidenciar com Hegel que a liberdade é sua forma e conteúdo, agindo de forma reflexiva, ou seja, a liberdade é a própria definição de vontade livre ao mesmo tempo em que também é a finalidade a ser perquirida pela mesma vontade livre¹⁷.

A liberdade não é o pensamento da liberdade, nem é algo somente dado ao homem: “O escravo não conhece a sua essência, a sua infinitude, a sua liberdade (...). Esta consciência de si que se apreende como essência pelo pensamento e assim se separa do que é contingente e falso constitui o princípio do direito, da moralidade subjetiva e objetiva” (HEGEL, 1997, §21, nota). Assim, a vontade deve possuir as condições (lógicas e históricas) para alcançar um conhecimento de si que se realiza simultaneamente na subjetividade da consciência e na exterioridade das coisas. Portanto, ainda que alguns defendam que basta a liberdade de pensamento para que o homem seja livre verdadeiramente, isto não condiz com a verdade, pois a liberdade só pode existir como mundo livre, tanto interior como exteriormente ao sujeito.

A partir desse pensamento, Hegel sublinha o futuro papel da história, como o grande palco do desenvolvimento do Espírito; além de aqui ser compreendida como um processo que possui uma racionalidade imanente. Com isto, a realidade histórica - a história como espírito dos povos e efetividade nas instituições pátrias, sendo harmonizadora do indivíduo com o todo - deixa de ser um entrave ao amadurecimento da liberdade para se tornar sua propulsora.

Chega-se à conclusão então, depois dessa análise da exposição do conceito de liberdade na Introdução, que tal tema ainda é fortemente marcado pela abstração. Por pelo menos dois

¹⁶ Direito na compreensão de Hegel abrange tanto o direito propriamente dito - o direito abstrato - como todas as efetivações da liberdade que constituem o espírito objetivo: a filosofia prática, a economia, a política e a moral.

¹⁷ De acordo com Eric Weil: “É necessário um novo passo, e a vontade deve captar-se como vontade que não quer somente *tout court*, senão que quer a liberdade. Só quando se dá seu conteúdo é que a vontade realize a liberdade: ora, o conteúdo de uma vontade livre e que não depende de um dado só pode ser a liberdade mesma” (p. 41).

motivos: primeiro, a liberdade se desdobra isolada das diversas realizações ou configurações históricas do seu próprio conceito; e também porque o seu ponto de partida é a vontade humana individual. Esta abordagem é coerente com o caráter de crítica à tradição do direito natural, que a *Filosofia do Direito* também realiza, como veremos neste capítulo. Concomitante a isso, podemos afirmar que ao adotar intencionalmente esse ponto de partida, Hegel acolhe também em parte o pressuposto básico de compreensão da liberdade compartilhado pela maioria dos pensadores de então, a autodeterminação no agir.

Seguindo o itinerário da *Filosofia do Direito*, Hegel divide em três partes: Direito Abstrato, que possui uma dimensão jurídica mais imediata, uma vez que trata de questões cíveis e penais (direito à propriedade, o contrato, coação e crime), Moralidade, que é o tratamento da vontade como expressão da vontade, ou melhor, a autodeterminação da vontade subjetiva; e Eiticidade, aqui o ser humano desenvolve sua vida prática: na Família, na Sociedade Civil e no Estado.

1.2 A LIBERDADE E SEUS LIMITES NO DIREITO ABSTRATO¹⁸

Ao caminhar para o final da sua Introdução da *Filosofia do Direito*, Hegel estabelece uma importante distinção entre a compreensão filosófica do Direito e o que se entende correntemente por Direito Civil:

Só porque é a existência do conceito absoluto da liberdade consciente de si, só por isso o Direito é algo de sagrado. Mas a diversidade das formas do Direito (e também do Dever) tem origem nas diferentes fases que há no desenvolvimento do conceito de liberdade. Em face do direito mais formal e portanto mais abstrato e mais limitado, o domínio e a fase do espírito em que os ulteriores elementos contidos na ideia de liberdade alcançam a realidade possuem um direito mais elevado porque mais concreto, mais rico e mais verdadeiramente universal (HEGEL, 1997, §30).

Enquanto o Direito Civil se concentra em uma estrutura normativa (jurídica), a concepção do Direito hegeliano é mais abrangente, pois, como faz parte de todo o processo de efetivação da liberdade, compreende além da estrutura normativa, a moralidade, a vida ética e a história. O Direito Abstrato, desta forma, constitui a expressão primeira de uma realidade que

¹⁸ Podemos, seguindo Müller (2005, p. 63-164), dar três motivos que levaram Hegel a tomar para si o termo *abstrato*: 1) desenvolver, sucintamente na *Filosofia do Direito*, somente os princípios e conceitos fundamentais do moderno direito privado e penal, os quais fundamentam filosoficamente o direito no sentido jurídico, mas sem um olhar na sua positivação no Estado e da sua aplicação jurisdicional, desta forma se transforma em ‘abstrato’; 2) no sentido de que nele a liberdade é efetiva de maneira somente ‘imediata’; e 3) o seu princípio fundamental é “a penalidade que principalmente contém a capacidade do direito e constitui o fundamento (ele mesmo abstrato) do direito abstrato, por conseguinte formal. O imperativo do direito é portanto: sê uma pessoa e respeita as outras como pessoas” (HEGEL, 1997, §36).

precisamente se transformou em mundo da liberdade. Assim, abordar o Direito, nesse contexto, é abordar todas as figuras nas quais se manifesta a liberdade.

Seguindo esse pensamento, pode-se dizer que Hegel atribui ao Direito¹⁹ um significado inusual, que contrasta com certos pensamentos jusnaturalistas, com uma concepção puramente jurídica e sobretudo com os kantianos que consideram-no como a limitação da liberdade de cada indivíduo com a finalidade de conseguir a harmonização e a convivência de todas as respectivas liberdades individuais.

Para Hegel esta limitação é a determinação, a doação de conteúdo e a realidade, já que, anteriormente a esta harmonização, a liberdade era pura possibilidade. Direito designa, pois, em Hegel o movimento de reconciliação entre o princípio e a realidade efetiva (entre teoria e práxis) que ele inclui normalmente sob a designação de Espírito²⁰:

O domínio do *direito* é o espírito em geral, aí, a sua base própria, o seu ponto de partida está na *vontade livre*, de tal modo que a liberdade constitui a sua substância e o seu destino e que o sistema do direito é o império da liberdade realizada, o mundo do espírito produzido como uma segunda natureza a partir de si mesmo. (HEGEL, 1997, §4) [grifo nosso]

É interessante também ressaltar a relação entre o direito e a vontade livre, a qual se torna uma relação de interdependência que resulta na liberdade. Comentando este parágrafo, o próprio Hegel (1997, § 4, nota) esclarece que “Vontade sem liberdade é uma palavra vazia, assim como a liberdade só é efetiva enquanto vontade, enquanto sujeito”. É no Direito Abstrato, como primeiro movimento da vontade livre, onde essa vontade é livre em-si e, portanto, é imediata.

Mas é importante sublinhar também que a matéria própria do Direito Abstrato é a pessoa²¹ em si, como salienta o próprio Hegel (1997, § 43, nota): “A matéria do direito abstrato é a pessoa como tal; por conseguinte o particular que pertence ao domínio da sua liberdade só é

¹⁹ A partir da Revolução Francesa de 1789, o direito moderno fundamentou uma compreensão de homem baseada na hipotética igualdade dos indivíduos e cuja liberdade é afirmada como prerrogativa da autonomia absoluta (Kant). Dessa forma, o direito consiste como a “esfera do reconhecimento universal da posse privada face à vontade particular (...)” (DELA-SÁVIA, 2017, p. 85).

²⁰ É interessante a análise que Bicca (1992, pp. 30-31) faz do termo espírito, mostrando que não se pode resumir-lo a uma versão da ‘alma’ das doutrinas metafísicas pré-kantianas, mas se consegue chegar a uma relação com o eu transcendental kantiano e o cogito cartesiano, no entanto, superando-os.

²¹ No início da seção sobre o Direito Abstrato (§34-35), Hegel utiliza o termo sujeito com o fim de introduzir o conceito de pessoa, que serão trabalhados durante toda a seção, mas o professor Dela-Sávia oferece uma distinção hegeliana breve entre Pessoa e Sujeito: “Por sujeito entende-se o indivíduo enquanto tal, o eu capaz de determinar-se livremente. A pessoa, diferentemente, define-se pela consciência de si do sujeito como ser reconhecido universalmente nos seus direitos (...) Isso significa: o direito da pessoa é o direito à posse de si (objeto corporal) e das coisas que asseguram a existência desse mesmo sujeito” (DELA-SÁVIA, 2017, p. 86)

objeto deste direito como separável e imediatamente diferente da pessoa (...). Essa pessoa, que é sujeito de direitos, é a consequência do reconhecimento mútuo que as vontades particulares realizam no estabelecimento de um acordo, ou seja, para haver um acordo é necessário que as vontades particulares se reconheçam como sujeito de direitos.

Também se pode ressaltar que a pessoa é uma determinação do homem livre, tal como ele procura apropriar-se de seu próprio ser essencial. Isto é, a pessoa pode livremente dispor de si, interrompendo toda apreciação seja teórica seja prática que mire a dispor do homem como um ser natural ou como um simples objeto. Por isso o filósofo acrescenta: “O imperativo do direito é portanto: sê uma pessoa e respeita os outros como pessoas” (HEGEL, 1997, §36).

Dentro dessa esfera do Direito Abstrato, o direito, que é a instância imediata da liberdade, desdobra-se: na propriedade (posse); na passagem da propriedade de uma pessoa para outra (contrato); e na injustiça e no crime (cf. HEGEL, 1997, §40). Resumindo, trata-se da relação de alguém com alguma coisa²².

No primeiro momento, a liberdade (o indivíduo) se externaliza na propriedade, tratando-a como sua, dando forma e determinação à sua vontade que ainda é infinita, universal e abstrata. É preciso passar a um segundo momento, à particularidade concreta, em que o sujeito deixa de ser um ser em-si e passa a ser um ser para-si. Desta maneira, a propriedade se torna uma dimensão existencial da personalidade, ou seja, faz-se tão necessária para a existência da pessoa, que ela só passa a ter existência por meio da apropriação da coisa do mundo externo, que a ela se opõe. Assim a propriedade é condição elementar para a existência da liberdade pessoal.

Brota dessa relação do sujeito com a coisa a noção de personalidade²³ que é este autoconhecimento no finito como uma infinitude universal e livre. Nas palavras de Hegel:

²² É interessante observarmos que neste momento Hegel não faz a relação de alguém com outro alguém, mas com alguma coisa que é “qualquer coisa de não livre, sem personalidade e sem direito” (HEGEL, 1997, § 42). Esta definição pode trazer diversos problemas, como por exemplo, o escravo ser uma coisa, já que é um ser não livre, e a liberdade, como vimos anteriormente necessita sempre de efetivação. Pese-se a isso também a coisaificação do corpo feito pelo filósofo (HEGEL, 1997, § 47-48), isso expõe o ser humano a poder vir a ser colocado como objeto pelos outros. Ainda mais, em suas notas, ele vai ‘naturalizar’ a escravidão, afirmando que ainda precisa atravessar a luta pelo reconhecimento e a relação de senhorio e servidão, para que as vontades livres se reconheçam e rechacem a escravidão (cf. HEGEL, 1997, § 57, notas). Evidente que isso também mostra que a liberdade não é algo dado de cima para baixo, mas uma conquista humana, como o nosso autor evidenciou em sua dialética do senhor e do escravo (HEGEL, 2020, §190-196; para uma possível origem dessa metáfora ver BUCK-MORSS, 2011). Ao tratar da dignidade humana, Weber defende que o princípio da eticidade, propagado por Hegel, é a maior defesa da dignidade e liberdade humana, afastando do filósofo alemão qualquer dúvida sobre a sua defesa incondicional à liberdade (cf. WEBER, 2014, p. 392).

²³ Rosenfield, explorando o conceito de personalidade em Hegel, argumenta que “a ‘personalidade’ é uma categoria política que procura ressaltar o fato verdadeiro de que o indivíduo não deve ser considerado como um objeto ou como um ser natural na rede de relações mercantis” (ROSENFELD, 1995, p. 73). Já Müller afirma que

“Implica a noção de personalidade que (...) não deixo de ser uma relação simples comigo mesmo e no finito me conheço como infinitude e livre” (HEGEL, 1997, §35). A partir daí se percebe que a personalidade só inicia quando o sujeito tem consciência de si abstrato.

Uma propriedade não é desejada apenas por causa das suas propriedades particulares, mas, antes, a reivindicação é assentada nela como uma manifestação da própria vontade. Isto é evidente pelo fato de que a propriedade implica uma reivindicação de direito que está vinculando outras vontades livres, tanto quanto o próprio direito de apropriação destas demais vontades esteja implicado. Também a propriedade não consiste em que a pessoa tenha a coisa em seu poder, em vista da satisfação das suas carências, como nos faz concluir o próprio Hegel (1997, §45).

Ao tomar algo para si, tem-se o pleno domínio disso e da sua finalidade²⁴, tornando-se assim uma esfera da liberdade. Portanto, emerge uma relação tão estreita que somente pode ser dissolvida “por um ato do meu livre-arbítrio eu cedo a minha parte” (HEGEL, 1997, § 45). Desta forma, quando alguém se desvincula de algo que lhe pertence, pode-se ter dois resultados: o primeiro é a de que se possa dar mais contornos à própria vontade; o segundo é que, ao transmitir a propriedade de algo para alguém, passa-se a reconhecer o outro como um igual sujeito e proprietário.

Tratando, brevemente, desse segundo resultado, podemos dizer que o indivíduo se vê na liberdade do outro, ou seja, ele próprio é reconhecido pelo outro no exercício da sua liberdade, assim ao reconhecer o outro, ele também afirma o direito do outro sobre a propriedade. Faz-se importante também realizar uma precisão no pensamento hegeliano entre a igualdade e a diferença nos indivíduos:

A igualdade é a identidade abstrata do intelecto; sobre ela se funda a mediocridade do espírito, sempre que depara com a relação da unidade a uma diferença. Aqui, a igualdade só poderia consistir na igualdade das pessoas abstratas como tais; ora, tudo o que se refere à posse, domínio de desigualdade, fica à margem da pessoa abstrata (HEGEL, §49, nota).

“Hegel introduz, assim, de início, a propriedade no contexto da sua lógica do conceito de liberdade, como a expressão da necessidade de que a determinação e a figuração (...) não permaneça ‘no seu abstrato’, mas se desenvolva em direção à Idéia (...)” (MÜLLER, 2005, p. 173). A partir dessas interpretações percebemos a complexidade desse conceito no sistema hegeliano, indo de um contexto lógico até um político.

²⁴ A coisa em si não possui em si uma finalidade; é no momento que a vontade a toma para si que ela adquire o seu fim substancial, tornando-a assim descoisificada (cf. HEGEL, 1997, § 44). O importante por isso é o engajamento livre da vontade que faz com que a posse não seja arbitrária, ou seja, que satisfaça simplesmente minhas necessidades, meus desejos. Essa reflexão é importante nos tempos atuais para o desenvolvimento de um pensamento ambiental, já que, ainda que o homem possa ‘manipular’ a natureza, a vontade livre não pode dispor ao seu bel-prazer das coisas.

Assim, a igualdade é vista somente no mundo abstrato do intelecto, não implicando, contudo, uma igualdade no plano da posse, já que esta corresponde à determinação particular que, justamente, diferencia os indivíduos entre si. Hegel surge, assim, como um defensor da igualdade liberal²⁵. A partir dessa abordagem, o filósofo conclui que a diferença social não pode levar à conclusão da injustiça da natureza, pois ela não é justa ou injusta, já que não é livre. O desejo ‘geral’ pela possibilidade de todos terem o básico para a sobrevivência será tratado por Hegel, e também por nós, quando for desenvolvido o pensamento sobre a sociedade civil na terceira seção desse capítulo.

É mister também fazermos uma devida distinção entre a propriedade e a posse, enquanto a propriedade está relacionada a um caráter extrínseco da liberdade do sujeito, determinando-se “como o que é imediatamente diferente e separável” (HEGEL, 1997, §41); a posse nasce do interesse particular da vontade em fazer algo próprio “para a satisfação das suas exigências, dos seus desejos e do seu livre-arbítrio” (HEGEL, 1997, §45).

Um outro momento importante que devemos tratar aqui é a alienação²⁶ (*Entäußerung*)-trabalho da propriedade. Como vimos anteriormente a propriedade é base para a existência da liberdade e que ao cedê-la a outro, faço o processo de reconhecimento do outro como um sujeito livre e de direitos. Mas devemos reconhecer que ao tomar posse de uma coisa, eu imprimo nela algo meu, fruto do trabalho, como nos fala Hegel: “Esta satisfação da minha exigência por meio da modificação, destruição, consumo da coisa, que nisso manifesta a sua estranheza dependente e assim cumpre o seu destino, é o que constitui o uso” (HEGEL, 1997, §59). Logo, a aquisição por outro da minha propriedade, significa também um pouco de tomada de posse de algo intrinsecamente meu: a minha vontade livre.

Para o estabelecimento dessa relação de troca, surge o contrato que é, no que diz respeito às coisas trocadas, a supressão do livre-arbítrio de cada proprietário, obrigando-os a respeitar um acordo livremente estabelecido. Hegel o define da seguinte maneira:

A propriedade, que no que tem de existência e extrinsecidade já não se limita a uma coisa mas inclui também o fator de uma vontade (por conseguinte estranha), é estabelecida pelo contrato. É neste processo que surge e se resolve, na medida em que

²⁵ Este pensamento é bem desenvolvido por Müller ao relacionar os aspectos de justiça e injustiça nos pensamentos de Rawls, Hobbes e Hegel (cf. MÜLLER, 2005, pp. 175-177).

²⁶ Este termo, que se transformou em um dos fundamentos do pensamento de Marx (cf. RANIERI, J. J., 2000), gerou muitas controvérsias na história do último século, quem desejar se aprofundar pode conferir em Rosenfield (1995, pp.78.90-91) e em Müller (2005, p. 190), por causa da finalidade do nosso trabalho não iremos desenvolvê-lo. No entanto é importante, ao menos, apontar como muitos autores na história do pensamento hegeliano confundiram os termos alienação e estranhamento, gerando controvérsias que se estendem até os nossos dias (cf. RANIERI, J. J., 2012).

se renuncia à propriedade por um ato de vontade comum com outra pessoa, a antítese de ser proprietário para si mesmo e de excluir os outros (HEGEL, 1997, §72).

O contrato²⁷, assim, trata de um movimento de reconhecimento recíproco que começa a se desenhar, pois é a partir desse ato que se produzem as determinações do que acontecerá mais adiante: o reconhecimento político (no Estado). Desta forma, não é a força o fundamento do acordo entre os homens, mas a razão; não é o arbítrio que me confere status de proprietário, mas a lei.

O único problema ainda do contrato é que ele repousa no livre-arbítrio de cada ‘contratante’ a não rescindi-lo (cf. HEGEL, 1997, §75). Ou seja, o direito abstrato se mostra incapaz de estabelecer relações sólidas entre a lei (o universal) e os casos específicos (o particular), de “impedir a predominância da vontade particular, cujo interesse é, antes de tudo, o de forçar a justiça em seu favor” (DELA-SÁVIA, 2017, p. 91).

Dessa forma, procura-se um meio para suprimir este livre-arbítrio, tal movimento será conhecido por ‘injustiça’²⁸, isso também o vai distinguir do ‘contrato social’. Essa distinção leva Hegel a criticar o pensamento de Kant cuja dificuldade é a confusão entre esses dois termos (cf. HEGEL, 1997, §75, nota). Além disso, Hegel classifica a injustiça sob três formas: 1) ilícito civil ou não intencional; 2) fraude; e 3) Coação e crime.

Ao se pensar a injustiça, deve-se perguntar como o direito, já posto no seu ser, transforma-se em simples aparência para a vontade particular ou em direito particular (cf. HEGEL, 1997, §82). Portanto, este direito particular procura se impor sobre a universalidade do seu próprio conceito ou nas palavras do autor:

Ao tornar-se particular, o direito é diversidade infinita que se opõe à universalidade e à simplicidade do seu conceito: é a forma da aparência. E tal pode ser ele imediatamente, em si, ou afirmado como tal pelo sujeito, ou, ainda, como puramente negativo. A cada um destes casos corresponde o dano involuntário ou civil, a impostura e o crime (HEGEL, 1997, §83).

Em outras palavras, quando a vontade particular quer se impor sobre uma outra vontade, isto a faz caminhar por um processo de desagregação do corpo social, exigindo do direito uma

²⁷ É interessante o estudo que Müller desenvolve sobre a incidência do contrato, mostrando que ele recai somente nas Coisas singulares e exteriores, chegando, por isso, ao limite da indiferença da relação pelos proprietários, levando assim a destruição na raiz a toda fundação contratualista do Estado, já que, a priori, não é necessário recorrer ao Estado para fundamentar o contrato, pois ainda estamos na esfera do direito privado e não público (cf. MÜLLER, 2006, p. 12).

²⁸ A injustiça aqui não deve ser retratada como contraposto ao direito abstrato, mas é “a forma de oposição entre o direito em si e a vontade particular, tornando-se então um direito particular” (HEGEL, 1997, §82), desta forma podemos dizer que é um ‘não-direito’.

atitude firme que possa acabar essa forma de violência, que prejudica a própria liberdade. Esta atitude é uma violência²⁹ contra a violência, a fim de restabelecer o direito (cf. HEGEL, 1997, §93-94). É importante salientar que aqui não se trata de duas vontades particulares em que uma deseja punir a outra, segundo as suas convicções sobre o direito, mas é “a universalidade do direito que dará razão à ação particular” (ROSENFELD, 1995, p. 100).

A partir deste parágrafo Hegel traça um percurso desta forma da aparência que vai do dano involuntário ao crime, passando pela fraude, expondo, assim, a razão de ser desta aparência (injustiça). Surge também daí o desenvolvimento do pensamento sobre a pena, que não pode ser vista somente como uma vingança, mas como o direito do próprio injusto que exige o restabelecimento do direito, já que o injusto pressupõe o seu reconhecimento como ser livre e de direitos (cf. HEGEL, 1997, §100).

Portanto, infligir penas muito severas não condiz com um estado racional, já que se pode afirmar que o tratamento dos criminosos é um espelho da sociedade em questão. Isso indicaria a luta atual pela abolição da pena de morte nos estados democráticos, visto que tal pena é uma mácula na própria racionalidade estatal.

Ao analisar o aspecto do crime, chegamos à conclusão de que Hegel desenvolve o seu pensamento como um meio de expor o sujeito moral, ou seja, a condição de possibilidade (surgimento) desse sujeito é a correlação necessária entre a ética do direito e a sua exigência conceitual. Hegel fundamenta seu argumento assim:

Concretamente, o crime e a justiça da vingança representam aquele setor do desenvolvimento da vontade em que esta insere na diferença do universal em si e do individual que, perante o primeiro, é para si, um e outro mostrando que a vontade que em si existe a si regressa ao suprimir aquela oposição e assim ela mesma se torna para si e real (...) Tal realização consiste, em seguida, por meio da abolição daquela oposição, negação da negação, em dar-se, como negatividade que a si se aplica, a determinação de vontade na sua existência empírica de tal sorte que ela seja vontade livre não apenas em si mas para si. A personalidade que no direito abstrato é apenas atributo da liberdade passa agora a ser o seu objeto, e assim a subjetividade infinita para si da liberdade constitui o princípio do ponto de vista moral subjetivo. (HEGEL, 1997, §104)

²⁹ Essa violência da universalidade só pode ser segunda, jamais primeira, desta forma se pode criticar toda violência cometida por um Estado que propõe uma guerra preventiva, ou seja, uma violência primeira, tornando-se, assim, uma guerra injusta. Um problema também é quando a violência se torna uma busca de reconhecimento da universalidade. Dois casos que pudemos observar nos últimos anos, quando na guerra proposta pelos Estados Unidos contra o Iraque, ou na tentativa dos norte-americanos de se sobrepor a autodeterminação das nações com o seu poder bélico.

A partir disso, podemos afirmar que a moralidade vem à tona necessariamente da debilidade própria da estrutura do direito abstrato³⁰, ou seja, quando este falha na promoção da relação entre o universal (lei) e a vontade particular, que ainda não se libertou da sua imediateidade (cf. HEGEL, 1997, §86). Portanto, a preocupação de Hegel com o objeto da filosofia do direito é ultrapassar a simples arbitrariedade.

Assim, resumindo o percurso que fizemos até aqui, podemos dizer que O Direito Abstrato é o primeiro momento desse universo ético por dois motivos: representa a relação entre vontades singulares mediatizada por coisas e o fim da atividade da vontade singular ainda não é a vontade universal. Mostramos também que a vontade singular tem como interesse fundamental a efetivação de interesses privados e considera a vontade universal como um simples instrumento para tal efetivação, encontramos dessa forma uma deficiência no sistema jurídico.

Essa deficiência se manifesta em dois níveis: a injustiça e a punição. O primeiro sublinha o fato de que a singularização do universal e universalização do singular não ocorrem sem maiores dificuldades; o segundo, ‘a punição da injustiça’, mostra ainda mais a imediateidade do interesse. Por isso, o restabelecimento da justiça por essa vontade singular se expressa por uma vingança, a qual não tem condição de promover o universal. Esse fracasso do sistema jurídico só pode ser solucionado através de um outro modo de articular os aspectos subjetivos e objetivos de toda legislação. Entra, portanto, em cena um novo elemento motivador que é o universal, ou seja, essa nova relação muda do campo jurídico para o moral.

1.3 A COMPREENSÃO DE LIBERDADE NA MORALIDADE: AVANÇOS E LIMITES

Este tópico se destina a tratar da questão da subjetividade, ou seja, não somente de como é o processo de efetivação da liberdade (item anterior), mas também em como o sujeito, descobrindo que é livre, deseja cada vez mais a liberdade, a qual se torna o próprio objeto da vontade: “O ponto de vista moral é o da vontade no momento em que deixa de ser infinita em si para o ser para si” (HEGEL, 1997, §105). A compreensão desse processo se torna central no desenvolvimento do nosso estudo, visto que é querendo ser livre que surge mais uma das patologias da liberdade identificadas por Honneth.

³⁰ Esta passagem do Direito Absoluto para a Moralidade se transformou em uma dura crítica de Hegel a Kant, já que “aos olhos de Hegel, o movimento que produz esta passagem, no caso da teoria kantiana, simplesmente não existe” (VIEIRA, 1997, p. 173).

Assim, essa vontade que se focava em possuir uma propriedade, agora muda o seu olhar para sua autodeterminação, que é um princípio fundamental da moralidade (cf. HEGEL, 1997, §107), buscando tornar real a sua natureza livre, nascendo, desta forma, a própria subjetividade: “A subjetividade constitui agora a determinação específica do conceito (...) a subjetividade dá a existência do conceito (...) só na vontade como subjetiva é que a liberdade ou vontade em si pode ser real em ato” (HEGEL, 1997, §106).

É mister observar que na moralidade³¹ a vontade não é mais compreendida, como no direito abstrato, através do seu aspecto imediato, mas como princípio da sua própria determinação, que é a vontade livre, como nos afirma Hegel:

A autodeterminação da vontade é também um momento do conceito e a subjetividade não é apenas o que ele tem de existência mas é ainda a definição própria (cf. § 104). Definida como subjetiva, livre de si, a vontade começa por ser um conceito que carece de uma existência para ser também idéia. Daqui se conclui que o ponto de vista moral assumirá a forma de direito da vontade subjetiva. Segundo este direito, a vontade só reconhece o que é seu e só existe naquilo em que se encontra como subjetiva. (HEGEL, 1997, §107)

Ao definir a subjetividade dessa forma, fica evidente que Hegel pretende dialogar com a moral deontológica kantiana³². A vontade do sujeito agora se transforma em vontade do dever (cf. HEGEL, 1997, §108), ou seja, a autodeterminação é sempre um dever ser, e sempre uma exigência que impele a consciência subjetiva a tornar-se real. Dessa forma, a vontade vive do conflito entre o que ela é individualmente³³ e o que ela acredita ser a universalidade do conceito. Consequentemente, no fundamento da ação o que conta são as motivações, os propósitos e a intenção do sujeito e não uma mera ação formal que exalta a prática do dever pelo dever.

Seguindo o pensamento do filósofo, o sujeito está em uma luta constante entre o mundo natural e o mundo moral. Por um lado essa adversidade se dá na ‘realidade exterior’, através da

³¹ Comentando a inovação que Hegel inaugurou no pensamento filosófico com o termo ‘moralidade’, Rosenfield afirma que “Hegel introduz na sua concepção do indivíduo a dimensão de uma liberdade subjetiva que honra o direito de cada um produzir-se como agente consciente do seu processo de determinação de si (...). Sem esse poder de verificação, o indivíduo permaneceria exposto às coerções e à dominação de um Estado totalitário, que procuraria arbitrariamente aos indivíduos” (ROSENFELD, 1995, p. 110). Como o Estado é o produto do reconhecimento dos indivíduos, ou seja, a integração do indivíduo no Estado depende da sua vontade moral que busca a efetuação do universal. Isso implica que a falta de consciência de si leva a um Estado despótico.

³² O estudo desenvolvido por Sangalli e Salvadori (cf. SANGALLI; SALVADORI, 2015) é interessante, já que deseja mostrar a distinção entre o pensamento de Kant e Hegel em relação ao direito, mas creio que deixaram de fazer uma crítica mais contundente da moral kantiana desenvolvida por Hegel, principalmente no que se refere à relação entre a liberdade individual e a lei estatal.

³³ Hegel afirma que o fundamento da moral e do imoral só pode ser encontrado na subjetividade da vontade, fazendo com que a conformidade da ação com as leis exteriores ao indivíduo não seja determinante para a classificação da moralidade (cf. HEGEL, 1997, §108, nota). Enquanto faculdade de dar leis a si mesmo, é um dos pontos que caracteriza a moralidade.

subjetividade (vontade pura), por outro na ‘realidade interior’ (paixões e inclinações); dessa forma, a vontade subjetiva vai constituindo seu caráter formal (cf. HEGEL, 1997, §108). Assim, o sujeito cria condições de agir conforme uma universalidade livremente posta. Há, portanto, um duplo conflito que a consciência moral introduz no sujeito: 1) do sujeito consigo mesmo: desejo de superar a própria realidade empírica; 2) do sujeito com o mundo: pela ação, o homem quer pôr acordo entre sua existência moral (razão) e o mundo dos fenômenos (cf. DELA-SÁVIA, 2017, p. 96).

Em se tratando do fato moral, ainda que totalmente objetivo, Hegel afirma que ele carrega em si a marca da subjetividade. Ele é a exteriorização de um fim (propósito) estabelecido pela consciência subjetiva: “Para mim é conteúdo determinado como meu de modo que, na sua identidade, contém a minha subjetividade para mim, não apenas como meu fim intrínseco, mas também depois de receber a extrínseca objetividade” (HEGEL, 1997, § 110). Evidente que este conteúdo não é apenas um fim para a determinação da vontade, mas é sobretudo algo refletido, isto é, que possui uma racionalidade. Dessa forma, a ação moral é apresentada como uma ação consciente, porque é refletida (cf. HEGEL, 1997, §111).

A partir desse fato, podemos sustentar que a autodeterminação é, em primeiro lugar, a conscientização de que a afirmação de sua identidade (do sujeito), de sua essência (a liberdade) é um ato incondicional da sua vontade. Por isso que a vontade, como expressão da identidade, somente pode ser classificada como moral através da ação. Da mesma forma, chega-se a conclusão que o elemento formal da vontade subjetiva manifesta-se na contraposição entre subjetividade e objetividade (cf. HEGEL, 1997, §112).

Essa consciência subjetiva se dá entre os homens, o que a coloca em relação com a consciência subjetiva de outros sujeitos ao seu redor. Portanto, a realização do meu fim não é um ato isolado, mas deve ser confrontada com o fim posto por outras consciências, como afirma Hegel:

Não desviando a minha subjetividade da realização do meu fim (§ 110) com isso suprimo, para objetivá-lo o que nela há de imediato, e assim faço que ela seja a minha subjetividade individual. Ora, a subjetividade que assim me é idêntica é a vontade de outrem (§ 73). O terreno para a existência da vontade é agora a subjetividade (§ 106), e a vontade alheia é a estranha realidade que apresento à realização do meu fim. A realização do meu fim tem pois em si esta identidade da minha vontade e da vontade dos outros, possui uma relação positiva com a vontade alheia (HEGEL, 1997, §112).

A partir desses elementos da vontade subjetiva, isto é, a consciência de que ainda sou eu em minha exteriorização; a relação essencial a um conceito como obrigatório e o fato de que a

determinação de minha vontade está sempre relacionada à vontade dos demais sujeitos; Hegel nomeia a ação moral³⁴ (cf. HEGEL, 1997, §113). Dessa forma, se a vontade moral subjetiva não se exteriorizar não há uma ação moral. Com efeito, a ação moral se torna a transgressora de qualquer barreira posta na consolidação do sujeito moral; é a força que procura ultrapassar os seus próprios limites e, se for necessário, eliminá-los.

É importante chamar a atenção também para o fato de que no domínio do direito abstrato, a vontade se colocava em relação com outras vontades, como salientamos anteriormente, todas essas vontades amparadas pelo direito à posse. No entanto, essa relação entre as vontades não passa de um mero acordo formal, a fim de que os indivíduos permaneçam com a integridade de suas posses; formando assim uma relação jurídica negativa. Portanto, é através dessas relações que compreendemos a diferença entre as vontades tratadas no direito abstrato e na moralidade.

No desenvolvimento do seu pensamento, o filósofo de Jena aponta três momentos da moralidade, a saber: a) o projeto e a responsabilidade (culpa); b) a intenção e o Bem-estar e c) a ideia do Bem e Consciência. Estes três momentos constituem o processo através do qual a vontade subjetiva se autodetermina enquanto consciência moral.

O projeto foi trabalhado anteriormente, por isso vamos nos deter um pouco mais sobre essa responsabilidade ou culpa (*schuld*) que Hegel chama à luz:

A finitude da vontade subjetiva na imediateidade da conduta consiste imediatamente no fato de ela supor, para que seja efetiva, um objeto exterior diversamente condicionado. O ato introduz uma alteração nesta existência dada, e a vontade é responsável por aquilo que a realidade alterada contém do predicado abstrato de ser minha. (HEGEL, 1997, §115) [Grifos nossos].

Por ser finita, a vontade age em um objeto exterior a si mesma, sendo este uma representação das circunstâncias desse fim (projeto), que é a ‘alteração’ preconizada pelo autor. No entanto, a vontade deve ser consciente desta sua alteração no objeto, a fim de que reconheça seu ato como uma ação. Só assim, a responsabilidade da ação pode ser relacionada à própria vontade, além de ela ter “o direito de só reconhecer como ação sua aquilo que ela se representou

³⁴ De acordo com Dela-Sávia, “a ação, portanto, que se quer moral deve incluir todas as demais vontades dotadas de razão que também se fazem presentes no mundo dos homens” (DELA-SÁVIA, 2017, p. 98). A inclusão de todas as vontades é uma maneira do autor compreender o que Hegel fala em relacionamento entre as vontades; creio que essa relação invocada por Hegel não remete de maneira alguma a uma inclusão de todas as vontades, pois dessa maneira a vontade própria deveria se submeter à média do querer das outras vontades, ou seja, é uma forma de eliminação da própria vontade. Além do mais, a vontade é determinada por uma reflexão sobre si mesma, dando a si o seu próprio fim. As palavras de Rosenfield também asseguram essa determinação da vontade: “Vê-se desde logo que, pela ‘moralidade’, Hegel introduz na sua concepção do indivíduo a dimensão de uma liberdade subjetiva que honra o direito de cada um produzir-se como agente consciente do seu processo de determinação de si” (ROSENFELD, 1995, p. 110).

e de, portanto, só se considerar responsável por aquilo que sabe pertencer às condições em que atuou, por aquilo que estava nos seus propósitos. O que apenas lhe pode ser imputado como erro da vontade constitui o direito de exame” (HEGEL, 1997, §117).

Mas a responsabilidade sobre um objeto não termina aí, pois ainda que eu não seja proprietário de todas as causas exteriores incidentes sobre aquele objeto, ele ainda é meu, ou seja, está sob a minha tutela ou soberania, assim a responsabilidade sobre ele ainda é minha (cf. HEGEL, 1997, §116). No entanto, como não possuo controle total sobre todas as ações e seus resultados, a minha responsabilidade se resumiria aos primeiros resultados, já que “só esses estavam nos seus propósitos” (cf. HEGEL, 1997, §118). Essa forma de caracterizar a responsabilidade é muito importante, pois se fosse de modo diferente o sujeito ficaria em um estado apático, posto que o pavor de ser responsabilizado por todos os resultados de uma ação que foi iniciada por ele, mas que não os previa, seriam-lhe imputados. Assim, essa responsabilização lhe garante o direito de liberdade.

Detivemo-nos um pouco sobre a caracterização da responsabilidade na ação, a fim de mostrar como a partir deste pensamento o filósofo restringe o domínio da indeterminação da ação, tornando, desta forma, a vontade senhora do seu próprio destino, além do próprio ‘projeto’ visar a universalidade da liberdade. Como aponta Rosenfield: “A lógica do fato moral anuncia a liberdade que se gera de uma nova situação histórica” (ROSENFELD, 1995, p. 118).

Para Hegel (1997, §119, nota), a intenção é compreendida como uma abstração, isto é, “por um lado, universal quanto à forma, por outro lado, extrai do fato concreto um aspecto isolado”. Isto significa que na ação moral se pode isolar um elemento dos outros sem perder a visão do todo; mas por outro lado a ação ultrapassa os limites do que era desejado pelo “sujeito”, que é a intenção. Consequentemente, o verdadeiro não é o que a vontade moral representa para si como tal, mas, ao contrário, emerge das contradições em que o próprio sujeito foi levado.

Desejando sublinhar mais esse caráter pensante dessa atividade do ‘sujeito’, Hegel diz que “a qualidade de universal da ação não reside apenas em si mas é conhecida do agente” (HEGEL, 1997, §120) e que “o direito objetivo da ação (...) pode afirmar-se conhecida e querida pelo sujeito como ser pensante” (HEGEL, 1997, §120). Isto significa que essa consciência se dá tanto no nível da ‘intenção’ quanto no nível objetivo da ‘operação’. Não se pode também esquecer desse seu caráter de querer saber do que é realizado praticando. Ou seja, o indivíduo não pode deixar de ser responsável pela sua intenção e também por todo o processo da sua ação, ou pelo menos capaz de verificá-lo.

Após tratarmos a intenção, é importante expor também as particularidades do bem-estar. Evidente que ao se pensar neste objeto, vem à luz a particularidade da ação moral, ou melhor, a intenção, visto que ela contém em si o direito da sua própria satisfação (cf. HEGEL, 1997, §121), já que qualquer ação é interessada (HEGEL, 1997, §122)³⁵. Como vimos anteriormente que a ação moral tem em si um caráter particular e universal, podemos facilmente deduzir que o bem-estar não se limita à particularidade, mas se abre ao universal, como expressou o próprio Hegel: “Tal momento, que começa por se situar num plano particular, é o bem-estar que se alarga a outros, a todos (...). O bem-estar de muitos outros particulares também é, então, fim essencial e direito da subjetividade (HEGEL, 1997, §125).

Esse distintivo universal do bem-estar não pode ser levado a pleno êxito sem uma condição básica, que é a liberdade:

De modo nenhum a minha particularidade, bem como a dos outros, poderá ser um direito se eu não for um ser livre. Não pode portanto afirmar-se ela na contradição desta base substancial que é a sua, e não há intenção que, por mais orientada que esteja para o meu bem-estar ou para o dos outros - caso que em particular se chama uma intenção moral -, possa justificar uma ação contra o direito (HEGEL, 1997, §126).

Isso significa que caso a minha particularidade como a das outras pessoas não forem livres, o direito do bem-estar não será satisfeito. A importância disso se torna gigantesca, pois ninguém pode submeter outras particularidades à sua própria intenção de bem-estar, ainda que este bem-estar seja belo e bonito, porque transgride algo essencial que é a liberdade; portanto, um estado totalitário, ainda que se proponha a um bem-estar bom, não poderá suprir totalmente o direito da pessoa, que é fundado sobre a liberdade. Corrobora conosco Maciel na conclusão de seu artigo: “Ao menos no que se refere à moralidade, não existe um espaço na *Filosofia do Direito* para nenhum tipo de submissão objetiva da individualidade ao coletivismo (...) um espaço adequado aos direitos individuais” (MACIEL, 2014, p. 263).

É importante termos esses pressupostos hegelianos em mente para não apontá-los, como muitos durante a história como totalitarista, ainda que defendesse um estado forte, jamais foi defensor da supressão da liberdade individual, fundamento de qualquer sociedade civil.

O direito ao bem-estar não pode ser compreendido como um direito absoluto, já que o direito da pessoa lhe antecede, emerge desta ‘oposição’ um direito à vida (cf. HEGEL, 1997, §127). Ao se falar de direito à vida é importante lembrar que é também o direito de

³⁵ Estas caracterizações da intenção estão em confronto, evidentemente, “as tentações de uma espécie de utilitarismo moral, nem (...) o formalismo moral kantiano” (ROSENFELD, 1995, p. 120)

propriedade, por isso uma vida de miséria surge como transgressão tanto ao direito do bem-estar como ao da vida (cf. HEGEL, 1997, §128). Assim, Hegel se “une” profundamente a tradição clássica contratualista, iniciada por Hobbes, mas tendo Locke e Rousseau como defensores e deram contribuições decisivas; mas posteriormente observaremos que Hegel não pode ser considerado um contratualista autêntico. Dessa forma o próprio Hegel reconhece ainda as ameaças que circundam à efetuação plena da liberdade.

A contradição entre o ‘bem-estar’ e o ‘direito da pessoa’ leva Hegel a conceber a ideia de ‘Bem’, cuja definição é o começo da objetividade que se finalizará com a ‘eticidade’, que trabalharemos no próximo ponto. Hegel define o Bem da seguinte maneira:

O Bem é a Ideia como unidade do conceito da vontade e da vontade particular - nela o direito abstrato assim como o bem-estar, a subjetividade do saber e a contingência da existência exterior são ultrapassados como independentes para si mas mantendo-se e continuando, ao mesmo tempo, em sua essência -, é a liberdade realizada, o fim final absoluto do mundo (HEGEL, 1997, §129).

A partir desta compreensão de Bem, podemos dizer que a unidade é um ponto fundamental, visto que vários elementos que até então estavam soltos no caminho da objetivação foram unificados, mas de uma forma própria, sem perder a própria essência, e ao mesmo tempo sendo ultrapassados, ou seja, sendo supracumidos³⁶. Desta forma, o Bem é para onde todo o processo anterior caminha, tornando-se assim o resultado do movimento que faz universal a particularidade. Diante de tudo, podemos concordar com Rosenfield: “Efetivamente, a vontade moral sabe agora, pelo ‘Bem’, ao que ela tende, pois é este saber que orienta doravante a ação de uma particularidade que busca o universal” (ROSENFELD, 1995, p. 126).

No entanto surge um outro problema, pois o “Bem apenas possui o caráter de essência abstrata universal do dever” (HEGEL, 1997, §133), isto é, inexistente um conteúdo material para o Bem, a não ser o próprio dever-moral. E a ação necessita de um conteúdo particular, por isso Hegel responde que “dispomos apenas de dois princípios: agirmos em conformidade com o direito e preocupar-nos com o Bem-estar (...)” (HEGEL, 1997, §134). Mas isso não implica dizer que há no dever um fator condicional, pois ele é definido como incondicional, como pura

³⁶ De acordo com Chaves e Cademartori (2020, p. 123), supracumido é oriundo do substantivo alemão *Aufhebung* (o verbo é *aufheben*), e foi introduzido no português através da tradução realizada por Paulo Menezes da *Fenomenologia do Espírito*, tendo como significado superação sem eliminação, ou seja, o que supera leva consigo algo do superado. O próprio Hegel oferece uma metáfora que ilustra muito bem esse termo: o botão, a flor e o fruto; já que a cada momento dessas etapas há uma negação da anterior, mas ao mesmo tempo algo que permanece (cf. HEGEL, 2020, §2)

ausência de determinação³⁷ (HEGEL, 1997, §135). É importante sublinhar que esse caráter incondicional do dever não significa que a particularidade deva escolher pelos seus impulsos, paixões e desejos, mas, ao contrário, o dever possui em si uma racionalidade, que é a escolha através do direito e do Bem-estar.

Nasce um novo dilema: como saber se é certa a minha escolha moral? Em primeiro lugar, Hegel (1997, §136) vai afirmar que a certeza moral vem a ser a certeza do sujeito, ou seja, a certeza interior de si. Depois acrescenta que “a verdadeira certeza moral é a disposição de querer aquilo que é bom em si e para si”(HEGEL, 1997, §137) e, por fim, mostra que somente em um sistema ético que a certeza moral poderá obter conteúdos para a sua determinação (cf. HEGEL, 1997, §137). Mas isso não elimina a possibilidade do mal, cuja definição é “o domínio do particular sobre o universal e a realização dele na prática” (HEGEL, 1997, §139). Portanto, a compreensão do mal não está ligada a um conteúdo determinado, além de que Hegel (1997, §140) aponta uma gradação do mal, sendo o cume, a hipocrisia, que é quando o sujeito sabe que a sua ação é má, mas ensina aos outros que ela é boa.

Dessa forma, para não cair em um “subjetivismo decisionista da consciência moral” (IBER, 2013, p. 41) cujo princípio é a decisão sobre o bem e o mal, Hegel mostra que há uma necessidade de transição da Moralidade para a Eticidade, não como um aniquilamento, mas como uma supressão³⁸. Essa passagem da Moralidade para a Eticidade se dá uma vez que a Moralidade só recebe seu conteúdo através do contraste da existência de uma sociedade inteira.

1.4. A EFETIVAÇÃO DA LIBERDADE NA COMUNIDADE HUMANA: ETICIDADE

Antes de entrarmos nos parágrafos da *Filosofia do Direito* referentes à problemática da eticidade (*Sittlichkeit*³⁹), acho importante fazermos algumas considerações históricas⁴⁰ e

³⁷ Aqui o nosso autor desenvolve uma crítica ao pensamento kantiano, evidenciado muito bem por Iber (2013, pp. 40-41) ao resumir tal crítica em três pontos: A crítica do intensionalismo, a crítica do formalismo e a crítica do rigorismo.

³⁸ Iber (2013, p. 42) aponta que há um problema nesse pensamento de Hegel, que é a formação de um círculo vicioso entre a determinação da consciência e o bem, mas é importante ressaltar que a proposta feita por Hegel não é de cunho histórico mas lógico, isto significa que a sociedade já está posta em toda a sua complexidade, nos aspectos positivos e negativos. Dessa forma, creio que Hegel quis salvaguardar a autonomia da ação moral no exame e na escolha do bem.

³⁹ Em suas notas Hegel diferencia a Moralidade (*Moralität*) e a Eticidade (*Sittlichkeit*), tecendo uma rápida crítica a Kant por não fazê-lo, anulando com isso a liberdade objetiva (cf. Hegel, 1997, §33, notas). No entanto, Bobbio, ao analisar tal questão, afirma que Hegel realiza um salto qualitativo, em relação a Kant, na passagem da vida privada (tanto o direito privado como a moral) para a vida em uma comunidade organizada ou do cidadão (cf. BOBBIO, 1981, p. 77).

⁴⁰ É impressionante como autores tratam do termo *ethos* sem uma estudo prévio do processo histórico pelo qual a palavra passou, fazendo com que o termo perca o seu vigor intrínseco; por isso optamos por realizar esta pequena

filosóficas sobre esse termo, a fim de que se compreenda a profunda transformação que Hegel traceja em seu livro.

Em seu belo artigo, Silva (2011, pp. 132-133) mostra que ao surgir na Grécia Antiga, ainda de maneira embrionária, o princípio da liberdade subjetiva, ocorreu uma desagregação da sua unidade ético-política, dado que o fim do indivíduo se confundiu com o fim do Estado, gerando uma identidade ético-política, o que colocava em xeque toda forma organizativo-administrativa daquela sociedade. Terminando assim por criar um unificador-ditador que levou a sua própria sociedade à decadência.

No Império Romano, no entanto, há, entre as pessoas, uma igualdade formal, oriunda da esfera jurídico-política, a qual fornece o conceito de pessoa, por meio do qual o princípio da liberdade subjetiva é limitado. O problema é que esse conceito está intimamente ligado aos que possuem algum tipo de propriedade, fazendo com que tal princípio seja excludente e unilateral.

Somente através da ética-moral cristã, o princípio da liberdade subjetiva alcançaria sua plena universalidade, já que todos os homens seriam caracterizados por serem iguais diante de Deus. Mas foi somente com a Reforma que tal princípio alcançou um novo patamar, ressaltando o valor do indivíduo. Assim, diferente de Kant, que trata a questão da relação entre a subjetividade e sociedade no âmbito da moralidade, Hegel retoma o pensamento grego clássico sobre eticidade, acrescentando-lhe o princípio da liberdade subjetiva moderna (cf. ROANI, 2019, p. 130-144).

No entanto, esse modo próprio de ver a eticidade por Hegel se deve principalmente à forma de seu método dialético⁴¹, com o qual ele superou o formal e o abstrato da moralidade kantiana. A eticidade se refere à formação da Ideia de Liberdade, que se realiza na realidade exterior ao sujeito, ou seja, nas instituições que fazem possível a identificação do conceito da liberdade com a sua existência. Mas essas instituições são marcadas pela autoconsciência, pelo querer e pelo saber da própria eticidade (cf. HEGEL, 1997, §142). Assim, na eticidade, a vontade subjetiva se torna o conceito de liberdade mesmo se realizando em seu trabalho histórico.

análise histórica, ainda que não tenha o intuito de ser um estudo profundo, mas somente apontar a importância do poder semântico de tal palavra.

⁴¹ Para aprofundamento desse tema conferir (TERNAY, 1990, pp. 57-58). Nesse artigo o autor defende três pontos positivos da vida ética: solução da relação do indivíduo e da comunidade; do indivíduo e das instituições e a vida ética como o reino da liberdade realizada efetivamente. Expressa também alguns indícios de fraqueza, como por exemplo, a falta no sistema hegeliano de uma representação política para avançar as demandas dos indivíduos, no entanto, esse problema é questionável: conferir (SOUZA, 2019).

A subsunção da moralidade na eticidade faz com que a relação entre sujeito e sociedade seja algo orgânico, pois “a consciência subjetiva (moralidade) assegura que as instituições não se petrifiquem e firam, assim a dignidade da liberdade; todavia, as instituições éticas conferem à liberdade individual caráter objetivo” (DELA-SÁVIA, 2017, p. 106). Dessa forma, Hegel garante que estejam sob a eticidade todas as contradições possíveis entre o indivíduo e a comunidade, o particular e a universalidade.

Após essas considerações gerais, de caráter histórico e filosófico, sobre a eticidade ou moralidade objetiva, retornemos ao próprio pensamento de Hegel. A primeira pergunta que poderíamos nos fazer é sobre as determinações do conteúdo da eticidade:

O conteúdo objetivo da moralidade que se substitui ao bem abstrato é, através da subjetividade como forma infinita, a substância concreta. Em si mesma, portanto, estabelece ela diferenças que, assim, são pelo conceito ao mesmo tempo determinadas; por elas a realidade moral objetiva obtém um conteúdo fixo, necessário para si, e que está acima da opinião e da subjetiva boa vontade. É a firmeza que mantém as leis e instituições, que existe em si e para si (HEGEL, 1997, §144).

O Bem abstrato, portanto, que carecia de determinação, caracterizava a moralidade subjetiva como mostramos no último item. Agora, esse Bem ‘ganha’ uma determinação que é uma substância concreta - posteriormente mostraremos que as leis e as instituições no interior de uma comunidade serão o resultado desse processo de efetivação do Bem -, fazendo com que a realidade ética pudesse efetuar-se livremente.

Mas isso não significa que toda a realidade substancial é livre, já que, como qualquer realidade, ela é “exposta aos perigos decorrentes da coisificação (...) e pode fixar-se a qualquer momento sob o peso de uma positividade histórica determinada” (ROSENFELD, 1995, p. 144). Assim para mostrar a substância verdadeiramente livre, Hegel diz que “nesta real consciência de si que é a sua, a substância sabe-se a si mesma e torna-se objeto deste saber” (HEGEL, 1997, §146), ou seja, é através desse movimento de autoconsciência e consciência da realidade diante de si que a Ideia da liberdade torna-se presente no mundo.

Um outro problema que surge é se esse conceito de substância concreta poderia ser tomado simplesmente como uma exterioridade coercitiva. Talvez a resposta para essa questão seja o ponto fulcral no pensamento hegeliano. A princípio, podemos dizer que Hegel soluciona esse questionamento mostrando que o indivíduo, como um ser comunitário, coloca as relações éticas, postas pela atividade da vontade a ele, como as suas próprias. Mas vejamos como ele chega a essa resposta.

Primeiramente, devemos saber que a autoridade absoluta da substância moral, de suas leis e de seus agentes vem do fato de que possuem a propriedade de existir (cf. HEGEL, 1997, §146). E ainda mais, essa autoridade é mais firme de que a autoridade da natureza e de suas leis. Dessa forma, as leis e as instituições são a expressão do movimento pelo qual a substância aparece a si na imediação do ser.

A partir disso, pode-se dizer que as leis e as instituições não são estrangeiras ao homem, como se vê no pensamento de Hobbes (2012, pp. 141-150), mas fruto da própria espiritualidade do sujeito, ou seja, “nelas tem o seu orgulho e nelas vive como um elemento que lhe é inseparável” (HEGEL, 1997, §147), sendo, portanto, a própria essência do sujeito. Pode-se acrescentar ainda que pelo fato da vontade já ter efetuado o processo que lhe permitiu chegar à consciência de si, como vimos anteriormente, ela não estará jamais submersa de um modo não-consciente na substância.

Pode-se indagar, então, o que faz com que o homem tenha o dever-ético de obedecer as leis e as instituições? O filósofo de Jena replica que as leis e instituições se tornaram determinações substanciais, expressando o próprio ser substancial do indivíduo: “Enquanto determinações substanciais, para o indivíduo que deles distingue como objetivo e indeterminado em si (...) tais valores são deveres obrigatórios para a sua vontade” (HEGEL, 1997, §148).

Talvez essa seja uma das questões no pensamento político de Hegel mais emblemáticas quando se propõe atualizar o pensamento de Hegel, como veremos no próximo capítulo, pois a substancialidade das instituições e da Lei parece levar a uma substancialidade estatal, o que contraria uma proposta mais liberal e democrática do Estado moderno⁴².

As objeções contra esses deveres podem surgir, por isso Hegel vai apontar que o dever só seria uma limitação para a subjetividade indeterminada das pulsões naturais ou para o livre-arbítrio da vontade; sendo, por outro lado, uma dupla libertação: das pulsões naturais e da subjetividade indefinida:

Comprometendo a vontade, pode o dever figurar-se como uma limitação da subjetividade indeterminada ou da liberdade abstrata, limitação dos instintos naturais (...). Mas o que na realidade o indivíduo encontra no dever é uma dupla libertação: liberta-se, por um lado, da dependência resultante dos instintos naturais e assim da opressão em que se encontra como subjetividade particular submetida à reflexão

⁴² Refletindo sobre esse tema Eric Weil vai afirmar que: “Que isso não queira dizer, que isso não possa querer dizer que qualquer Estado é o Estado perfeito, que qualquer Estado tem *razão* em tudo o que faz, que o indivíduo sempre tem de ter obediência cega (...) que indicam com evidência que a lei, se é realidade no sentido mais forte, é também a realidade menos estranha ao homem: na concepção hegeliana, toda a história é esta reconciliação entre o indivíduo e o universal” (p. 34).

moral do dever-ser e do possível; liberta-se, por outro lado, da subjetividade indefinida que não alcança a existência nem a determinação objetiva da ação (...). No dever, o indivíduo liberta-se e alcança a liberdade substancial. (HEGEL, 1997, §149).

Com este raciocínio, somos levados a afirmar que a libertação do homem acontece com ele dentro de uma comunidade, praticando seus deveres, trabalhando para que as leis e as instituições possam refletir cada vez mais a sua própria natureza livre; portanto, um pensamento que defenda a liberdade no seguimento dos próprios instintos naturais ou na solidão humana, bem como aquele que veja nas leis e nas instituições um modo de cerceamento da liberdade são dignos da reprovação hegeliana. Da mesma forma, aquele que afirma que a liberdade humana é uma simples concessão do Estado, abandonando a firme característica do pensamento hegeliano da liberdade como auto-referencial⁴³. Dessa forma, há uma integração profunda entre o indivíduo e a sua comunidade (cf. HEGEL, 1997, §153).

A indivisibilidade ética entre os direitos e os deveres apregoada por Hegel leva à identidade entre a vontade universal (o Estado) e a vontade particular (o indivíduo), ou seja, o homem tem deveres na medida em que tem direitos e direitos na medida em que tem deveres (cf. HEGEL, 1997, §155). Isto leva ao “desenvolvimento da Ideia de liberdade, pois esta só pode efetuar-se na imbricação entre o que é universal e o que é particular, nas determinações-de-reflexão que transformam um no outro” (ROSENFELD, 1995, p. 153).

A objetivação dessa Ideia só será efetivada no movimento de singularização do universal e universalização do singular que percorre a forma dos seus diferentes momentos na individualidade ética: a ‘família’, a ‘sociedade civil-burguesa’ e o ‘Estado’ (cf. HEGEL, 1997, §157). É importante salientar que tanto a família como a sociedade civil não subsistem isoladamente, pois são determinações que contêm a universalidade ética como sua substância.

Podemos também afirmar que a vida pública seria o local próprio da realização da liberdade individual, através das relações intersubjetivas entre os sujeitos sociais nas três esferas da eticidade. Assim, os vínculos sociais se tornam determinantes para a liberdade individual, diferente das concepções anteriores que privilegiavam um pensamento atomista da autonomia pessoal.

A partir disso, podemos resumir o pensamento sobre a família em Hegel em dois pontos: 1) externamente: ao adquirir, consolidar e estabilizar os seus próprios bens, a família se orienta para o universal ético; 2) internamente: abandonando a sua individualidade em detrimento do

⁴³ Para uma visão mais aprofundada sobre esse tema consultar Ramos, 2002.

universal - para a família, não somente para o indivíduo -, esse ‘despojamento’ do individual se torna um modo de educação visando a responsabilidade futura nos assuntos éticos.

A família⁴⁴ aparece como a substancialidade imediata do espírito, consciente da sua unidade, tornando-se assim a unidade mais imediata da eticidade. Dessa forma, ela é natural e a primeira forma comunitária, desempenhando o papel de fiadora da unidade do processo de diferenciação que está começando. Além de que a sua unidade repousa sobre o amor, que produz o sentimento de membro de tal comunidade, já que o amor está sempre direcionado a outrem (cf. HEGEL, 1997, §158). A realização da família se dá em aspectos como: no casamento, na existência exterior e na educação dos filhos e em sua dissolução (cf. HEGEL, 1997, §160).

O casamento⁴⁵ é fortemente marcado por uma visão de época, seja baseado no amor, seja nos arranjos dos pais - aquela forma de união matrimonial na qual os pais têm o direito de escolher o cônjuge dos seus filhos -; no entanto, Hegel coloca como base do casamento o consentimento livre dos cônjuges, ou melhor, “o consentimento em constituírem apenas uma pessoa, em abandonarem nesta unidade a sua personalidade natural e individual, o que, deste ponto de vista natural, é uma limitação, mas onde elas ganham a consciência de si substancial e por isso a sua libertação” (HEGEL, 1997, §162).

Portanto, aquilo que poderia se pensar como limitação do homem, já que o casamento traz em si essa marca forte das paixões e dos desejos humanos, Hegel transforma em libertação, pois a unidade ética se funda numa ligação espiritual superior às contingências humanas (cf. HEGEL, 1997, §163). Assim, seria errôneo pensar que o casamento se limitaria a um simples contrato, fundado sobre a individualidade autônoma.

Rompendo com um pensamento arcaico sobre as crianças, Hegel institui o direito dos filhos de serem amados, alimentados e educados; no entanto, ele também fundamenta o direito dos pais de educar os seus filhos para o interesse coletivo, usando para isso meios de castigos/punição, a fim de elevá-los à universalidade ética, chegando para isso até mesmo a submeter⁴⁶ a liberdade natural ou o livre-arbítrio dos pequenos (cf. HEGEL, 1997, §174).

⁴⁴ A família, como era de se esperar, para Hegel, é a família patriarcal-burguesa, formada por um homem e uma mulher, filhos, monogâmica; a qual possui como provedor o homem, tendo a mulher o papel de senhora do lar. A visão de família como a de casamento que hoje tem significado tão diverso, deixaremos para tratar nos próximos capítulos, tentando responder se este tipo de relação social ainda alcança no pensamento hegeliano a importância de figuração da liberdade como a que iremos apresentar agora.

⁴⁵ Para Rosenfield, o pensamento de Hegel sobre o casamento não está firmado somente na conservação e perpetuação da espécie, mas na conservação e perpetuação ética. (Cf. ROSENFELD, 1995, p. 157).

⁴⁶ Diferente de Rosenfield que fala no direito que os pais têm de negar a liberdade dos filhos (cf. ROSENFELD, 1995, p.161), cremos que Hegel pensa mais no termo submeter, já que o ato de negar está muito próximo a

O movimento de dissolução da família consiste em um movimento de dissolução moral⁴⁷ (cf. HEGEL, 1997, §177) e de dissolução natural (cf. HEGEL, 1997, §178). O reconhecimento pelos pais e pela comunidade em geral de que as crianças, já adultas, são capazes de formar uma nova família é o que se denomina dissolução moral. Enquanto a dissolução natural é quando acontece a morte dos pais, tendo como consequência a passagem da herança para os filhos, dando para estes reconhecimento jurídico diante da comunidade para a formação de novas famílias. Essa dissolução da família também acarretará uma diluição da substância ética num atomismo⁴⁸ de indivíduos que opõem o seu ser-para-si particular ao universal ético. Esse movimento de ‘criação’ de novas famílias traz consigo também a criação de um novo momento da substância ética: a sociedade civil (cf. HEGEL, 1997, §181).

A sociedade civil⁴⁹ é caracterizada por manter em si dois princípios: a pessoa concreta e a universalidade, que é a necessidade da afirmação e satisfação em relação ao outro da própria individualidade (cf. HEGEL, 1997, §182). Além de ser a mediadora entre a família e o Estado, ou seja, é o momento da negação do particular (família) que, embora como universal - ao menos como potência -, só se realiza plenamente na negação da negação, isto é, no Estado.

O fim egoísta da individualidade, marca da sociedade civil, é a própria subsistência, o bem-estar e a sua existência jurídica, formando assim um sistema que é chamado “Estado extrínseco, o Estado da carência e do intelecto” (HEGEL, 1997, §183).

A consolidação e o fortalecimento da sociedade civil proporcionam dentro do Estado a diminuição da corrupção, a qual é gerada pela busca desenfreada da satisfação pela particularidade, que deve ser limitada pelo poder da universalidade. Para ilustrar esse pensamento Hegel aponta a grande corrupção nos antigos Estados que se tornou causa da sua decadência (cf. HEGEL, 1997, §184). Mas não basta a limitação, é necessário a elevação da particularidade à universalidade; tarefa da cultura, que “torna-se o corpo do movimento de

escravidão das crianças, que o filósofo coloca como fundamento da corrupção da legislação romana (cf. HEGEL, 1997, §175, nota), enquanto submeter é algo temporário com a finalidade de elevação da liberdade.

⁴⁷ Alguns autores traduzem como dissolução ética (cf. ROSENFELD, 1995, p. 162), mas preferi manter dissolução moral da tradução de Paulo Meneses, a qual estou usando neste trabalho, para manter a coerência de tradução.

⁴⁸ Bobbio, ao tratar sobre Hegel e o jusnaturalismo, realiza um estudo muito interessante na distinção entre o pensamento do Estado em Hegel e nos seus antecessores, caracterizando esses como atomistas, distinguindo-os, assim, do pensamento hegeliano, denominado organicista (cf. BOBBIO, 1981, pp. 36-37).

⁴⁹ Ainda que tenha passado, desde o século XVII, por diversas compreensões, principalmente na esfera da concorrência individual, sendo até encontrado na obra de Smith; o primeiro autor a abordar de um modo explícito este termo foi Hegel (cf. DELA-SÁVIA, p. 126). É importante também notar que Hegel apresenta a sociedade civil entre a família e o Estado, no entanto, podemos perceber facilmente que a sua aparição é posterior àquela do Estado, já que como “Estado de carência” é fruto da sociedade moderna.

autodeterminação da subjetividade, pois é nela que indivíduo começa a se libertar dessa relação formal própria do entendimento. A cultura não é um elemento de corrupção da liberdade mas o seu percurso (...)” (ROSENFELD, 1995, p. 183).

Além desses dois princípios, Hegel fala em três momentos na sociedade civil: o sistema das carências, a jurisdição, e a administração e corporação (cf. HEGEL, 1997, §188). Trataremos somente desses dois primeiros momentos, visto que o terceiro momento possui pouca relação com o nosso objeto de estudo.

A carência que Hegel trata é a carência subjetiva cuja satisfação é alcançada por meio de coisas exteriores, que são a propriedade e o produto da vontade dos outros, e pela atividade e pelo trabalho (cf. HEGEL, 1997, §189). A partir desse estado de carência, o pensador alemão começa a traçar uma solução para o capitalismo nascente que não está na ‘mão invisível’ do mercado ou numa teoria do estado mínimo, mas no fortalecimento da consciência comunitária do Estado⁵⁰.

Ao apresentar a carência social, Hegel aproveita para criticar o estado de natureza preconizado por alguns contratualistas, mostrando que a liberdade no estado de natureza puro é uma grande ilusão, já que esse momento é caracterizado pela submissão da espiritualidade à natureza, ou seja, um estado de selvageria e de não-liberdade. Dessa forma, o trabalho seria uma dimensão verdadeira da libertação humana da sua condição de selvageria (cf. HEGEL, 1997, §194, nota). Além disso, o trabalho e a sua contínua divisão, causadora de uma mútua dependência entre os homens, levanta-se como propulsores da libertação das carências⁵¹ (cf. HEGEL, 1997, §198).

Assim, o mundo do trabalho se torna uma forma pedagógica para que o homem conquiste o universal ético, a universalidade da liberdade própria da cidadania.

O segundo momento da sociedade civil é marcado pela jurisdição, que se orienta na capacidade de alguém ter direito e na administração da justiça, já que é nesse âmbito que se resolvem as divergências entre vontades conflitantes. Dessa forma, o direito deve assegurar a legalidade das relações econômicas e promover a justiça.

⁵⁰ Hegel vê com suspeitas um refinamento nascente das necessidades e dos modos de satisfação socialmente, já que o efeito constatado não é a felicidade do gênero humano, mas a multiplicação *ad Infinitum* das necessidades humanas, tornando a universalidade cada vez mais distante das particularidades, desembocando no luxo ou na miséria do particular. Para entrar em uma crítica mais profunda sobre Hegel e o liberalismo, conferir Drummond, 2006. Já para um estudo sobre a falta de solução encontrada por Hegel para a miséria consultar Souza, p. 69, nota 88.

⁵¹ Hegel vai salientar que há dois tipos de carência: a natural e a artificial; enquanto a primeira é possível ‘vencer’ pelo trabalho, a segunda oferece uma resistência a ser propriedade da vontade livre, tornando-se um vício - algo não livre - (cf. HEGEL, 1997, §195).

De acordo com Hegel, o direito se torna efetivo na relação recíproca das carências e do trabalho, isto é, das novas relações sociais. Portanto, o direito se torna “querido universalmente, e adquire a sua validade e realidade objetiva pela mediação desse saber e desse querer” (HEGEL, 1997, §209). Uma conclusão que se pode tirar disso é que o valor do homem está no fato dele ser homem e não em algum predicativo sobre si.

A objetivação do direito na existência, reconhecida pela consciência através do pensamento, é a lei, ou o direito positivo em geral (cf. HEGEL, 1997, §211). Assim, o pensamento perpassa os costumes e a cultura de um povo em busca daquilo que é universal. Ao tomar consciência daquilo que é universal, isso se transforma em atividade da própria vontade. Ou seja, a liberdade se empenha em mostrar aos indivíduos aquilo que eles verdadeiramente são: membros de uma comunidade.

No entanto, isso não significa um ‘imobilismo legal’ ou petrificação da lei, pois o autor ressalta que o direito positivo traz em si a contingência histórica de um povo (cf. HEGEL, 1997, §212). Por isso, durante o percurso histórico é possível que a lei sofra modificações, a fim de realizar o seu fim, que é o de ser a objetivação do direito.

Assim, a sociedade civil não pode se reduzir à concorrência de todos contra todos, de uma luta sem fim. Por ser integrada à eticidade, a sociedade civil é igualmente campo de expressão da personalidade ética, da cidadania⁵², do exercício do direito. Além de haver na sociedade civil uma racionalidade imanente, que torna essa sociedade um todo orgânico de elementos diferenciados se distanciando dessa luta de todos contra todos. Ainda assim, a sociedade civil não é capaz de realizar totalmente a substância ética, falta-lhe a universalidade plena, já que ainda permanece enraizada na particularidade, por isso, passaremos ao outro momento da eticidade: o Estado.

O terceiro momento da eticidade é o Estado⁵³, cuja definição é dada pelo filósofo alemão da seguinte maneira:

⁵² Para uma diferenciação entre o cidadão e o burguês no pensamento hegeliano conferir (DELA-SÁVIA, p. 144). Mas podemos afirmar, desde já, que é na substancialidade ética - autoconsciência da liberdade dos cidadãos e o fundamento e a racionalidade presente nos poderes do Estado - que encontramos o fundamento conceitual da cidadania.

⁵³ Ainda que tenhamos consciência da importância do conceito de Estado no pensamento de Hegel, não iremos desenvolvê-lo aqui, já que fugiria do nosso escopo. Para um maior aprofundamento consultar Weil, E. (2011) e Rosenzweig, Franz (2007). Gostaria, no entanto, de chamar à atenção para a conclusão de Erich Weil para o Estado Hegeliano: “há conhecimento do Estado tal como ele é em si mesmo, conhecimento de uma idéia de Estado, mas de uma idéia que difere da idéia platônica por ser histórica (...)” (2011, p. 34), ou seja, o Estado não é simplesmente idéia mas algo real, objetivo.

O Estado é a realidade em ato da Idéia moral 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 a 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 da sua atividade (HEGEL, 1997, §257).

Com esta definição podemos perceber que o autor se distancia do pensamento atomista advindo do contrato social de origem hobbesiana; adotando a expressão “vontade substancial”, ele cria uma relação profunda entre o indivíduo e o Estado de tal forma a afirmar que a liberdade substancial é obtida pelo indivíduo ligando-se ao Estado. Dessa maneira, a oposição entre o indivíduo e o Estado, que tornava a liberdade refém de um desses dois polos, gerando obstáculo para a efetivação dessa liberdade, converte-se em algo superado (cf. RAMOS, 2005).

Uma crítica rápida se pode encontrar no fato do indivíduo ‘obter’ a sua liberdade substancial de uma relação com o Estado, ou seja, isso acarretaria numa destruição da própria liberdade humana; mas se formos atentos saberemos que Hegel não retira a autonomia da liberdade, mas, na verdade, quer mostrar que a ação humana no mundo é fruto dessa liberdade, isto é, no caminho histórico da efetivação da liberdade, o homem é essencial (cf. HEGEL, 1997, §258). Assim “o Estado é somente um pensamento da cidadania concretizado nas instituições que asseguram o desdobramento deste pensamento” (ROSENFELD, 1995, p. 226). Temos que ter em mente também que o Estado é a concretização do processo efetivo da vontade substancial e não uma realidade empírica qualquer.

Por um outro lado, devemos saber que a liberdade subjetiva é um momento decisivo para a efetivação da substância ética, mas não é o princípio pelo qual os homens voluntariamente se unem para formar o Estado, como postulado pelas teorias contratualistas. Isto significa que, embora Hegel tenha assumido o princípio da liberdade autorrefenciável, não fundou sobre ele a sua teoria do Estado, levando-nos a afirmar que a vontade geral não é a causa do Estado, mas um resultado.

Hegel desenvolve o seu pensamento sobre o Estado em três passos: O Direito político interno; o Direito político internacional e o Estado no progresso da história universal (cf. HEGEL, 1997, §259). Iremos tratar aqui somente desse primeiro passo, já que os outros dois possuem pouca relação com o objeto do nosso estudo.

O Direito político interno se fundamenta no fato do Estado, tomado na sua individualidade, ser uma unidade articulada que se apresenta a si na imediação histórica do mundo, que é “a realidade em ato da liberdade concreta” (HEGEL, 1997, §260). No entanto,

essa liberdade é possível porque o indivíduo reconhece que é no Estado que vai possuir o seu pleno desenvolvimento e que seus direitos se integram aos interesses universais (cf. HEGEL, 1997, §260). Dessa forma, “uma universalidade estatal que não respeite os direitos da vontade particular pode ser tudo, salvo a concretização da Ideia da liberdade, o que constitui propriamente o objeto da pesquisa filosófica de Hegel” (ROSENFELD, 1995, p. 233), ou seja, o Estado não é opressão da particularidade, mas sua realização.

Para evitar o atomismo dos interesses dos indivíduos, deve-se ter em conta também que o direito do particular, da família e da sociedade civil é subordinado às leis e aos interesses do Estado (cf. HEGEL, 1997, §261). Mas, ao mesmo tempo, o dever do Estado é fazer com que os seus membros possam dispor livremente do seu poder de determinação de si pelas relações substanciais que mantêm entre si. Portanto, o Estado se torna garantidor da liberdade individual e não simplesmente ‘doador’ ou concessor da liberdade.

Podemos resumir o que foi exposto até agora, afirmando que Hegel concebe a liberdade dentro de um processo de socialização, e não como um individualismo desencarnado, trazendo à luz, assim, a importância dos vínculos comunitários que à medida que forem fortalecidos produzirão um ganho à liberdade individual; sendo esta também fortalecida, os vínculos serão mais fortes, gerando, dessa forma, um processo virtuoso entre o indivíduo e a comunidade\Estado. Será esta ideia assumida por Honneth no seu processo de reatualização do pensamento hegeliano, como veremos no próximo capítulo.

2. A RELEITURA HONNETHIANA DA FILOSOFIA DO DIREITO DE HEGEL

Seguindo a metodologia do primeiro capítulo, farei também aqui um percurso expositivo sobre as principais abordagens realizadas por Honneth, sublinhando o seu caminho de compreensão das condições de realização – e patologias - da liberdade. Para isso, dividiremos esse capítulo em quatro partes.

Na primeira, conscientes da quase inviabilidade de entrar na obra *Sofrimento de indeterminação* sem as devidas ponderações sobre as principais dificuldades e motivos de Honneth ao reatualizar uma obra de Hegel, buscaremos suprir essas lacunas, apontando também que essa obra de Honneth não está desconectada do conjunto de suas obras, mas faz parte do seu pensamento e vem para sanar algumas das suas limitações apontadas por seus pares.

Na segunda parte, tentaremos focar nos argumentos levantados por Honneth para interpretar a *Filosofia do direito* como uma teoria da justiça, focando principalmente nas condições intersubjetivas da autonomia na interpretação honnethiana do direito abstrato e da moralidade, apontando os argumentos de Honneth para encontrar o “direito” necessário para que a liberdade encontre a sua autorrealização.

A terceira parte compreende em fazer o esforço de entender a relação estreita entre teoria da justiça e diagnóstico de época apontada por Honneth, a fim de descobrir as patologias da liberdade individual no direito abstrato e na moralidade, além de apontar a sua principal terapia: a eticidade.

A quarta parte se destina a mostrar a eticidade como uma teoria normativa da modernidade, para isso abordaremos as principais condições para a eticidade: autorrealização, reconhecimento e formação. Conceituando cada uma dessas condições dentro do pensamento honnethiano. A partir disso, mostraremos como cada uma dessas condições pertence à família, à sociedade civil e ao Estado.

2.1. PREÂMBULOS PARA UMA REATUALIZAÇÃO

Antes de entrarmos propriamente na “reatualização” feita por Honneth da *Filosofia do Direito* de Hegel, é importante investigarmos três questões que podem servir como preâmbulo à obra *Sofrimento de indeterminação: uma reatualização da Filosofia do direito de Hegel*⁵⁴ (A

⁵⁴ Esta obra foi publicada originalmente em inglês, em 1999, fruto das *Spinoza-lectures* ministradas por Honneth em Amsterdã, no entanto, estamos usando a versão brasileira traduzida do alemão - reelaborada pelo próprio Honneth- com o título *Leiden an Unbestimmtheit. Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie*, 2001.

partir de agora somente *Sufrimento de indeterminação*). A primeira delas se refere à própria escolha feita por Honneth ao abandonar a noção de Estado e o conceito ontológico de Espírito⁵⁵ hegeliano ou Lógica; a segunda aponta para o fato de Honneth compreender a Filosofia do direito de Hegel como uma teoria da justiça; por fim, a terceira, e talvez a mais importante, se relaciona à mudança de postura de Honneth em relação a Hegel, quando deixa a obra do jovem Hegel: o sistema da eticidade, para abordar uma obra do Hegel pós *Fenomenologia do Espírito*.

A questão inicial é fonte de uma forte crítica do professor Giannotti (2008) ao afirmar:

No fundo, tenho a impressão de que Honneth acabou sendo fascinado pela maneira como os americanos tratam a história da filosofia: um saco de gatos de onde cada um tira o argumento que lhe aprouver. O que pode significar um conceito hegeliano fora da lógica hegeliana? No fundo, uma palavra de uso cotidiano que foi redimensionada por Hegel e agora sofre nova reforma para caber no cadinho da Teoria Crítica. (GIANNOTTI, 2008, p. 221)⁵⁶

Parece corroborar com esse pensamento o próprio Hegel, quando comenta os motivos que levaram-no a publicar a sua *Filosofia do direito*: “Este manual é o desenvolvimento mais completo e mais sistemático sobre o mesmo assunto exposto na *Enciclopédia das ciências filosóficas* que dediquei também ao ensino (Heidelberg, 1817).” (HEGEL, 1997, XXIII), ou mesmo, quando afirma: “Na minha *Ciência lógica* desenvolvi completamente a natureza do saber especulativo. Neste presente ensaio, apenas acrescento, num ou noutro ponto, alguns esclarecimentos sobre a marcha das idéias e o método”. Assim, a *Filosofia do direito*⁵⁷ não é uma obra solitária no pensamento hegeliano, mas está dentro do seu complexo sistema filosófico. Também é importante lembrar que é com a crítica a esta obra - marco da luta contra o Estado prussiano - que se proporciona o modelo da teoria crítica do hegelianismo de esquerda.

Talvez querendo se distanciar da problemática por trás do título os editores ingleses optaram por sua mudança: *The Pathologies of Individual Freedom: Hegel's Social Theory*.

⁵⁵ É verdade que Honneth mantém e, inclusive, defende o conceito de *espírito objetivo*, porque traz em si “a tese de que toda a realidade social possui uma estrutura racional” (HONNETH, 2007, p.51) e que a violação contra argumentos racionais trará danos significativos ao tecido social. E acrescenta: “(...) quem renuncia à reconstrução racional dos conceitos de ‘espírito objetivo’ e de ‘eticidade’ sacrifica seu teor substancial em favor de uma plausibilidade superficial do texto” (HONNETH, 2007, p. 52).

⁵⁶ Digno de nota também é uma crítica de Giannotti, neste mesmo artigo, muito interessante sobre o termo indeterminação, que, segundo ele, é totalmente contra o pensamento de Hegel, já que o sofrimento viria no momento da determinação do universal, ou seja, o sofrimento não estaria ligada à indeterminação, mas à determinação.

⁵⁷ A versão da *Filosofia do direito* usada neste capítulo é a da tradução em espanhol de Juan Luiz Vermal, pois esta se baseia na versão alemã de J. Hoffmeister a qual, além do texto próprio de Hegel, traz as correções e depurações realizadas por Gans - discípulo de Hegel - (1833), Bolland (1902) e Lasson (1930), e que foi provavelmente a utilizada por Honneth, já que em várias passagens, ele usa os adendos que não estavam no texto original publicado por Hegel. A utilização desses adendos talvez seja um grande problema na fundamentação interpretativa de Honneth, já que em todos os principais momentos de sustentação dos seus argumentos interpretativos, ele usa os adendos que podem ou não expressar a compreensão de Hegel sobre um ponto debatido.

Ao comentar o *sofrimento de indeterminação*, Melo e Werle sublinham que “trata-se da desconfiança diante das possíveis consequências antidemocráticas do conceito hegeliano de Estado, por um lado, e da reserva concernente ao papel constitutivo de sua ‘Lógica’ em relação aos passos de fundamentação desenvolvidos por Hegel no mesmo livro, por outro lado” (Melo e Werle, 2007, p. 33). Essas advertências já são apontadas por Honneth quando reflete sobre as razões que levaram a sociedade contemporânea a ‘abandonar’ uma releitura da *Filosofia do direito*:

(...) um primeiro preconceito frente à Filosofia do direito exprime-se na afirmação de que a obra traz consigo, voluntária ou involuntariamente, consequências antidemocráticas, uma vez que os direitos de liberdade individual são subordinados à autoridade ética do Estado (...) A segunda reserva, que impede hoje aquele recurso atualizador da *Filosofia do direito*, possui antes um caráter metodológico e relaciona-se com a estrutura de argumentação do texto como um todo; os passos de fundamentação desenvolvidos por Hegel, objeta-se, só podem ser adequadamente reconstruídos e avaliados se forem referidos às partes correspondentes de sua ‘Lógica’, mas que entretanto se tornou completamente incompreensível em razão de seu conceito ontológico de espírito (2007, p. 48).

No entanto, antes de nos precipitar rotulando a proposta de reatualização promovida por Honneth como descabida, devemos sondar qual metodologia será usada ao reestabelecer esta obra de Hegel como uma das mais importantes para o diagnóstico das patologias sociais da contemporaneidade e, ao mesmo tempo, sondar qual é o significado que Honneth dá para sofrimento de indeterminação.

Honneth (2007, p. 50) inicia esse restabelecimento advertindo o leitor de que uma reatualização pode ser direta ou indireta. A primeira forma tenta salvaguardar todos os processos metodológicos desenvolvidos por Hegel, mostrando que as duas advertências citadas por ele são simplesmente falta de compreensão dos conceitos; enquanto a segunda possui um objetivo mais modesto, apontando o propósito e a estrutura básica do texto, assumindo que tanto a ‘Lógica’ como o ‘Estado’ hegeliano não possuem papel fundamental nesta compreensão. Cômico dos problemas originados por essas interpretações, Honneth afirma:

A ambas as formas de reatualização encontram-se ligados, como é fácil notar, os perigos que se opõem a cada caso: a primeira proposta de interpretação corre o risco de salvar a substância da filosofia do direito hegeliana ao preço de um retrocesso brutal de nossos padrões pós-metafísicos de racionalidade; assim como a segunda e indireta forma de reatualização corre sempre o perigo de sacrificar a própria substância da obra com o objetivo de uma arrumação entusiasmada do texto (Honneth, 2007, p. 50).

Portanto ao assumir uma interpretação indireta, Honneth busca as consequências do pensamento hegeliano, ainda que isto signifique uma não reabilitação do conceito ontológico de Estado e da Lógica⁵⁸ hegeliana. Talvez essa forma de proceder honnethiano vá ao encontro da própria proposta de Hegel ao assumir uma postura crítica da filosofia antes dele: “Só reconhecendo a necessidade deste caráter singular se poderá arrancar a filosofia à vergonhosa decadência em que a vemos nos nossos dias. É certo ter-se já reconhecido (...) que as regras da antiga lógica, da definição, da classificação e do raciocínio que contêm as regras da intelecção não convêm à ciência especulativa” (HEGEL, 1997, p. XXIV).

Mas o objetivo de Honneth com a proposta indireta não se resume somente a esse ‘aspecto negativo’, possui também uma forte conotação positiva com sua intenção primeira: “o objetivo desse modo de proceder ‘indireto’ deve ser demonstrar a atualidade da *Filosofia do direito* hegeliana ao indicar que esta, como projeto de uma teoria normativa, tem de ser concebida em relação àquelas esferas de reconhecimento recíproco cuja manutenção é constitutiva para a identidade moral de sociedade modernas” (HONNETH, 2007, p. 51).

Assim, ao assumir essa via indireta, Honneth pretende não só se afastar dos dois conceitos de Hegel que atrapalham a *Filosofia do direito* tomar o seu posto no debate contemporâneo dos problemas sociais, mas também indicar o seu novo modo de proceder: reconstrução normativa; que iremos tratar posteriormente.

Também importante é sabermos qual é o significado de sofrimento de indeterminação dado por Honneth, já que Giannotti afirma: “Honneth faz Hegel dizer o contrário do que ele diz (...) desde logo se apresenta como o universal se particularizando para informar-se como individual em si e para si. É nessa determinação que a dor aparece” (2008, p. 220), ou seja, para Giannotti o sofrimento não está na indeterminação mas no momento da determinação, assim o próprio nome proposto por Honneth para a sua obra não poderia estar mais contrário ao pensamento hegeliano. No entanto, a compreensão proposta por Giannotti, ainda que esteja em parte correta, não leva em conta o que Honneth se colocou desde o início de sua interpretação de não ‘usar’ a Lógica de Hegel, ou seja, ele faz uma crítica a Honneth, partindo de fora das propostas do próprio pensamento do autor, tornando, assim, uma crítica despreocupada em

⁵⁸ Pode-se acrescentar a esses argumentos a tese defendida pelo professor Eduardo Luft de que há dois começos para o sistema hegeliano: o primeiro referente à sua *Lógica*, enquanto o segundo, à *Filosofia do Real* (Filosofia do direito), mostrando assim que a *Filosofia do Real* pode ser interpretada sem o recurso da lógica hegeliana (cf. LUFT, E., 2001, p. 196).

compreender o pensamento de Honneth e tentá-lo criticar por dentro⁵⁹. Mas, então, qual seria a compreensão de Honneth?

Ele nos responde: “os conceitos com os quais ele (Hegel) procura caracterizar tais patologias sociais são expressões do *diagnóstico da época*, tais como ‘solidão’ (§136), ‘vacuidade’ (§141) ou ‘abatimento’ (§149), que podem ser colocadas conjuntamente sob o denominador comum de um ‘sofrimento de indeterminação’” (HONNETH, 2007, p. 74, grifo meu)⁶⁰. Assim, Honneth aponta que o pensamento de Hegel, ao diagnosticar as patologias da sua época, não era tão ligado à própria Lógica, mas com termos comuns para a classificação das doenças do “espírito”. Sofrimento de indeterminação, pois, é um termo ‘aglutinador’ para expressões de diagnóstico usadas por Hegel, não faz referência a nenhuma lógica por trás do texto.

A segunda questão é saber quais motivos levaram Honneth a compreender a *Filosofia do direito* como uma teoria da justiça, distanciando-se, assim, de qualquer ímpeto normal ao atualizar uma obra que é tentar se manter “fiel” à proposta da própria obra, neste caso, ao menos, esperaríamos uma atualização que tivesse como princípio norteador o direito ou a liberdade.

É importante termos em mente que, desde o início da sua carreira, Honneth procura se inserir no grande debate da filosofia contemporânea, iniciado por John Rawls ao publicar o seu livro *Uma Teoria da Justiça*, entre liberais, pertencentes à tradição kantiana, que podem ser definidos como aqueles que “esquecem do contexto”, e comunitaristas⁶¹, de tradição aristotélica ou hegeliana, os quais são “obcecados pelo contexto”.

Poderíamos dizer que o grande tema deste confronto se destina em saber qual é a precedência para uma boa sociedade: a liberdade ou o bem. Os liberais marcam posição em relação à liberdade individual, enquanto os comunitaristas se agarram à ideia de bem. No entanto, no desenvolvimento deste diálogo surgiu a questão da justiça, se era transcendente ou imanente ao contexto, os primeiros evidenciavam que uma norma justa deve ser transcendente

⁵⁹ Para um esclarecimento maior sobre a importância dessas duas críticas – interna e externa – e suas diferenças, consultar LUFT, E. 2001, p. 17-25.

⁶⁰ É interessante notar que todas essas palavras estão nos adendos ao texto original de Hegel.

⁶¹ O artigo de Rubén Benedicto Rodríguez traça o histórico deste grande debate e seus principais atores. Infelizmente ele deixa de lado a contribuição dada por Honneth e outros autores de relevância, no entanto, se mantém fiel ao aspecto cronológico e aos temas relevantes que unem e separam essas correntes de pensamento, mostrando que tanto liberais como comunitaristas não possuem definições rígidas, mas comportam dentro de seus limites diversos pensamentos. cf. RODRÍGUEZ, 2010. Para conhecer mais sobre a participação de Honneth nesse debate cf. SEGATTO, A.I; MOURA, M.G., 2021. Nathalie Bressiani defende que *Sufrimento de indeterminação* marca uma mudança no pensamento honnethiano, não tanto por causa das questões exteriores à sua teoria, mas principalmente para responder aos questionamentos sobre a sua teoria de reconhecimento, principalmente vindo de Nancy Fraser (Cf. BRESSIANI, N., 2013)

a qualquer âmbito social, enquanto os segundos defendiam que não há como garantir a justiça sem levar em conta o contexto no qual as pessoas vivem.

De acordo com Melo e Werle (2007, p. 18): “a entrada de Honneth nesse debate tem de ser entendida como uma tentativa de oferecer uma nova solução para o impasse estabelecido, ou seja, articular simultaneamente uma teoria relacionada às práticas sociais históricas concretas sem cair no ‘relativismo’”. Como podemos perceber, no momento da entrada de Honneth, a corrente comunitarista se encontrava em uma problemática forte, pois ao sublinhar o contexto social e histórico para definir a justiça, a objetividade da lei estava sendo perdida, implicando em uma sociedade não coesa por princípios e valores, mas simplesmente por um costume, facilmente destruído. Assim, Honneth procura ‘objetivar’ cada vez mais a lei em seu processo de reconhecimento.

No entanto, não foi com *Sofrimento de Indeterminação* que Honneth inaugura a sua entrada no debate, mas entre 1989 e 1992 a partir do lançamento de *Luta por reconhecimento* em que ele, pela primeira vez, apresenta o seu conceito de eticidade apontando para uma solução⁶² que poderia ser chamada de meio termo entre liberais e comunitaristas (cf. SEGATTO, A.I; MOURA, M.G., 2021, p. 2). Mas ele foi incapaz, no primeiro momento, de perceber que a *Filosofia do direito* poderia entrar neste debate decisivamente: “(...) exatamente onde a retomada teórica de sua obra se impunha mais diretamente, tal como no debate com Rawls ou Habermas, aquela tentativa de uma reatualização sistemática permaneceu notoriamente abandonada” (HONNETH, 2007, p. 47).

Dessa forma, a preocupação dominante de Honneth é oferecer uma resposta que assegure a autorrealização individual (através de escolhas livres) dentro de um contexto social, para isso ele necessita introduzir elementos do pensamento hegeliano:

Na combinação de uma perspectiva universalista que seja ao mesmo tempo ancorada na ordem social, Honneth introduzirá no debate contemporâneo sobre teorias da justiça os elementos hegelianos da filosofia do direito. Uma teoria da justiça deveria satisfazer as exigências normativas presentes nos padrões de reconhecimento recíproco, ou seja, a autorrealização individual deveria ser assegurada por uma estrutura de direitos, liberdades e deveres - como querem os “liberais” - mas que não fosse abstratamente deduzida, e sim efetivada num contexto ético intersubjetivamente

⁶² Denilson Werle e Rúrion Melo resumindo essa contribuição de Honneth ao debate afirmam: “a contribuição importante de Honneth nesse debate pode ser entendida como uma tentativa de oferecer uma teoria capaz de esclarecer como orientações normativas eticamente justificadas podem ser compatíveis com um pluralismo de valores e de formas de vida (...) Honneth não sublinha o papel constitutivo da comunidade, mas antes, aproximando-se do liberalismo político, o da constituição do próprio indivíduo, ou seja, o conceito em questão não é o de comunidade e suas determinações normativas, mas sim o de *autorrealização individual* (MELO, R.S.; WERLE, D.L. 2013, p. 317)

compartilhado - como defendem os “comunitaristas”. (MELO, R.S.; WERLE, D.L. 2007, p. 31)

Portanto, podemos afirmar que a posição de antagonismo que estava firmada entre os indivíduos e a comunidade no debate entre liberais e comunitaristas foi debelada com a entrada de Honneth e seus fundamentos hegelianos.

A última questão a tratarmos é saber se Honneth mudou mesmo a sua postura diante de Hegel, assumindo não só o jovem Hegel⁶³ de Jena mas também o pensamento do velho filósofo⁶⁴, pós *Fenomenologia do Espírito*. Também iremos apontar o principal motivo que o levou a essa mudança e a nova metodologia proposta por ele: reconstrução normativa.

Os principais intérpretes⁶⁵ de Honneth marcam *Luta por reconhecimento*, escrito no começo de 1990, como a obra de sua aproximação ao hegelianismo, onde ele vai trabalhar a teoria de intersubjetividade⁶⁶ a partir do jovem Hegel (*Sistema de Eticidade*), ou seja, de 1800 até o final de seu trabalho em Jena. É nesta obra que Honneth falará que há um Hegel antes da Fenomenologia, marcado por um pensamento mais prático-social, e o outro pós-Fenomenologia que se concentra mais em uma filosofia da consciência:

Dessa maneira, Hegel pôde expor em sua *Realphilosophie* a construção do mundo social mais uma vez, como já antes no *Sistema da eticidade*, como um processo de aprendizagem ético que conduz, passando por diversas etapas de uma luta, a relações cada vez mais exigentes de reconhecimento recíproco (...). Esse passo, porém, a guinada consequente para um conceito de eticidade próprio de uma teoria do reconhecimento, Hegel não o efetuou; no final, o programa da filosofia da consciência obteve tanto predomínio sobre as intuições da teoria do reconhecimento que, na última etapa do processo de formação, até mesmo seu conteúdo material acabou sendo pensado inteiramente conforme o modelo de uma autorrelação do espírito (...). Nunca mais Hegel retomou em sua forma original o programa esplêndido que ele seguiu em seus escritos de Jena (...) a *Fenomenologia do espírito* deixa para a luta por reconhecimento, que até então foi a força motriz moral que havia impulsionado o processo de socialização do espírito através de todas as etapas, tão somente a função única de formar a autoconsciência (...). Por isso, a nova concepção da *Fenomenologia*, certamente superior do ponto de vista do método, teve o efeito de um

⁶³ A distinção entre Jovem e Velho Hegel foi realizada pela primeira vez por Georg Lukacs, a qual foi assumida pela tradição da teoria crítica, chegando a Honneth (cf. LUKACS, G., 1970)

⁶⁴ Pela complexidade do tema e pelos objetivos desse trabalho, não trataremos da questão ainda hoje muito debatida sobre o jovem e o velho Hegel, houve mudança em seu pensamento? é correto esse modo de tratar o seu pensamento? Será que nos escritos da juventude podemos já perceber as sementes para o seu complexo sistema filosófico? São questões que os intérpretes de Hegel ainda se debruçam. Para quem quiser aprofundar o debate ver SIEP, 2011.

⁶⁵ Cf. CRISSIUMA, 2013. Será este artigo o nosso fundamento nas principais ideias apresentadas neste ponto.

⁶⁶ Essa teoria foi amplamente desenvolvida por Jürgen Habermas – mestre de Honneth – para fundamentar sua teoria da liberdade comunicativa, obtida somente no mundo ético (cf. HABERMAS, J. 1999) e base para democracia contemporânea. Honneth conservará em seu pensamento o conceito de liberdade comunicativa – até mesmo para se distanciar do pensamento do estado hegeliano -, mas será um crítico de Habermas no que se refere à sua solução para a falta de reconhecimento como sendo um entendimento e não uma luta (cf. DUTRA, 2017).

corde profundo na trajetória do pensamento de Hegel (...) (HONNETH, 2003, p. 112-114).

Embora seja somente em *Luta por reconhecimento* que Honneth assumia uma dependência do próprio pensamento ao jovem Hegel, nos seus primeiros escritos já podemos perceber essa aproximação, possivelmente por sua ligação com a interpretação de Habermas: “Não há dúvida de que Honneth se filia à matriz crítico-interpretativa aberta por Habermas não somente com vistas a uma avaliação da filosofia hegeliana, mas também para encaminhar uma mediação entre teoria e prática”⁶⁷

Dessa forma, Honneth enxerga, através de Habermas, uma divisão no pensamento de Hegel – entre o jovem Hegel, antes da publicação da *Filosofia do Espírito*, e o velho Hegel - e opta por seguir o jovem Hegel. No entanto, já se pode encontrar, em suas obras de 1990 aos primeiros anos de 2000⁶⁸, a sua mudança de postura em relação a Hegel, culminando em sua obra *Sofrimento de Indeterminação*, como vemos logo no prefácio do seu livro sobre o caminho do desenvolvimento da teoria do reconhecimento⁶⁹:

Enquanto na *Luta por Reconhecimento* eu ainda assumia que somente as lições de Hegel em Jena continha elementos coerentes de uma teoria de reconhecimento, depois de mais estudos intensivos de seus escritos maduros, eu vim a perceber quão errado eu estava. Eu não acredito mais que Hegel sacrificou seu intersubjetivismo inicial no curso de desenvolvimento do conceito de espírito monológico; em vez disso, Hegel procurou ao longo de sua vida interpretar o espírito objetivo, isto é, a realidade social, como um conjunto de relações de camadas de reconhecimento. Na base desta reavaliação eu procurei fazer a *Filosofia do direito* de Hegel frutífera para o desenvolvimento da teoria do reconhecimento. Expressa muito mais fortemente do que em seus primeiros escritos é a noção inovadora de que a justiça social deve ser definida em termos dos requisitos de reconhecimento mútuo, e que nós devemos tomar nosso ponto de partida em relações de reconhecimento historicamente desenvolvidas e já institucionalizadas (**tradução nossa**)⁷⁰.

⁶⁷ CRISSIUMA, 2013, p. 62. Também em seu estudo, *Trabalho e interação*, Habermas vai defender a tese dos dois Hegels: “(...) quero defender a tese de que, nessas duas séries de lições de Jena, Hegel põe na base do processo de formação do espírito uma concepção sistemática peculiar, mais tarde abandonada” (1968, p.11)

⁶⁸ Cf. CRISSIUMA, 2013, p. 57.

⁶⁹ Aqui estou usando a versão inglesa revisada pelo próprio Honneth.

⁷⁰ Whereas in *The Struggle for Recognition* I had still assumed that only Hegel’s Jena lectures contained coherent elements of a theory of recognition, after more intensive study of his mature writings I came to realize how wrong I had been. I no longer believe that Hegel sacrificed his initial intersubjectivism in the course of developing a monological concept of spirit; rather, Hegel sought throughout his life to interpret objective spirit, i.e. social reality, as a set of layered relations of recognition. On the basis of this reassessment I sought to make Hegel’s *Philosophy of Right* fruitful for the development of a theory of recognition. Expressed much more strongly than in his early writings is the groundbreaking notion that social justice is to be defined in terms of the requirements of mutual recognition, and that we must take our point of departure in historically developed and already institutionalized relations of recognition (HONNETH, 2012, p. viii).

Assim, o próprio Honneth reconhece a sua reavaliação em relação ao pensamento de Hegel. Mas qual foi o principal motivo que o fez assumir essa nova postura? para termos essa resposta, é importante primeiro saber que no desenvolvimento da sua teoria do reconhecimento, “Honneth quer conceber um meio de liberar uma lógica derivada efetivamente e tão somente das relações intersubjetivas de reconhecimento entre os homens” (CRISSIUMA, 2013, p. 69).

E é somente no pensamento de George Mead que ele acha que pode encontrar essa ligação entre o pensamento de Hegel e as relações intersubjetivas modernas: “Uma teoria que constitui uma ponte entre a ideia original de Hegel e nossa situação intelectual encontra-se na psicologia social de George Herbert Mead; visto que seus escritos permitem traduzir a teoria hegeliana da intersubjetividade em uma linguagem teórica pós-metafísica” (HONNETH, 2003, p. 123).

O pensamento de Mead fornece para a teoria do reconhecimento de Honneth, segundo Crissiuma, “a partir de uma teoria naturalista baseada na formação da pessoa uma explicação da dinâmica de um estágio do desenvolvimento social a outro sem interferência do desdobramento de uma eticidade natural ou de uma inexplicada força derivada de uma filosofia da consciência (...)” (2013, p. 69).

As crescentes críticas à ampliação do termo reconhecimento e de sua fundamentação teórica levam Honneth a perceber que a fragilidade do seu pensamento estava próprio em Mead, pois o que ele chamava de reconhecimento, Mead concebia como uma tomada de perspectiva: “Em grande medida, a raiz desse problema estaria justamente onde Honneth julgara encontrar a sua solução: na psicologia social de Mead” (CRISSIUMA, 2013, p. 74).

Com o propósito de retomar o seu pensamento original e encontrar a maneira pela qual são derivadas as propriedades valorativas dos indivíduos suscetíveis de reconhecimento, Honneth propõe, baseado em Hegel, principalmente no seu trabalho *Sofrimento de Indeterminação*, a sua reconstrução normativa: “as relações modernas da vida foram reconstruídas de um modo normativo com o fio condutor dos critérios até aqui desenvolvidos, de modo que nestes se revelam aqueles padrões de interação que podem valer como condições imprescindíveis de realização da liberdade individual de todos os membros da sociedade” (HONNETH, 2007, p. 116).

É importante precisarmos que, diferente do artigo de Crissiuma (2013) para quem parece afirmar que Honneth ‘reabilita’ todo o pensamento hegeliano pós-fenomenologia, não é claro ainda que Honneth tenha ‘unificado’ Hegel, parece-nos mais verossímil que é somente a obra *Filosofia do direito* que saiu dessa lógica pós-fenomenologia (cf. HONNETH, 2007, p. 55).

2.2. TEORIA DA JUSTIÇA: GARANTIA DAS CONDIÇÕES INTERSUBJETIVAS DE AUTORREALIZAÇÃO

Ao desejar formar a sua teoria da justiça⁷¹, Honneth inicia esta primeira parte da sua obra, investigando a *Introdução* e o *Direito abstrato* da *Filosofia do direito*, com o objetivo de mostrar que o pensamento hegeliano sobre liberdade vai muito além daquele de Kant, pois não se fundamenta somente no arbítrio individual nem no imperativo do dever-ser, mas possui suas raízes nas relações intersubjetivas. Desta maneira, em um primeiro momento ele vai indicar quais são as condições intersubjetivas da autonomia para Hegel, propondo um novo fundamento para o direito racional; em um segundo momento, o “direito” como esferas necessárias de autorrealização.

Honneth aborda a *Introdução* com o intuito de expor que o tratamento dado por Hegel em relação à vontade livre se diferencia dos seus contemporâneos, pois, enquanto estes fundamentam a vontade livre simplesmente no livre arbítrio individual, abstraindo a liberdade do seu contexto real; Hegel propõe uma vontade livre ancorada no contexto vital, em condições intersubjetivas, além de indicar que é no tempo presente que cada vontade livre se realiza, favorecendo, assim, uma aproximação entre o que se entende por ética ou filosofia do direito contemporaneamente e o estudo da realização da vontade livre no mundo. Honneth fica livre, desta forma, de comparar a sua teoria da justiça, construída a partir de Hegel, com o pensamento de justiça contemporâneo.

A exposição realizada por Honneth da *Introdução* (2007, p. 54) começa apontando os 4 fundamentos ou pressupostos do direito racional por Hegel na *Filosofia do direito*: 1. A representação atomista do homem não deve ser ponto de início para os princípios universais de justiça, já que os sujeitos se encontram originalmente em relações intersubjetivas; 2. A liberdade do outro é um pressuposto para a própria autorrealização individual; 3. Não são os preceitos externos ou as leis de coerção que determinam os princípios normativos da liberdade comunicativa, mas os hábitos e os costumes que são seus fundamentos; e 4. Deveria ser previsto um espaço essencial do exercício pleno da cultura da liberdade comunicativa (eticidade).

Esses pressupostos são trabalhados a partir do conceito de “vontade livre universal”, que é a forma da objetivação do espírito nas instituições sociais, “com isso impõe-se para Hegel como determinação mais geral de sua filosofia do ‘espírito objetivo’ o fato de esta ter de

⁷¹ A teoria crítica da justiça proposta por Honneth não se limita a propor direitos fundamentais, pois considera-os insuficientes para tratar das vulnerabilidades humanas, mas promove e sustenta a aquisição e a manutenção da autoestima e da autoconfiança, com o intuito de se chegar a uma autorrealização. Com isso Honneth consegue eliminar o problema do déficit sociológico da teoria crítica, mas, possivelmente, abre um outro problema de déficit político. Para um tratamento da teoria crítica da justiça de Honneth (cf. MELO, R.S.; WERLE, D.L.. 2013, p. 327).

reconstruir sistematicamente aquele passo necessário que exige que a vontade livre de cada um dos homens se realize no presente” (HONNETH, 2007, p. 56). A partir desta afirmação, Honneth conclui a desvinculação da *Filosofia do direito* com todo o sistema hegeliano, além de relacionar este pensamento não somente às filosofias da moral e do direito da época de Hegel, mas também às “concepções de justiça do presente”.

Honneth compreende, portanto, que o núcleo da *Filosofia do direito* é a ideia da “vontade livre universal”, que faz com que Hegel se aproxime de autores como Rousseau, Kant e Fichte, já que, com eles, exprime a “autonomia individual ou a autodeterminação dos homens”. No entanto, remetendo-se ao princípio de análise dessa “vontade livre universal” ao §29 da Introdução da *Filosofia do direito*, Honneth descobre que Hegel, ao mesmo tempo, afasta-se dos seus contemporâneos, pois propõe uma existência da “vontade livre” diferente do que se imaginava até então. Compreende essa existência não em termos abstratos, mas em condições reais, socialmente falando. Portanto, se por um lado, Hegel aceita a autonomia individual como Rousseau, Kant e Fichte; por outro, ele pressupõe meios - instituições racionais- através das quais essa autonomia será exercida ou concretizada.

Ao tentar esclarecer o conceito de “vontade livre”, de acordo com Honneth (2007, pp. 57-58), Hegel descobre duas concepções incompletas das ideias de autonomia ou autodeterminação da modernidade: a primeira reivindica que para a vontade se autodeterminar deve se distanciar de todas aquelas “carências, desejos e impulsos” que podem ser compreendidos como limitação da independência do Eu, sendo criticado por Hegel como um modelo de exclusão daquilo que é algo propriamente humano; a segunda aponta para uma autodeterminação como capacidade de escolha refletida diante de conteúdos dados, ou seja, algo heteronômio, caindo, desta forma, segundo Hegel, em um “dualismo kantiano entre dever e inclinação, entre a lei moral e a natureza meramente externa do impulso” (HONNETH, 2007, p. 59).

A partir dessas críticas, Honneth compreende que Hegel lança o seu modelo de “vontade livre” mais complexo do que os anteriores, já que o material compreendido como “heteronomia” se torna, neste modo de compreensão, o resultado da própria liberdade. “Esse conceito exigente deve ser possível se se considera a vontade uma relação reflexiva em si, de acordo com a qual ela pode influir sobre si mesma enquanto vontade” (HONNETH, 2007, p. 59).

No entanto, com esta reflexão, emerge o problema do objeto da própria vontade ser ela mesma como livre, ou seja, surge aí dois movimentos da vontade: o primeiro é o do objeto da

própria vontade ser ela mesma; enquanto o outro é o da vontade querer a si mesma como livre. Para resolver esse dilema, Honneth encontra no adendo ao §7 a solução dada por Hegel, quando toma a amizade como um modelo de tal liberdade. Dessa forma, Honneth pode concluir que:

(...) limitar àquelas suas ‘carências, desejos e impulsos’ (...) cuja realização pode ser experienciada como expressão, como confirmação da própria liberdade; mas isso só é possível se o próprio objeto da carência ou da inclinação possuir a qualidade de ser livre, pois apenas um tal outro da ‘vontade’ pode, de fato, fazer a experiência da liberdade (HONNETH, 2007, p. 61).

Uma outra questão que Honneth (2007, p. 63) se debruça é sobre a “existência da vontade livre”, já que Hegel não propõe tratar a existência da vontade livre de um modo abstrato, mas concreto, ou seja, as condições sociais e institucionais necessárias para a existência dessa vontade. Honneth chega, desta maneira, à conclusão que a ordem social deve ser justa, permitindo a participação do sujeito individual nas relações comunicativas, que se tornam “a expressão da própria liberdade”. É a participação nessas relações justas que possibilita a realização da liberdade do sujeito. Por isso, Honneth considera que Hegel coloca essas relações comunicativas como um “bem básico” para a realização da liberdade de cada indivíduo.

Desenvolvendo mais a formulação de §29-30, onde Hegel chama de “direito” a “existência da vontade livre”, Honneth (2007, p. 64) encontra dois modos de compreender o direito: como “condição necessária” e “pretensão justificada”. Assim, o que se busca verdadeiramente é mostrar que a cada nível de liberdade há um direito específico, ainda que não seja juridicamente falando, mas, ao menos, relações comunicativas, isto é, condições sociais e institucionais que possibilitem a liberdade. O direito compreendido desta forma se afasta cada vez mais daquele conceito de direito como uma regulação da vida comum no Estado. Por isso que Honneth diz: “Hegel compreendeu sob o mesmo conceito todos aqueles pressupostos sociais que se mostraram necessários para a realização da ‘vontade livre’ de cada sujeito individual” (HONNETH, 2007, p. 64).

Emana desta compreensão do direito a pergunta sobre quais são esses pressupostos sociais ou condições que são necessários para a realização da liberdade? já ficou claro que essas condições não significam instituições juridicamente impostas ao indivíduo, como foi o caso das relações comunicativas visto anteriormente. Por isso, mais do que compreender essas condições como uma filosofia do direito no sentido usual, deve-se tê-las como condições éticas para a autorrealização.

Um problema que surge desta proposta interpretativa do conceito de direito é que os direitos universais vigentes não cabem aos indivíduos, mas somente àquelas formas de existências sociais que se deixam mostrar como bens sociais básicos.

Procurando resolver essa questão, Honneth (2007, p. 66) mostra que os portadores de “direitos” são primeiramente esferas e práticas sociais, por possuírem pretensões justificadas de buscar direitos para a sociedade como um todo; e que os destinatários de tais “direitos” são todos os membros daquelas sociedades que são identificadas de acordo com o “princípio normativo da autodeterminação individual”. Assim, em primeiro lugar os direitos são das “organizações” sociais, não é o indivíduo que tem pretensões universais de reconhecimento, mas práticas e esferas sociais consolidadas pela comunidade, por isso também a importância do costume consolidado como esse direito não normativo. Por fim, tais organizações, detentoras desse direito, se tornam “dispensadoras” de direitos para os seus indivíduos.

A partir desse pensamento Honneth apresenta um dos seus objetivos, ao comentar a obra *Filosofia do direito* de Hegel, que é mostrar a sua teoria sobre a ‘Reconstrução Normativa’⁷²:

Nesse sentido, a *Filosofia do direito* de Hegel representa uma teoria normativa de justiça social que precisa ser fundamentada na forma de uma reconstrução das condições necessárias de autonomia individual, cujas esferas sociais uma sociedade moderna tem que abranger ou dispor para com isso garantir a todos os seus membros a chance de realização de sua autodeterminação. Também não é muito difícil redescobrir nesse intento programático aquela segunda intenção que Hegel resgatou de sua jovem fase de Jena, incluindo-a na forma madura de sua filosofia prática: (...) o propósito central de sua filosofia do direito implica desenvolver princípios universais de justiça na forma de uma justificação daquelas condições sociais sob as quais “os sujeitos podem ver reciprocamente na liberdade do outro um pressuposto de sua auto-realização individual” (HONNETH, 2007, p. 67).

Essa “reconstrução normativa” se torna, na verdade, a argumentação racional para a legitimidade ou fundamentação das pretensões de existência das esferas sociais. Dessa forma, qualquer sociedade para ser um local de realização da autodeterminação de seus membros deve possuir esferas próprias de realização da liberdade individual. Além disso, a reconstrução também é a justificação da segunda fundamentação do direito racional que é compreender que a própria autorrealização pressupõe a liberdade do outro.

⁷² De acordo com Rúrion Melo a teoria da reconstrução normativa surgiu no pensamento de Honneth como uma resposta às críticas de Fraser, principalmente no que se refere a uma concepção de justiça fundada na autorrealização individual dos sujeitos. Fraser acusa Honneth de abandonar uma justiça fundada sobre a redistribuição, principalmente no tocante a desigualdade econômica, para fundamentá-la no reconhecimento (cf. MELO, R. 2014), abandonando, dessa forma, toda a tradição da teoria crítica.

Honneth deixa a análise da introdução do livro de Hegel para focar na relação entre o título e suas partes, ou melhor, ele começa a procurar a fundamentação do propósito da obra, visto que a formulação programática parecia que ocultava o verdadeiro objetivo de Hegel, mas, na verdade, essa mesma formulação sugere “a expectativa fundamental de que a implementação seguinte da teoria deveria residir essencialmente na reconstrução gradual das condições comunicativas de auto-realização” (HONNETH, 2007, p. 68). Portanto, a abordagem seguinte visa “mostrar” as esferas necessárias de autorrealização como direito, ou seja, instituições que garantam a autonomia do indivíduo.

Essa autorrealização individual é aquilo que dá sentido à teoria da justiça hegeliana, que tem dois grandes objetivos: a reconstrução das esferas de ação intersubjetivas - que são imprescindíveis para a realização da “vontade livre” - e a atribuição àquelas concepções de liberdade, seu lugar legítimo na ordem social. Essa bipartição dos objetivos é fruto da diferença entre condições incompletas e completas da realização da vontade livre. Tal abordagem de Hegel leva Honneth a afirmar que “na reconstrução de uma tal liberdade prática outros conceitos incompletos de liberdade forma um pressuposto necessário” (HONNETH, 2007, p. 69). Assim, ainda que a efetivação da liberdade só aconteça na eticidade, é necessário níveis de liberdade⁷³, ou um caminho para a liberdade.

Dessa forma, a tripartição da *Filosofia do direito* começa a ganhar sentido, já que cada parte corresponde a um nível de realização da vontade livre: *direito abstrato* - a liberdade na forma de direitos subjetivos; *moralidade* - a liberdade como capacidade de autodeterminação moral, e a *eticidade* - a liberdade como autodeterminação livre. Honneth (2007, p. 70) acrescenta ainda três formas de esclarecer a tripartição: em primeiro lugar, os três modelos da vontade livre resultam em modelos abertos e possíveis de liberdade no mundo moderno; depois, os três modelos de liberdade contêm comportamentos e práticas sociais, além de “aspectos essenciais e imprescindíveis” do que deve ser pensado; por fim, que esses modelos de liberdade não são simplesmente ideias abstratas, mas já influenciam o processo social no mundo moderno.

Essa tripartição também, evidentemente, gera um sentido sistemático no texto, porque primeiro trabalha os dois modelos incompletos de liberdade na sociedade, mostrando o seu lugar mais apropriado na sociedade, os limites desses modelos e as possíveis consequências em absolutizá-los, mas sem deixar de apontá-los como necessários nas relações institucionais da

⁷³ Um grande problema com essas liberdades incompletas é quando elas são absolutizadas, seja quando se referem à pretensão do direito, seja quando buscam a autonomia moral. Tais absolutizações levam a “rejeições patológicas na própria realidade social que são um indicador preciso e ‘empírico’ de que os limites do âmbito de validade legítimo foram transgredidos” (HONNETH, 2007, p. 73).

liberdade comunicativa; para depois trabalhar as condições necessárias e suficientes de autorrealização individual e as relações intersubjetivas de liberdades comunicativas - eticidade. Assim, Honneth pode afirmar: “Nesse sentido, ambas as partes, que antecedem o núcleo da *Filosofia do direito*, elucidam a pretensão de existência das duas determinações da liberdade individual, as quais exerceram sucessivamente (...) considerável influência sobre a autocompreensão prática da sociedade (...)” (Honneth, 2007, p. 71).

Honneth concebe também a dificuldade que Hegel teve para mostrar o significado do lugar adequado para os dois modelos incompletos de liberdade, isto é, qual seria esse direito oportuno das orientações relacionadas a essas concepções de liberdade em relação às liberdades intersubjetivas. No primeiro modelo, ele apontou o direito abstrato como lugar social da liberdade como direitos subjetivos, enquanto o segundo esclarece a moralidade como o lugar da liberdade no sentido de autodeterminação moral. Portanto, pode-se compreender os conceitos limitados de liberdade como ideias influentes e necessárias das relações institucionais da liberdade comunicativa.

Segundo Honneth, essa necessidade das liberdades das relações institucionais é uma das ideias com que Hegel se depara mais difícil de provar. Começa a prova por uma via negativa de argumentação, ou seja, “a demonstração dos danos sociais a que levaria o emprego totalizante de cada um deles (...) ocorrem rejeições patológicas na própria realidade social que são um indicador preciso e ‘empírico’ de que os limites do âmbito de validade legítimo foram transgredidos” (Honneth, 2007, p. 73). É importante ressaltar que essa caracterização de patologia é oriunda do próprio vocabulário usado por Hegel, de acordo com Honneth: “os conceitos com os quais ele procura caracterizar tais patologias sociais são expressões do diagnóstico da época, tais como ‘solidão’ (§ 136), ‘vacuidade’ (§ 141) ou ‘abatimento’ (§ 149), que podem ser colocadas conjuntamente sob o denominador comum de um ‘sofrimento de indeterminação’” (Honneth, 2007, p. 74).

Assim, podemos dizer que a realidade social não é indiferente as determinações sobre o homem, ou seja, ela é estabelecida sobre fundamentos racionais⁷⁴ de tal forma que a violação de um desses fundamentos leva à rejeição na vida social.

⁷⁴ A racionalidade foi algo sempre muito trabalhado na teoria crítica, como por exemplo a racionalidade estratégica de Adorno e a racionalidade comunicativa de Habermas. Alguns pensadores dessa teoria chegaram a defender que o processo de esclarecimento racional leva a um processo de autodestruição da razão, ou seja, a emancipação da sociedade, na verdade, é a própria destruição da razão. No entanto, Honneth aponta para um caminho diferente, pois ao relacionar uma teoria da racionalidade à noção de reconhecimento, ele mostra que bloqueios ao desenvolvimento da razão correspondem aos bloqueios sociais à autorrealização (cf. BRESSIANI, N., 2013)

2.3. PATOLOGIAS DA LIBERDADE INDIVIDUAL E ETICIDADE COMO TERAPIA

Antes de seguir mostrando a relação entre teoria da justiça e o diagnóstico da época, realizado por Honneth, é importante lembrarmos que Honneth concebe a teoria da justiça hegeliana como as condições de realização da autonomia individual; no entanto, como a liberdade individual é compreendida como o “ser consigo-mesmo-no-outro”, então a justiça pode ser medida pelo nível de garantia que todos os membros da sociedade possuem para desenvolver as suas experiências comunicativas. Desse modo, Honneth pode chegar à conclusão sobre o princípio da justiça na *Filosofia do direito*: “reside na soma de todas as condições necessárias de auto-realização individual; e o ponto crucial consiste para ele em que (...) a justificação da existência do Estado como órgão representativo de todos os cidadãos reside na tarefa de garantir a preservação das diferentes esferas comunicativas (...)” (HONNETH, 2007, p. 79).

A essência do Estado, portanto, está no fato de ele ser um órgão representativo das demandas de todos os cidadãos, ou seja, nasce da liberdade dos indivíduos para garantir a realização plena da liberdade; isso significa que não é o Estado que concede a liberdade aos seus cidadãos, mas, ao contrário, são os cidadãos livres que organizam o Estado; por isso que a justificação no Estado não é conceder a liberdade aos seus cidadãos, mas garantir a preservação das diferentes esferas de comunicação para que haja o pleno desenvolvimento da liberdade de cada um.

Seguindo o pensamento de Honneth, iremos desenvolver a nossa reflexão em duas partes: a primeira vai tratar do sofrimento de indeterminação: patologias⁷⁵ da liberdade individual (a concepção de justiça no direito abstrato e na moralidade), a segunda a “libertação” do sofrimento: o significado terapêutico de “eticidade”.

Parece bastante claro que tomar um dos modelos de liberdade, seja jurídica ou moral, com a pretensão de totalidade é uma tendência social da época hegeliana, que Honneth explora profundamente e mostra também que é uma constante atual. Além de apontar para os efeitos negativos que as limitações da liberdade causadas pela sua autonomização provocam. No entanto, ainda “não é claro saber em que deve consistir a cada vez o lugar legítimo da liberdade jurídica e da liberdade moral” (HONNETH, 2007, p. 82).

⁷⁵ O tema da patologia social na Teoria Crítica assume uma relevância tão grande que o próprio Honneth diz que este tema une as diferentes vozes da Teoria Crítica no decorrer do tempo (HONNETH, 2009, p. vii). No entanto, este tema só faz parte principal da sua obra a partir de 2002 com a publicação de *Pathologien des Sozialen. Die Aufgabe der Sozialphilosophie* (Cf. DERANTY, 2009, p. 319).

A partir dessa constatação, Honneth traça um caminho, em Hegel, para encontrar a necessidade que as liberdades jurídica e moral assumem, tomando em consideração as condições comunicativas de liberdade diante do conceito de eticidade. Isto significa que uma interpretação que considere somente uma tensão entre os dois modelos de liberdade não pode ser levada em conta no pensamento honnethiano, já que a sua interpretação visa sublinhar mais a superação das respectivas “unilateralidades” das liberdades através do modelo comunicativo de liberdade. É evidente que isso pode trazer em si a perda da tensão que marca todo o pensamento de Hegel, mas, ao mesmo tempo, leva o leitor à concepção de superação, de “evolução”, que também é uma característica hegeliana.

Ao tentar compreender esse caminho traçado por Hegel é importante partirmos do final da seção passada, quando falamos da relação da realidade social com a racionalidade, que é fundamento da estrutura prática, ou seja, violar a racionalidade implica uma violência na realidade social. Assim podemos falar que autocompreensões equivocadas levam a sérias consequências práticas universais. A partir disso Honneth nos oferece a tese que irá defender nesta parte da sua obra:

Hegel nos esclarece acerca do valor posicional exato que as liberdades moral ou juridicamente determinadas devem possuir em uma concepção abrangente de justiça moderna juntamente com um diagnóstico do efeito negativo que cada autonomização deve produzir sobre nosso mundo da vida social; para essa síntese ousada e muito particular da teoria da justiça e do diagnóstico de época é bastante útil seu conceito de ‘espírito objetivo (...)’ (HONNETH, 2007, p. 84).

A utilidade do conceito de “espírito objetivo” não está obviamente por sua característica metafísica, mas em virtude de possuir em si um fundamento racional, isto é, Honneth descobre que é necessário manter o conceito de “espírito objetivo” do pensamento hegeliano, porque traz em si fundamentos racionais para a realidade social, não podendo ser violados sem consequências para a autocompreensão.

Retornando à tese a ser defendida por Honneth, vimos até aqui que a sua reconstrução do direito abstrato e da moralidade não visou somente mostrar os aspectos positivos nos dois modelos da liberdade, mas também apontou os limites necessários sem os quais a liberdade se torna uma patologia. O papel que essas liberdades assumem para a autorrealização é insubstituível, como ficou demonstrado na seção anterior, bem como os limites necessários a elas são suficientes para que os indivíduos cheguem à autorrealização isenta de qualquer coerção.

Mas, para Honneth (2007, p. 85), não basta simplesmente fazer essa reconstrução, já que o objetivo de Hegel é esclarecer o valor que os direitos subjetivos e a autonomia moral possuem para se alcançar a realização da liberdade individual. A fim de resolver essa questão, Honneth observa que no decorrer da argumentação hegeliana, junto às concepções de liberdades aparecem modelos de ação⁷⁶, individualizados por um “aumento em complexidade teórica e adequação social”. Essa relação se dá por dois motivos principais: o primeiro surge a partir do conceito de “eticidade”, que é qualificado como “soma das esferas comunicativas que são caracterizadas por meio de formas específicas da ação intersubjetiva” (HONNETH, 2007, p. 85); o segundo é uma “tentativa de um projeto de uma certa ontologia social” (HONNETH, 2007, p. 86), já que dessa forma Hegel pode realizar a descrição da complexidade das realidades sociais, utilizando-se de um aumento gradual da conceituação dos modelos de liberdade e de ação.

Retornando à reconstrução de Honneth (2007, p. 87), ele observa que “o núcleo normativo do direito natural e do direito racional modernos” é reconstruído e apresentado por Hegel na primeira e segunda seção, propriedade e contrato respectivamente, do *Direito abstrato*, ou seja, dos §§41 a 81, com o objetivo de mostrar qual a sua colaboração para a realização da liberdade individual. Refletindo sobre o §45 - a possibilidade às coisas desejadas é o primeiro requisito para que o sujeito possa ver a sua liberdade da vontade em uma realidade exterior -, Honneth afirma que essa pretensão deve ser concedida pelos indivíduos uns aos outros universalmente. Por conseguinte, os contratos se tornam também elemento central do direito formal, já que possibilitam aos sujeitos, a partir de uma concordância mútua, o escambo de coisas e serviços em interesse próprio.

Essas reflexões levam Honneth (2007, p. 87) a duas conclusões: em primeiro lugar, “Hegel não deixa dúvidas de que o direito formal já é uma instituição intersubjetiva, mas na qual os sujeitos encontram-se incluídos apenas com um mínimo de sua personalidade”. Assim o que se deixa evidenciar com isso é que no direito privado está expresso somente o lado negativo da liberdade individual, já que os sujeitos agora possuem uma multiplicidade de possíveis ações sem a necessidade de vincular o direito com alguma ação em particular. A segunda conclusão é que “o direito abstrato da liberdade individual certamente está muito

⁷⁶ É importante salientar que um dos problemas encontrados na teoria crítica é a ausência/abandono de uma teoria da ação para explicar o funcionamento da sociedade - déficit sociológico. Habermas (1999) lança, para solucionar este problema, a teoria da ação instrumental e da ação comunicativa, criando, por sua vez, um problema social dualista e um déficit normativo que Honneth espera solucionar a partir de uma teoria da ação fundamentada em Hegel (cf. BRESSIANI, N. 2013).

alguém do necessário para garantir a interação estratégica entre pessoas independentes (...). De fato, a liberdade da outra pessoa se torna simplesmente meio para que o sujeito consiga obter seus próprios objetivos, ou seja, o sujeito deseja, na verdade, manter o maior número de possibilidades para a sua ação.

A partir dessas conclusões, Honneth está pronto para nos lançar as duas perguntas que formam o objetivo da sua reflexão neste capítulo: “em que deve consistir o valor ético no direito abstrato para a meta da auto-realização individual? E como podem ser qualificados os efeitos patológicos que devem surgir quando o sujeito concebe sua própria liberdade apenas em relação ao princípio dos direitos subjetivos?” (HONNETH, 2007, p. 88). Parece ser frustrante a constatação à qual Honneth chega, principalmente em relação à primeira pergunta: os textos com os quais Hegel propõe fundamentar o valor da liberdade do direito abstrato não são satisfatórios, seja na primeira parte da sua obra seja na segunda.

Diante desse aparente impasse, Honneth propõe começar a responder a segunda questão, a fim de que essa solução possa nos levar à resposta da primeira. A sua análise parte do adendo ao §37 quando Hegel caracteriza a absolutização da liberdade como uma teimosia - uma intransigência, quase dogmática, de seus direitos subjetivos -, diferente daquele que sabe “manter a medida exata na aplicação de seus direitos”. Dessa forma, Honneth vê que Hegel, ao iniciar sua caracterização patológica na fixação jurídica, também mostra que “aquele que articula todas as suas carências e intenções nas categorias do direito formal tornar-se-ia incapaz de participar na vida social e por isso sofreria de ‘indeterminação’” (HONNETH, 2007, p. 89).

A partir dessa solução, podemos retornar a primeira questão e perceber que o valor ético no direito abstrato relacionado à autorrealização individual está direcionado à tomada de consciência da conexão entre direitos subjetivos e as oportunidades individuais (indeterminação e abertura). Assim, Honneth pode concluir que: “o valor do direito formal para Hegel (...) reside na idéia simples segundo a qual a pessoa é portadora de direitos; pois com isso é dada a chance aos indivíduos de, no interior da esfera ética, manterem aberta uma possibilidade de se retirarem de toda a eticidade” (2007, p. 90).

Dessa análise se pode chegar a duas conclusões sobre o direito abstrato em um projeto de teoria da justiça: a primeira em relação à sua função, pois deve manter dentro da eticidade a consciência de individualização; a segunda se refere aos limites, mostrando que as relações sociais são “reconstruídas em categorias de pretensões jurídicas”.

Agora vamos investigar a análise que Honneth (2007, p. 91) realizou no capítulo sobre a moralidade na *Filosofia do direito*. Para Honneth, Hegel tenta, além de estabelecer o valor ético

e os limites da autonomia moral, esboçar a tese do diagnóstico de época e fundamentar que nas esferas comunicativas da eticidade se encontram as condições da realização da vontade livre. Para alcançar esses objetivos, Honneth propõe entrar no “ponto de vista moral” hegeliano a partir da comparação com a liberdade constituída juridicamente, vista anteriormente, pois a partir de sua crítica, Hegel se dirige ao “ponto de vista moral”.

Honneth, servindo-se do adendo ao §106, mostra que Hegel crê que a relação do sujeito consigo mesmo é a única que pode ser compreendida como a ideia da autonomia moral, ou seja, isso significa que a liberdade deve ser vista sempre como uma “auto-relação: apenas quando um sujeito de fato avalia reflexivamente como deve agir, podemos então falar propriamente de liberdade individual” (HONNETH, 2007, p. 92). Assim, o valor da autonomia moral está na capacidade que o sujeito possui de fazer uma reflexão sobre si mesmo, seus atos e suas condutas, expressando toda a sua liberdade.

Investigando mais essa liberdade individual, principalmente na contraposição que Hegel faz a Kant, Honneth procura limitar a sua análise somente a “cegueira em face do contexto, que certamente implica uma transição específica para que o significado transitório do argumento possa ser corretamente compreendido” (HONNETH, 2007, p. 94). A partir daí, Honneth percebe que a crítica de Hegel está no fato de não se poder chegar a uma ação racional somente com a ideia de autonomia moral, já que a aplicação do imperativo categórico, sem um contexto social, leva a uma ação desorientada. No entanto, o próprio Honneth nos chama a atenção de que Hegel esquece que o princípio moral kantiano deveria ser aplicado somente onde já há conflitos morais. A fim de solucionar esse problema, Honneth passa a investigar o significado dos conflitos morais, chegando à conclusão que

(...) remete indiretamente ao ponto que Hegel provavelmente está visando com sua crítica: enquanto abstrairmos o fato de que sempre nos movemos em um ambiente social no qual aspectos e pontos de vista morais já se encontram institucionalizados, a aplicação do imperativo categórico permanecerá ineficaz e vazia; mas se ao contrário aceitarmos a circunstância de que o ambiente social já sempre nos apresenta traços de deliberação moral, então o imperativo categórico perde sua função de fundamentação. (HONNETH, 2007, p. 95)

Assim, o imperativo categórico ou conduz a uma ação desorientada e vazia, quando não se faz caso do contexto social, ou não possui nenhuma função, quando se leva em conta o contexto social. Por isso, é irrelevante o imperativo categórico para a autonomia moral. Mas tal fato não pode ser compreendido como um relativismo moral, já que Hegel, ao criticar o esquecimento do contexto social, pressupõe prerrogativas normativas institucionalizadas

razoáveis e racionais com o conceito de eticidade, que Honneth esclarece como: “a proposta de entender a realidade social como incorporação da razão apresenta no fundo um argumento epistemológico, ou melhor, ontológico-social” (2007, p. 95).

Depois de apontar a crítica de Hegel à autonomia moral, Honneth passa agora a examinar a relação feita por Hegel entre essa autonomia com o diagnóstico de uma patologia social. Para isso, partindo da nota ao §138, Honneth começa a mostrar que Hegel inicia admitindo que a racionalidade das prerrogativas normativas pode ser questionada pelo sujeito, levando-o a uma certa crise em que a única forma de realização da liberdade é se manter longe de todas as normas existentes.

No entanto, esse questionamento da racionalidade das normas poderia causar um certo desconforto para o leitor de Hegel, por isso, Honneth já firma que “(...) temos de partir aqui de uma racionalidade suficiente que já se manifestou em nossas mentalidades e tradições (...) para podermos aceitá-las como um contexto social cujas prerrogativas morais temos de pressupor geralmente como indubitáveis” (2007, p. 96). Portanto a racionalidade questionada ainda não é aquela institucionalizada, manifestada nos nossos contextos sociais.

Assim, Honneth pode afirmar que há uma patologia associada à autonomia moral, caracterizada quando se apela indiscriminadamente à própria consciência, perdendo-se nesse contínuo apelo, o que faz com que a reflexão moral siga vazia, sem sentido, já que “não pode perceber que a aplicabilidade do princípio de universalização se deve à confiança na validade racional de uma série de prerrogativas normativas” (HONNETH, 2007, p. 97). Assim, o sujeito, nesse eterno retorno à consciência - nessa autorreflexão infinita -, fica paralisado diante do que deve fazer, ou seja, perde totalmente a ação.

Finalizado esse possível diagnóstico de patologia da concepção de liberdade no direito abstrato e na moralidade, podemos nos perguntar se há alguma terapia, alguma forma de libertação dessas compreensões malfadadas de liberdade. A resposta de Honneth é positiva, e ele a encontra na terceira parte da *Filosofia do direito* no termo eticidade.

A sua investigação começa pelo §149, quando, pela primeira vez, Hegel usa a palavra libertação, principalmente com o sentido de superação do estado em que se encontra o sujeito depois da frustração causada pela autorreflexão moral, do vazio, fruto da autonomização do ponto de vista moral. No entanto, Honneth (2007, p. 99) percebe que o conceito de libertação não está vinculado somente a um aspecto negativo, ou seja, a uma superação de algo opressor, meramente subjetivo, mas também a um “aspecto positivo”, afirmativo, uma liberdade efetiva no dever.

Nesse duplo significado de libertação, Honneth encontra a função terapêutica apontada por Hegel através da doutrina da eticidade. Evidente que isso pode causar um espanto, já que quando se fala em terapia em uma determinada área, deve-se encontrar os males dessa área, ou seja, todas as palavras se referem a um grupo semântico determinado. Então como falar de terapia na filosofia? Para essa resposta, Honneth fundamenta, em Wittgenstein, o seu procedimento: “Hegel desenvolveu em referência à compreensão moderna da liberdade um procedimento com o qual desde Wittgenstein também na filosofia se empregou o conceito de ‘terapia’” (HONNETH, 2007, p. 100). Assim, Honneth é capaz de descrever o seu proceder da seguinte maneira:

partindo da verificação de um ‘sofrimento’ determinado no mundo da vida social, segue-se primeiramente que esse ‘sofrimento’ é o resultado de uma perspectiva equivocada derivada de uma confusão filosófica que visava apresentar então a proposta terapêutica de uma mudança de perspectiva que consistisse na recuperação de uma familiaridade com o conteúdo racional de nossa práxis da vida (2007, p. 100)

Pois bem, esse caminho revelado agora foi o que Honneth tentou realizar desde o início da sua atualização. Verificando o sofrimento no mundo da vida social, tanto na época de Hegel como na atualidade; constatou-se que esse mal tinha origem numa concepção equivocada da liberdade, tanto na esfera do direito abstrato como naquela da moralidade; por fim, apontou a terapia a partir de uma vida no dever.

Um problema que poderia surgir dessa confusão conceitual de liberdade que dá origem a alguns males é o fato de que uma simples confusão não é capaz de provocar uma patologia social, mas tal embaraço não pode ser compreendido somente como uma afirmação falsa, um erro cognitivo, deve ir além: “para poder causar as condições sociais do sofrimento, as concepções equivocadas têm que se instituir pelas nossas costas como base das atividades de nossa prática cotidiana” (HONNETH, 2007, p. 101). Assim, compreender o que é a liberdade não é simplesmente uma atividade cognitiva, mas se torna fundamento da vida prática, das atividades hodiernas.

Mas esse é o pensamento de Hegel quando introduz a concepção de *espírito objetivo*, e que Honneth mantém no desenvolvimento da sua atualização. Esse espírito objetivo significa que esse pensamento de liberdade não é algo simplesmente subjetivo, mas já é partilhado pelos atores sociais, já se transformou em algo intersubjetivo.

Portanto, tratar essas patologias que já se alastraram na sociedade, consumindo as relações intersubjetivas, não é simplesmente propor alternativas teóricas para o bem viver, mas

mostrar que o caminho da eticidade é um meio não só de superação dessas limitações mas também de “la conquista de la libertad afirmativa” (HEGEL, §149, adendo). Desta forma, seguindo Honneth (2007, p. 103), podemos ter duas conclusões: em primeiro lugar essa passagem para a eticidade deve possibilitar o acesso às condições comunicativas que proporcionam ao sujeito alcançar a realização de sua autonomia, e em segundo lugar, aqueles que conseguiram a emancipação são capazes de “reconhecer no seu próprio mundo da vida as formas de interação nas quais a participação constitui uma condição necessária de sua libertação individual”.

A partir dessas conclusões, torna-se evidente o passo que Honneth dá sobre a teoria da justiça, porque alicerçar uma teoria da justiça na chance que os sujeitos possuem de participar nas esferas de interação sem uma precedente emancipação é patológico, ou seja, os sujeitos jamais chegariam àquele conceito de justiça ligados somente a uma teoria da intersubjetividade.

2.4. AS CONDIÇÕES PARA A ETICIDADE

Iremos desenvolver o pensamento de Honneth sobre a eticidade hegeliana em dois pontos: em primeiro lugar analisaremos as condições para a eticidade que são três: a autorrealização, o reconhecimento e a formação; depois examinaremos essas condições nas três esferas da eticidade: família, sociedade civil e Estado.

Mas antes de entrarmos propriamente no pensamento de Honneth, é importante compreendermos a importância da doutrina da eticidade hegeliana que relaciona a teoria da justiça com uma análise da sociedade, ou seja, a teoria da justiça não assumiria mais uma postura de apontar as leis supostamente inscritas no coração do homem para que eles possam viver de acordo com tais leis, mas tomaria para si a vida da sociedade para que seus membros possam viver efetivamente a liberdade. Essa é a interpretação de Melo e Werle:

A doutrina da eticidade hegeliana permitira vincular a teoria da justiça com uma análise da sociedade. Não se trata mais de deduzir abstratamente princípios normativos de justiça que regulariam as relações sociais, mas sim lançar mão de uma ‘reconstrução normativa’ em que as práticas morais plenas de conteúdo compõem a estrutura efetiva de sociedades modernas (...) Essas esferas de ação - compostas da família, da sociedade civil e do Estado - possuem um padrão determinado de interação que deve poder garantir aos sujeitos aquilo que o direito abstrato e a moralidade não puderam satisfazer, a saber, a realização plena de sua liberdade individual (MELO, R.S.; WERLE, D.L. 2013, p. 322)

Para saber quais são as condições para a eticidade, Honneth parte daquilo que havia explorado tão bem anteriormente que era a conexão interna entre diagnóstico do sofrimento e

teoria da justiça, mostrando que a libertação do “sofrimento de indeterminação” na esfera ética deve satisfazer pelo menos a possibilidade de realização individual:

(...) resulta uma primeira condição mínima que a esfera ética tem de satisfazer: só pode se desvencilhar do “sofrimento de indeterminação”, de esgotamento, se puser à disposição em geral possibilidades acessíveis de realização individual, de auto-realização, cujo uso pode ser experienciado por cada sujeito individual como realização prática de sua liberdade; nesse caso, aquela esfera - e também o que ainda pode ser sua determinação - precisa ter à disposição um certo número de possibilidades vitais que podem ser concebidas de forma significativa como meta de auto-realização (HONNETH, 2007, p. 106).

A carência dessa autorrealização, como visto anteriormente, foi motivo das patologias da liberdade tanto na esfera do direito abstrato como na moralidade, portanto sua presença na esfera da eticidade deve se dar completamente, ou seja, nos diversos “estágios” da eticidade: família, sociedade civil e Estado. Também não podemos esquecer que a realização da liberdade individual implica uma interação com outros sujeitos livres; por conseguinte, essas interações devem acontecer também em toda a esfera da eticidade, tornando-se formas de comunicação de reconhecimento recíproco da própria liberdade.

A segunda condição, de acordo com Honneth (2007, p. 107), pode ser derivada da primeira: “parece então partir evidentemente de que tais formas de intersubjetividade deixam-se caracterizar-se adequadamente apenas com o conceito de ‘reconhecimento’”. Esta afirmação leva Honneth a unir o pensamento de Hegel da *Filosofia do direito* com aquele de Jena, já que Hegel havia “usado o conceito utilizado por Fichte para constituir segundo o padrão social de uma afirmação recíproca os pressupostos necessários da consciência humana da liberdade” (HONNETH, 2007, p. 108). Assim, os mesmos pressupostos de interação e reciprocidade social para garantir a liberdade utilizados pelo jovem Hegel retornam agora em sua *Filosofia do direito*. Dessa forma, Honneth mostra que o reconhecimento é um termo que perpassa o pensamento social de Hegel.

Retornando à análise de Honneth sobre o reconhecimento, é importante para ele conceituar o reconhecimento para diferenciá-lo de outras concepções: “‘reconhecimento’ significa primeiramente a afirmação recíproca isenta de coerção de determinados aspectos da personalidade que se relacionam com cada um dos modos de interação social” (HONNETH, 2007, p. 108). Assim, o reconhecimento leva em consideração a reciprocidade nas interações sociais, mas que tipo de reciprocidade? Honneth esclarece esse termo recorrendo a *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* de Hegel na qual encontra a palavra *comportamento* relacionada ao reconhecimento, mostrando, assim, que reciprocidade não significa somente um

relacionar-se apenas como aceitação, mas também quer indicar uma atitude determinada de “comportar-se diante do outro de um modo que se exija moralmente a forma correspondente de reconhecimento” (HONNETH, 2007, p. 108).

O fato desse reconhecimento está relacionado a um determinado comportamento - um tratamento intersubjetivo - não nos pode levar a pensar que tal reconhecimento seja uma ação autônoma do sujeito; com isso Honneth (2007, p. 109) pode afirmar:

(...) Hegel parece partir da idéia de que algumas ações possuem um caráter de reconhecimento quando os sujeitos se relacionam mutuamente a ponto de expressar uma forma específica de reconhecimento. Essa capacidade presente em alguns tipos de ações sociais de poder expressa atitudes intersubjetivas de reconhecimento é o que permite a Hegel falar de uma esfera da eticidade em seu todo como uma ordenação gradual de diferentes formas de reconhecimento recíproco (...).

Dessa forma, Honneth acredita que Hegel deduz a esfera ética dessa capacidade que algumas ações sociais possuem de conseguir expressar o reconhecimento recíproco, com isso também se pode falar de uma graduação dessas formas de reconhecimento, chegando à concepção dos “estágios” ou esferas da eticidade: família, sociedade civil e Estado.

Tendo esses dois critérios diante de si - autorrealização e reconhecimento -, Honneth começa a indagar o que os une. É fácil perceber que as formas de interação social que levam um sujeito a alcançar a autorrealização, de um certo modo, em face de um outro devem representar essa conexão entre reconhecimento e autorrealização. Partindo do §148 da *Filosofia do direito*, em que Hegel desenvolve a própria doutrina do dever e, ao mesmo tempo, se afasta daquela de Kant, Honneth mostra “as características que uma ação intersubjetiva tem que possuir para estar em condições de dar uma demonstração mútua de reconhecimento” (HONNETH, 2007, p. 110).

Dessa forma, por um lado, Honneth afirma que essa ação intersubjetiva é um dever - uma relação necessária -, não à maneira de Kant, mas como uma norma considerada reciprocamente pelos sujeitos; dessa maneira a execução de “determinados mandamentos morais torna-se evidente” (HONNETH, 2007, p. 111). Por outro lado, Honneth nos faz perceber que essa doutrina do dever de Hegel, na verdade, é um “panorama sistemático sobre as formas de ação intersubjetiva que podem expressar reconhecimento graças à sua qualidade moral” (HONNETH, 2007, p. 112).

Após evidenciar esses dois critérios, Honneth levanta um outro problema importante ao desenvolvimento do sistema de eticidade que se refere à limitação das próprias inclinações e carências. A resposta que era dada antes de Hegel se baseava nas considerações simplesmente

racionais. A solução encontrada por Hegel vai de encontro com essa ao afirmar que a limitação das inclinações já se encontra na socialização humana, na relação com o outro, possibilitando a sua própria liberdade individual:

Ao contrário, em Hegel tem de se tratar de uma forma de “limitação” na qual o potencial natural das próprias inclinações humanas é projetado em um processo de configuração, de socialização, de modo que perde o caráter de mero dado; o potencial de carência, incluindo a natureza no homem, não pode ser pensado como algo fixo de uma vez por todas, mas pode se apresentar como algo plástico que contém espaço para mudanças ajustadas. (HONNETH, 2007, p. 113)

Portanto, não basta uma decisão racional para limitar as inclinações e as carências, é necessário encontrar uma motivação dentro do processo de socialização para que haja uma limitação dessas carências para a liberdade, caso contrário a força psíquica utilizada nessa decisão racional terminará por destruir o próprio sujeito.

A partir do que foi dito, é fácil perceber como esse processo de limitação está direcionado às carências intersubjetivas, ou seja, “supra-individual que a sociedade moderna é capaz de reproduzir regularmente em si mesma como ‘formação’” (HONNETH, 2007, p. 113). Dessa forma, esse processo de formação⁷⁷ se torna a terceira condição para a esfera ética ser possível, possibilitando um maior entrelaçamento entre a autorrealização e o reconhecimento em todas as gerações.

Depois de apontar para essas três condições, Honneth parte para descobrir se a divisão da esfera da eticidade em família, sociedade civil e Estado é oriunda da sua “Lógica” ou é independente a essa, evidente que aliada a essa dúvida surge uma outra que é se essa é a única divisão possível. À essa segunda pergunta, Honneth não oferece uma resposta, no entanto, qual seria o papel da religião, da escola, das associações civis etc nesta busca por autorrealização?

A fim de resolver essas questões, Honneth afirma que Hegel lança a tese de que “as três instituições centrais da sociedade moderna apresentam simultaneamente os únicos âmbitos de ação nos quais, em sua época, auto-realização, reconhecimento e formação combinam-se da maneira exigida” (HONNETH, 2007, p. 117). Além do mais, essa divisão não obedece a um nivelamento normativo, mas a uma hierarquia; partindo da família, passando pela sociedade civil até chegar ao Estado.

⁷⁷ Embora Honneth não expresse positivamente a formação como uma condição, durante o desenvolvimento do seu texto, notamos claramente que a formação é imprescindível para determinar a eticidade.

Essa hierarquização se dá principalmente pelo nível de individualização do sujeito, enquanto na família, ele é totalmente dependente de uma comunidade que não escolheu, na sociedade civil, ele já se apresenta como uma pessoa de direito individualizada, ou seja, um nível a mais no seu processo de individualização. Por fim, no Estado a diferenciação com a sociedade civil se dá também no nível de individualização, possibilitando ali agora o exercício de uma “atividade universal” (HEGEL, §255, adendo).

Podemos concluir que “Hegel parece supor uma seqüência de carências, interesse e honra quando pensa subdividir a esfera total da eticidade nos três níveis sucessivos da ‘família, da ‘sociedade civil’ e do ‘Estado’” (HONNETH, 2007, p. 122). Dessa forma, o sujeito ‘passa’ por esses três níveis aumentando cada vez mais a própria personalidade, através de uma processo de formação que avança pelo reconhecimento até a autorrealização.

Retornando à questão que havíamos feito sobre o porquê da divisão da esfera da eticidade em três. Honneth (2007, p. 124) começa por relacionar níveis de cognição a formas de subjetividade, ou seja, padrões de ação que possam caracterizar esses diversos níveis.

O primeiro nível é o da pequena família burguesa, que se distingue possuindo um espaço fechado em si, livre de coerções externas, “com a finalidade de chegar primeiramente às determinações já bem conhecidas por nós: a comunicação entre os membros da família (...) serve para a satisfação de carências que são típicas para os homens considerados seres naturais” (HONNETH, 2007, p. 124). Assim, a família se torna uma comunidade de cuidado e proteção de seus membros, a fim de que todos possam chegar às suas determinações. No entanto, essa caracterização ainda não esclarece totalmente por que a família deve pertencer a esfera ética. A partir dessa observação, Honneth procura encontrar em Hegel aquilo que faz com que a família seja participante da eticidade, chegando a determinar: o amor e a cumplicidade⁷⁸.

A primeira característica encontrada por Honneth no escrito de Hegel é descrita por ele da seguinte forma:

Ele parte de uma determinação que tornou clara a conexão interna entre agir e conhecer: o principal na família, aquilo que a faz um “momento” da eticidade, incide na circunstância de que a satisfação da carência “natural” realiza-se aqui na forma do amor recíproco, a saber, numa interação que ocorre na “sensação” “da minha unidade com o outro e do outro comigo” (HEGEL, §158, adendo) (HONNETH, 2007, p. 125).

⁷⁸ Manterei a palavra *cumplicidade* como no texto de Honneth, porém a tradução brasileira coloca a palavra *reciprocidade*, enquanto a espanhola *asistencia recíprocos*. No decorrer do seu texto, ele vai mostrar que Hegel vê essa palavra como um reconhecimento singular, uma assistência e um auxílio na família.

O amor não significa simplesmente um sentimento, mas uma ação dirigida a um outro de tal forma que não é fácil distinguir a separação entre o conhecimento e a ação, pois um só se deixa compreender em vista do outro, já que amar significa comportar-se diante da outra pessoa tendo consciência de que sem ela tudo é insuficiente.

Mas não basta falarmos do amor como característica da família, ainda é necessário mostrar que ele preenche todos os três requisitos para que a família pertença à esfera ética. Usando o estudo de Paul Redding, Honneth (2007, p. 126) mostra que a família representa “‘um contexto cognitivo’ no qual os participantes aprendem o que significa ver o outro como um indivíduo insubstituível”. Dessa forma, na família é encontrado um ambiente de formação para o conhecimento do outro de tal forma que possa perceber não só a importância do outro mas também a sua imprescindibilidade.

Depois de mostrar que o critério da formação está presente na família, Honneth começa a investigar o reconhecimento. Para isso, ele parte desse caráter de insubstituibilidade no amor, pois só assim os membros da família devem se comportar uns com os outros como uma forma especial de consideração, promovendo a singularidade de cada um, ou seja, como “cumplicidade” (HEGEL, §164, adendo). Assim, Honneth pode concluir que: “Hegel vê claramente cunhadas internamente por direitos e deveres nos quais se expressa uma forma de reconhecimento recíproco (...)” (HONNETH, 2007, p. 127). Uma outra conclusão óbvia é o fato das relações intrafamiliares serem um espaço social de autorrealização individual, já que a interação com o outro é uma forma de autorrealização, por ser um modo de completude.

A próxima parada de Honneth é investigar como se dão os três critérios para a caracterização da sociedade civil na esfera ética. Ele parte de uma crítica ao termo “sistema de carências” de Hegel, pois no lugar de carências deveria ser “interesses”, “pois trata-se aqui exatamente da satisfação daqueles desejos, intenções e cobiças que, por um lado, formaram-se sem consideração à carência de outro parceiro de interação e, por outro, devem ser orientados principalmente para os bens adquiridos economicamente” (HONNETH, 2007, p. 136). Aqui Honneth quer mostrar a limitação da compreensão de carências, que parece trazer em si algo mais natural, mas, com o desenvolvimento do mercado capitalista, observou-se que os interesses abrangiam mais esse sistema, pois esses desejos, intenções e cobiças são formados para aquisição e acúmulo de bens. Assim, é necessário uma formação dos desejos, transformando-os em uma linguagem com o intuito de alcançar as próprias necessidades.

A autorrealização na sociedade civil surge não pelo fato de que o sujeito deve se limitar em algum aspecto da sua autonomia, mas porque na sociedade civil “cada indivíduo se fixa em

sua particularidade a fim de poder satisfazê-la mediante os parceiros de troca que se alternam constantemente” (HONNETH, 2007, p. 137). Assim, a própria noção de sociedade civil traz em si uma “universalidade apenas indireta” que vê o sujeito de qualquer forma já particularizado, auto-limitado com a finalidade de alcançar os seus próprios objetivos.

O terceiro critério - o reconhecimento - vem do caráter de obrigatoriedade de reconhecer o outro por fins contratuais, a fim de atingirem seus próprios interesses particulares: “é a capacidade de serem conscientes do caráter obrigatório dos contratos e de seguirem as ações que daí resultam (...)” (HONNETH, 2007, p. 137). Assim, esse reconhecimento já é um pré-requisito no processo de trocas de mercadoria, no capitalismo. Isto significa também que, ao reconhecer o outro como parceiro de contrato, com condições de cumprir todas as suas obrigações internas, estou alcançando nessa esfera minha autorrealização.

A análise dos critérios para que o Estado participe da esfera ética é o último momento da atualização de Honneth. O primeiro fato trazido por Honneth é que Hegel “não tem nenhuma clareza sobre a necessidade de saber em que medida ele de fato teria que apresentar a sua terceira esfera da ‘eticidade’ - o Estado - como uma relação da liberdade pública” (HONNETH, 2007, p. 142). Isso, a princípio, deve nos causar perplexidade, já que esperaríamos que a ideia da liberdade de Hegel desaguasse tranquilamente em seu pensamento de Estado. No entanto, os motivos que levaram Honneth a essa conclusão deixaremos para o próximo capítulo.

Nós nos limitaremos a encontrar os motivos que conduziram Hegel a dizer que o Estado seria o ponto máximo para a autorrealização do sujeito na visão de Honneth. De acordo com o nosso autor contemporâneo, “os membros de uma sociedade no ‘Estado’ uma esfera na qual alcançam a auto-realização por meio das atividades comuns e ‘universais’” (HONNETH, 2007, p. 142). Assim, Honneth encontra quase uma contraposição com os motivos encontrados por Hegel para classificar a família e a sociedade civil como esferas éticas, porque se na família o importante é a retribuição do amor entre os membros e na sociedade civil são os interesses egocêntricos - particulares - privilegiados, no Estado é uma ação universal, desprendida, sem interesse particular, mas são com fins comuns para todos os membros da sociedade.

Portanto, o reconhecimento dos membros está vinculado às suas ações serem universais, ou seja, para o bem de toda a comunidade. Dessa forma, a capacidade e a disponibilidade no desenvolvimento das ações universais é o que vai contar no processo de reconhecimento. Mas é importante ressaltar que refletindo sobre (HEGEL, §260), Honneth chega à conclusão que “os sujeitos não se relacionam reconhecendo-se reciprocamente com a finalidade de realizar o universal por meio das atividades comuns, mas este universal aparece como algo substancial”

(HONNETH, 2007, p. 143). Assim, esse reconhecimento é simplesmente uma confirmação que o sujeito deve produzir frente ao universal, ou seja, algo de baixo para cima.

A partir dessas conclusões, Honneth pode afirmar que: “os sujeitos alcançam aqui a liberdade na medida em que realizam ações que estão de tal forma entrelaçadas ‘segundo leis e princípios pensados, isto é, universais’ (HEGEL, §258), que sua efetivação em conjunto serve para a realização de um ‘universal’” (HONNETH, 2007, p. 143). Talvez, o problema que surja com essa afirmação é sobre a origem dessas leis e desses princípios, seriam elas republicanas? divinas? a efetivação da liberdade depende profundamente dessa compreensão, por isso, deixamos para o próximo capítulo as possíveis críticas ao desenvolvimento do pensamento tanto de Hegel como de Honneth.

3. A RECUPERAÇÃO DE ARISTÓTELES NA RELEITURA HEGELIANA

Ao criticar a mudança de postura de Hegel entre seus escritos de Jena e os da pós-fenomenologia, Honneth apontou, além da omissão, por Hegel, da luta por reconhecimento como um elemento chave no desenvolvimento da sociedade, que o pensamento de Aristóteles foi abandonado: “Mas esse ganho na teoria da subjetividade é pago com o abandono precipitado das alternativas da teoria da comunicação, inscritas também na referência conceitual a Aristóteles (...)” (HONNETH, 2003, p. 66).

Nos dois capítulos anteriores procuramos mostrar que a *Filosofia do direito* pode ser lida através de um único tema, que é a liberdade (primeiro capítulo); depois apresentamos a releitura honnethiana desse tema (segundo capítulo). Nesse terceiro capítulo, procuraremos mostrar que o referencial aristotélico de uma intersubjetividade forte no jovem Hegel permanece em sua obra *Filosofia do direito*, mas que foi, de certa forma, negligenciada na releitura honnethiana. Além disso, mostraremos as consequências para a reatualização da *Filosofia do direito* no pensamento de Honneth.

3.1. A TEORIA DAS VIRTUDES NO MUNDO GREGO: ARISTÓTELES

Ao iniciar esse estudo sobre a ética no mundo grego antigo, proponho três etapas: a primeira, uma investigação sobre a virtude na sociedade heroica grega, pois é a partir daí que se forma no imaginário local, como defende Alasdair MacIntyre⁷⁹, a moral da sociedade grega clássica⁸⁰; depois, faremos uma análise da ética grega pre-aristotélica, cujos fundamentos serão revistos posteriormente por Aristóteles; por fim, trataremos da virtude, como fundamento da vida ética em Aristóteles.

As sociedades heroicas são aquelas formadas a partir de narrações de grandes sagas, ainda que elas não tenham existido realmente, como é o caso da sociedade descrita na *Iliada* ou

⁷⁹ Cf. MACINTYRE, A. 2021, p. 187. Conferir também ADKINS, A. W. H. 1965, p. 1.

⁸⁰ Um dos primeiros defensores dessa abordagem mais moral da formação grega é Werner Jaeger, quando, em sua volumosa obra sobre a formação do homem grego, propõe estudar esse assunto a partir da palavra *paideia*, como se era de esperar – até mesmo por causa no nome do seu livro –, mas começou com *areté*, que remonta a tempos mais antigos, formando o caráter do homem grego clássico: “Ao contrário do que à primeira vista se possa julgar, não se pode utilizar a história da palavra *paideia* como fio condutor para estudar a origem da formação grega, porque essa palavra só aparece no século V (...). O tema essencial da história da formação grega é antes o conceito de *areté*, que remota aos tempos mais antigos” (JAEGER, W., 2013, p. 23). Além disso, o autor defende que essa formação era ligada a um ideal heroico cavaleiresco, organizado por Homero em suas obras, e relacionado com a nobreza, baseado sempre na diferenciação de classes. É importante ressaltar que o autor não mostra se o ideal foi baseado na nobreza da época ou a nobreza também teria que se destinar àquele ideal, ou seja, quem veio primeiro, o ideal ou a nobreza. No entanto são válidas as suas considerações gerais sobre o desenvolvimento da cultura grega.

Odisséia de Homero⁸¹, mas o que é importante é o fato de que as narrativas dentro do próprio espaço sejam reais para elas mesmas e formem o homem grego, pois

o principal meio de educação moral é a narração dessas histórias (...) tais narrativas forneciam à memória histórica, adequada ou inadequada, das sociedades em que foram finalmente anotadas (...) O entendimento das sociedades heróicas – tenham elas existido ou não – é, portanto, uma parte necessária do entendimento da sociedade clássica e de suas sucessoras. (MACINTYRE, A., 2021, p. 187)

Assim, a compreensão da virtude nessa sociedade lançará as bases para podermos avançar no entendimento do pensamento aristotélico. Agora, prosseguindo no estudo dessas sociedades, poderíamos nos perguntar: quais são as suas principais características?

Ao comentar sobre a sociedade homérica, M. I. Finley argumentou que: “(...) os valores básicos da sociedade eram fixos, predeterminados, bem como o lugar de um homem na sociedade e os privilégios e obrigações que provinham de sua situação social”⁸². Portanto, o papel e o status fixos dentro de um sistema de regras e hierarquia são aquilo que cada indivíduo espera dentro dessas sociedades, ou seja, a característica fundamental aí era a rigidez nas ações ou a sua previsibilidade.

É importante salientarmos que, ainda que a maioria dos autores proponham o termo sociedade heroica, devemos ter em mente que essas sociedades não possuíam a complexidade que há hoje nas nossas sociedades, por isso talvez seja melhor pensar em tribos ou clãs para essas sociedades heroicas, pois o núcleo básico, fundamental e central era a família.

Retornando à relação do indivíduo com essa sociedade, podemos defender que cada um dos indivíduos da sociedade sabia claramente qual era a função a desempenhar ao ter consciência da sua posição naquela estrutura, mas também conheceria o papel que todos os outros membros da comunidade deveriam desenvolver quando identificassem a localização deles na estrutura social.

Assim, pode-se perceber que para cada situação social há um conjunto estabelecido de obrigações e privilégios, levando a uma clara compreensão com relação a quais ações se exigem para realizá-lo e quais ações estão aquém do exigido: “De fato, o que se exige são ações. Na

⁸¹ Homero é considerado como o grande educador da cultura clássica grega, como bem reconhece Platão na *República*: “Assim, Glauco, lhe falei, quando ouvires os admiradores de Homero declarar que esse poeta foi o educador da Hélade e que é digno, de ser estudado no que entende com problemas da educação e das relações humanas (...)” (Platão, 2000, 606E). Ainda que Platão reconheça o valor de Homero, veremos posteriormente que tentará acabar com a influência do seu pensamento na sociedade grega de então.

⁸² FINLEY, M. I., 1995, p. 59.

sociedade heróica, um homem é aquilo que ele faz”⁸³. Por isso, podemos afirmar que não há nada no interior do homem para ser julgado ou investigado, mas tudo que lhe diz respeito deve ser sempre a partir das suas ações e parar nelas. Dessa forma, conclui-se com A. MacIntyre (2021, p. 189) sobre a virtude: “(...) as virtudes são exatamente aquelas qualidades que sustentam um homem livre em seu papel e que se manifestam nas ações que seu papel requer”.

Uma outra abordagem possível parte do significado de *areté*⁸⁴ na Grécia antiga, que podemos colher da *Iliada*, cuja tradução, pela maioria dos autores, vai na direção de uma qualidade humana, como coragem, velocidade⁸⁵ e virtude⁸⁶. A coragem se torna o diferencial para aqueles que são considerados heróis, por isso deve ser imitada e desejada fortemente; não só para a glória do próprio indivíduo, mas também para o seu reconhecimento na família e na sociedade⁸⁷.

Aliada ao aspecto da coragem, encontramos também a honra como uma virtude do herói que sai para as suas grandes aventuras. Uma honra que é fruto da coerência com os princípios da sociedade, ou melhor, com a função que ele deve desempenhar diante da comunidade – e para o seu próprio funcionamento, como bem nos afirma W. Jaeger (2013, p.29): “(...) ensina a encarar a honra como reflexo do valor interno no espelho da estima social, o homem homérico só adquire consciência do seu valor pelo reconhecimento da sociedade e mede a *areté* própria pelo prestígio que disputa entre os seus semelhantes”. A honra não está então entrelaçada imediatamente à vitória diante dos homens, como poderia parecer em um primeiro momento, mas na luta pela manutenção da própria estrutura social e pelo reconhecimento do herói pela sociedade⁸⁸.

⁸³ MACINTYRE, A., 2021, p. 189.

⁸⁴ Como o nosso objetivo não é fazer um estudo detalhado sobre o termo *areté*, não abordaremos a questão de gênero relacionado a essa palavra, mas podemos assumir a conclusão de A. W. H. Adkins sobre *areté* para as mulheres que se relaciona à beleza, à habilidade em tecer e aos serviços domésticos (cf. ADKINS, A. W. H., 1965, p. 36).

⁸⁵ Em sua versão para o português da *Iliada*, Haroldo de Campos escolhe *célere* como *areté* para designar a velocidade dos pés do irmão de Heitor: “O rei, seu pai, por muito jovem, não o queria ver guerreando, o filho mais amado, invicto nas corridas e confiando nos pés céleres, com petulância pueril, desabalado, se exibiu na linha de frente, até perder a vida” (Canto XX, 408-413, p. 315).

⁸⁶ De acordo com o dicionário Grego-Português, *areté* também pode significar, além de virtude, excelência do corpo, força, saúde, velocidade, coragem e honra (cf. MALHADA, D.; DEZOTTI, M.C.C.; NEVES, M.H.M. (Orgs.), 2010, p. 127). Corroborar com essa designação W. Jaeger quando afirma: “Tanto em Homero como nos séculos posteriores, o conceito de *areté* é frequentemente usado no seu sentido mais amplo, isto é, não só para designar a excelência humana, como também a superioridade de seres não humanos: a força dos deuses ou a coragem e rapidez dos cavalos de raça” (JAEGER, W., 2013, p. 24).

⁸⁷ MACINTYRE, A., 2021, p. 190.

⁸⁸ Essa sociedade é chamada por A. W. H. Adkins (1965, p. 154) de sociedade da vergonha, porque a sua forma de punição é a vergonha pública. O derrotado, além de não ser reconhecido pela sociedade, ou melhor, ser reconhecido como um derrotado, o seu nome será lançado ao esquecimento das gerações futuras.

O reconhecimento do indivíduo corajoso pela comunidade não se limita a perceber a sua qualidade de bravura e proteção, mas alguém em quem se pode confiar, depositar a amizade. Por isso, a amizade paulatinamente assume uma posição de destaque nesse tipo de sociedade, chegando a ser comparada ao matrimônio, ou seja, uma instituição não somente sentimental, mas concreta e fundamental para a sobrevivência da sociedade⁸⁹. A partir disso, podemos concluir que amigos e inimigos nessa estrutura social são tão claros como os próprio parentes.

Até aqui é evidente o amálgama que existe entre as virtudes e a estrutura social na sociedade heroica grega, mas isso não é suficiente, pois “a moral e a estrutura social são, na realidade, exatamente a mesma coisa na sociedade heróica” (MacIntyre, A., 2021, p. 190). Se essa afirmação estiver correta, então não há sentido falar de um valor do indivíduo subjetivo, pois a sua identidade se compreende dentro da forte estrutura social⁹⁰, portando o seu possível valor será encontrado diante do que ele faz e de como faz, acarretando, assim, um golpe (desonra) muito forte diante do fracasso, não só para o indivíduo, mas para toda a comunidade.

Uma outra característica que se sobressai entre as virtudes do indivíduo dessa sociedade é a compreensão necessária para entender que o destino do homem é a morte, ou seja, a derrota. É importante ressaltarmos que a morte para a sociedade homérica, diferente de outras culturas antigas, não é vista como uma vitória ou algo simplesmente natural. Esse entendimento em si já é uma virtude relacionada a coragem, porque somente o homem corajoso é capaz de enfrentar a sua própria morte com a cabeça erguida.

Também podemos perceber daqui que a responsabilidade com a estrutura social só cessará com a morte, cujo sentido será dado não somente como uma libertação das responsabilidades, mas também como um aniquilamento do próprio eu. Assim a derrota (a morte) é o horizonte moral do herói homérico, mas também de todo homem. Somente com a morte que o herói e o homem comum podem se encontrar como iguais, já que estão desprovidos da sua identidade original.

O que analisamos até aqui já nos direciona para os questionamentos ao tratamento dado por Hegel para as virtudes no mundo moderno: se a virtude e a estrutura social estão tão

⁸⁹ Cf. FINLEY, M. I., 1995, p. 51.

⁹⁰ Essa estrutura forte na qual se compreende a identidade de membros de uma sociedade se torna um problema em relação ao estrangeiro, já que não há um local definido para ele. Por isso, Finley vai mostrar que o temor e a hospitalidade sempre foram uma constante na sociedade heroica, se aproximando mais dessa hospitalidade na fase final do mundo dos heróis: “(...) os homens tinham que seguir um difícil caminho entre uma sociedade na qual o estrangeiro era todavia um problema e uma ameaça, e a moral mais recente, segundo a qual o forasteiro estava de certo modo protegido pelo escudo de Zeus” (FINLEY, M. I., 1995, p. 52). Assim, podemos compreender também o homem que desejasse deixar essa estrutura estava assumindo o risco do desaparecimento, do aniquilamento da própria identidade; nem mesmo como estrangeiro poderia ser tratado.

interligadas, seria possível falar de virtudes heroicas na modernidade? Ou mesmo, a partir de que critérios falar sobre reconhecimento sem virtudes como fez Honneth? Mas, por outro lado, o fato de Hegel falar de moralidade dentro de uma perspectiva intersubjetiva (comunitária) não o levaria a se aproximar da sociedade heroica? A alienação, tratada por Hegel, não teria uma proximidade com esse aniquilamento do eu longe da comunidade que retratamos?

Ao avançar para a nossa proposta de descobrir um possível resgate da teoria da virtude aristotélica em Hegel, ainda é necessário analisarmos como o tema da virtude foi trabalhado na Atenas platônica e no pensamento de Aristóteles. A escolha por esse momento histórico-filosófico da Atenas platônica se deu por dois motivos principais: o primeiro está ligado ao fato desse momento ter influenciado diretamente no pensamento aristotélico; o segundo, e talvez o mais problemático, se relaciona a amplitude do tema da virtude em autores como os pré-platônicos, o próprio Platão e os sofistas; por isso, tentarei mostrar o pensamento desta época sem me deter profunda e minuciosamente em todos os autores, assumindo as características que os unem⁹¹.

Ao se estudar o sentido da virtude nos diálogos platônicos, boa parte dos estudiosos defende que a grande questão a ser solucionada era sobre a essência da virtude, qual seria a sua verdade fundamental⁹². Mas foi a partir dos estudos de A. MacIntyre que o tema toma um caminho diferente, porque ele argumenta que Platão possuía uma estratégia clara e bem definida: “(...) quando Platão apresenta sua própria explicação, toda coerente e harmônica, parte de sua estratégia é expelir da cidade-Estado a sua herança homérica”⁹³. Assim, enquanto outros autores percebem a crítica de Platão ao pensamento homérico, A. MacIntyre propõe um trabalho sistemático e estratégico pelo autor clássico, cuja argumentação fundamental para mostrar essa sua hipótese tomaremos aqui.

Mas antes de iniciarmos o nosso tratamento sobre a essência da virtude na filosofia clássica, é importante sublinharmos que a crítica ao pensamento homérico já se inicia com a

⁹¹ MACINTYRE, A., 2021, p. 201.

⁹² A busca por esse sentido último da virtude sempre foi uma constante nos diálogos socráticos: “A verdadeira questão é aquela de saber se a virtude e a justiça devem ser buscadas por elas mesmas – é isso que os jovens Glauco e Adanto pressionam Sócrates para lhes demonstrar -, ou pelo proveito que se obtém ao parecer justo e virtuoso” (CAILLÉ, A.; LAZZERI, C.; SENELLART, M.; 2006, p. 50). A argumentação desses autores abandona qualquer relação com a maneira de pensar grega antiga, assumindo que Sócrates (Platão) não possuía uma estratégia de eliminação do pensamento anterior, mas procurava, quase inocentemente, a verdade pela verdade.

⁹³ MACINTYRE, A., 2021, p. 202. Outros autores também falaram nesse tema, mas faltou uma abordagem mais sistemática, como o fez MacIntyre, como por exemplo W. Jaeger ao falar sobre a relação entre Platão e o pensamento homérico: “Nem a apaixonada crítica filosófica de Platão conseguiu abalar o seu domínio, quando buscou limitar o influxo e o valor pedagógico de toda a poesia” (JAEGER, W., 2013, p. 60), não propõe algo estratégico em Platão nem mesmo aborda essa questão de uma forma sistemática.

tragédia grega. Analisaremos rapidamente a obra de Sófocles em *Filoctetes*⁹⁴, já que é o exemplo mais nítido dessa incoerência sobre o pensamento de virtude de Homero⁹⁵.

O argumento deste drama de Sófocles pode ser apresentado sucintamente. Filoctetes é um dos heróis gregos que partiram para lutar em Tróia. Durante a viagem à cidadela de Heitor, os gregos aportaram na ilha de Crisa, a fim de oferecer sacrifício à deusa local. Filoctetes invade o espaço sagrado, onde é picado no pé pela serpente guardiã do recinto. Devido a seus fortes gritos de dor e ao cheiro fétido exalado de sua chaga, os líderes gregos, particularmente Odisseu e os dois filhos de Atreu, Agamemnon e Menelau, decidem abandoná-lo na ilha deserta de Lemnos. Aqui é caracterizado o herói homérico antigo com o seu caráter um todo particular, que é virtuoso porque não deixa que nada no caminho possa atrapalhar a sua jornada, nem mesmo um amigo que sofre.

As únicas companhias do herói nesse ambiente ermo são o arco e as flechas recebidos de Herácles, que tornam o personagem ferido praticamente imbatível. Segundo um mito de origem difusa, Herácles presenteara Filoctetes em retribuição ao fato de ele ter acendido sua pira fúnebre, depois que seu filho Hila se recusara a fazê-lo.

No décimo ano de guerra, os gregos tomam ciência, através do vidente Heleno, de que só teriam sucesso se Filoctetes ingressasse no campo de batalha com seu armamento. Impossibilitado de agir diretamente, Odisseu tenta manipular o filho de Aquiles, Neoptólemo, para levar a cabo a empresa de conduzir Filoctetes a Troia. Com esse estratagema é caracterizado mais um traço do herói homérico, aquele que usa de astúcia para conseguir realizar os fins que lhe foram postos. No entanto, Neoptólemo julga desonroso tal feito, pois Filoctetes já havia sofrido demasiadamente por nove longos anos abandonado naquela ilha. Assim, Neoptólemo é apresentado como aquele que porta uma nova concepção de virtude⁹⁶:

ODISSEU

Se Filoctetes
tiver curiosidade em conhecer
quem é teu pai, responde! O importante é
envolvê-lo na trama do argumento:
afirma que deixaste a esquadra acaia
sonhando com teu lar! Tê rói a ira,

⁹⁴ Para o resumo apresentado aqui e as citações usarei SÓFOCLES, 2009.

⁹⁵ Para mais exemplo sobre essa incoerência, tanto em *Ésquilo* como em *Sófocles*, consultar JAEGER, W., 2013, p. 283-334; MACINTYRE, A., 2021, p. 202-210.

⁹⁶ Segundo W. Jaeger, essa concepção nova é relacionada a justa medida da ação moral, agora não mais vista como uma fraqueza, mas como algo que deve ser valorizado: “É em Sófocles que atinge o apogeu o desenvolvimento da ideia grega de medida, considerada como o mais alto valor (...) como força divina que governa o mundo e a vida” (JAEGER, W., 2013, p. 325).

pois foram te buscar com litânias,
só assim- diziam- conquistariam Ílion,
mas na hora da partilha, dão as armas
do pés-velozes a quem de direito?
Que nada! Frios, premiam Odisseu.
Solta os cachorros contra mim, sem pejo,
que eu não me ofendo! Tua discordância
dizimaria o contingente argivo.
Só devastas os plainos dardaneus
em posse do arco desse herói. Não posso
estreitar relações com Filoctetes,
mas podes, e eis por que: não navegaste
nem a) por juramenta prévio, nem
b) premido, nem c) como ex-colega-
ítens nos quais me enquadro. Com seu arco,
se ele notar que estou aqui, ó sócio,
além de mim, também estás perdido!
É como deves sofismar, ladrão
futuro do armamento inderrotável!
Sei bem que foge ao teu feitio, menino,
falar coisas assim, urdir ardis,
mas como conquistar vitória é doce,
coragem! Noutra vez, seremos justos!
Cede à impostura por um dia único,
doa-te a mim, pois há tempo de sobra
para escutares: "Eis um jovem probo!"

NEOPTÓLEMO

Me aperta o peito ouvir tua fala; anula-me
imaginar-me executando-a: não
fui feito para leviandades - dizem
que até nisso pareço com Aquiles.
Trarei a força o herói, se for preciso,
mas casa mal comigo o subterfúgio.
Um pé pode ameaçar o grão-tropel?
Reafirmo o compromisso, temo a pecha
de traidor. Antes cair jogando
limpo, a tornar-me um porco vencedor⁹⁷

O conflito proposto por Sófocles não possui uma resolução, porque a ação é interrompida pela intervenção do semideus Hércules, que resgata as personagens tirando-as de seu impasse. Essa intervenção é caracterizada como uma revelação de incoerência entre concepções morais conflitantes: “Na tragédia grega, a intervenção de um deus – ou, no mínimo, um apelo à intervenção de um deus – com frequência indica a revelação de uma incoerência no vocabulário e padrões morais” (MACINTYRE, A., 2021, p. 202).

Assim, aquela concepção de virtude do herói homérico de coragem e de astúcia, ligada unicamente à finalidade da missão dada pela sociedade, é desfeita, pois está surgindo uma certa

⁹⁷ SÓFOCLES, 2009, versos 55-95.

subjetividade capaz de ir contra os valores postos pela antiguidade heroica. Mas é somente essa nascente subjetividade fonte da crítica do pensamento de virtude? De acordo com A. MacIntyre, não; porque ele encontra, analisando as obras de Ésquilo, também uma mudança no aspecto social: “Portanto, o primeiro fato significativo que devemos tomar em consideração é a diferença que faz para a concepção das virtudes quando a principal comunidade moral não são os parentes, mas a cidade-Estado, e não apenas a cidade-Estado em geral, mas sobretudo a democracia ateniense” (MACINTYRE, A., 2021, p. 203).

Essa democracia se torna a grande marca dos atenienses, mas devemos ter em mente que o contexto social da cidade-Estado ou *pólis*⁹⁸ era algo comum no mundo grego e essa concepção é que caracteriza a mentalidade do homem grego, pois nenhum habitante da Grécia se compreendia sem a sua origem na cidade-Estado, portanto, pode-se afirmar que perguntar sobre o homem bom é o mesmo que se perguntar sobre o bom cidadão. Seja na sociedade homérica ou na democracia ateniense, o homem bom é estreitamente ligado ao bom cidadão⁹⁹.

Dessa forma, então, podemos nos indagar sobre quais são as virtudes que fazem o homem bom e o cidadão bom e quais os vícios correspondentes? Para isso, seria interessante observarmos o discurso fúnebre de Péricles, em honra dos primeiros caídos na Guerra do Peloponeso, retratado por Tucídides¹⁰⁰, por dois motivos: o primeiro porque Péricles é considerado como um dos pais da democracia ateniense; e o segundo, está ligado ao fato das suas palavras evidenciarem as virtudes que sustentam a democracia ateniense:

Nela, enquanto no tocante às leis todos são iguais para a solução de suas divergências privadas, quando se trata de escolher (se é preciso distinguir em qualquer setor), não é o fato de pertencer a uma classe, mas o mérito, que dá acesso aos postos mais honrosos; inversamente, a pobreza não é razão para que alguém, sendo capaz de prestar serviços à cidade, seja impedido de fazê-lo pela obscuridade de sua condição (...). Ao mesmo tempo que evitamos ofender os outros em nosso convívio privado,

⁹⁸ Foi na *pólis* que a cultura grega chegou ao seu auge, mas a sociedade aristocrática e o campo também faziam parte desse momento histórico e cultural, ainda que permanecessem em segundo plano (cf. JAEGER, W., 2013, p. 106). Aliado a *pólis*, pode-se acrescentar também o *agôn*, a disputa, local de disputa ou dos jogos, como definidores do homem grego, de tal forma que A. MacIntyre (2021, p. 210) define o homem grego como “membro de uma comunidade com direito a assistir aos jogos olímpicos”.

⁹⁹ J.F.- Santillán realiza um estudo muito interessante mostrando que o primeiro educador cívico na Grécia é Isócrates, já que ele tenta resgatar a cultura democrática ateniense diante da sua derrocada da corrupção que lhe envolveu, principalmente durante a guerra do Peloponeso (SANTILLÁN, J.F. 2016)

¹⁰⁰ Tucídides é considerado o pai da história política, porque nos seus escritos, ele procura trazer, além da política por trás dos fatos históricos, também a grandeza da política ateniense. É interessante que ao falar de Péricles, Tucídides mostra que, ainda que aparentemente gostasse da democracia, a força de Péricles estava próprio em saber repelir a influência do povo nos momentos difíceis da vida ateniense, ou seja, parece que a sua versão de democracia estava na verdade mais relacionada a um autoritarismo democrático. (cf. JAEGER, W., 2013, p. 462ss).

em nossa vida pública nos afastamos de ilegalidade principalmente por causa de um temor reverente, pois somos submissos às autoridades e às leis (...). Somos também superiores aos nossos adversários em nosso sistema de preparação para a guerra nos seguintes aspectos: em primeiro lugar, mantemos nossa cidade aberta a todo o mundo e nunca, por atos discriminatórios, impedimos alguém de conhecer e ver qualquer coisa (...). Nossa confiança se baseia menos em preparativos e estratégias que em nossa bravura no momento de agir (...). (TUCÍDIDES, 2001, Livro II, cap. 37-39, p. 109-110)

A partir dessas palavras de Péricles, podemos sublinhar ao menos três virtudes principais para o bom cidadão ateniense: a justiça, o comedimento na maneira de realizar os objetivos propostos pela *pólis* e a bravura (coragem). Os vícios estão atrelados, como opostos, a essas virtudes, ou seja, a injustiça, a falta de comedimento diante dos objetivos e a uma coragem sem sabedoria.

A primeira virtude, justiça, foi retratada por A. MacIntyre (p. 205-206) com uma rede sofisticada de argumentos, tanto históricos como filosóficos, para mostrar que sua origem remonta ao tempo de Homero, ainda que não seja usada por ele, com o significado de não violar a ordem pré-estabelecida do universo nas ações humanas. Portanto, a cultura seria simplesmente um reflexo passivo dessa ordem.

No entanto, o autor não examina qual o significado de justiça para a sociedade do século V. O que podemos colher a partir da oração de Péricles é que a justiça possui um caráter mais ativo, em prol da *pólis* e de seus habitantes, pois o pobre não é destinado eternamente a pobreza, pode se mover através das camadas sociais como um reconhecimento das suas virtudes, mas também como uma justiça para com ele.

W. Jaeger, analisando o discurso de Arquílogo, em Homero, mostra que a liberdade interior do homem, para escolher a sua própria forma de vida, só é possível através do comedimento: “E não é por acaso que encontramos em Arquílogo (...) a confissão pessoal de que só é possível um homem interiormente livre numa forma de vida escolhida e determinada por ele mesmo (...). O único discurso que dirige a si próprio mostra de que tipo de experiência procede esse orgulhoso comedimento” (JAEGER, W., 2013, p. 160). Assim, o comedimento, além de ser a virtude responsável pelas decisões referentes à própria vida, ela possui a qualidade de saber quando avançar e recuar em determinadas situações, a fim de que o homem permaneça livre, praticando suas ações diárias. Podemos até mesmo pensar na sabedoria em escolher a justa medida nas ações a serem praticadas.

A coragem proclamada por Péricles nos leva ao seu tom de ironia, pois ele faz uma contraposição entre a coragem que caracterizava os espartanos, principalmente quando se referia às batalhas e ao fato de não sentir medo diante das adversidades; enquanto para os

atenienses, a bravura não se dava simplesmente como uma força interior sem propósito, mas era a finalidade da ação que motivava a coragem dos atenienses, cujo princípio residia na defesa da democracia, da liberdade encontrada através da racionalidade das leis. Assim a coragem ateniense estava mais ligada a um aspecto cívico e racional do que a um impulso desordenado para a vitória, ou seja, era quase uma comparação entre a razão e as inclinações.

Portanto, podemos concluir que as duas razões principais para a crítica ao pensamento homérico podem ter origem na subjetividade nascente e na consolidação da democracia ateniense. Além disso, podemos afirmar que o olhar do homem homérico não se destina a algo mais distante do que a sua própria comunidade, ali está o ideal do homem virtuoso; já para o homem ateniense, além de ele ser o ideal do homem grego, o seu destino está relacionado à universalidade dos homens.

Agora passemos para Platão, aquele que sistematizou com maior rigor uma crítica à virtude homérica e à sociedade da sua época, a qual sofria uma grande crise, por causa da ascensão do individualismo – subjetivismo – sofista, cujas raízes se fincavam em toda a sociedade, destruindo o tecido ético. Por isso, Platão se propõe a formular uma concepção de virtude que pudesse, não só trazer algo de novo, mas também ser fundamento para o seu projeto de renovação social¹⁰¹. Assim, como veremos, Platão percebe dois polos a serem combatidos, por um lado, a mentalidade antiga homérica, e por outro, o pensamento dos sofistas.

O tema da natureza da virtude (*areté*) e da maneira de adquiri-la atravessa quase todos os diálogos juvenis de Platão. Está presente no *Laques*, no *Eutífron*, no *Cármides*, no *Górgias* e de algum modo, na própria *Apologia*. Mas não há dúvidas que a questão da virtude e o modo como os homens podem obtê-la assume uma relevância central no *Protágoras* e no *Menão*. Assim, faremos uma breve análise sobre este último diálogo, a fim de obtermos o sentido de virtude para Platão.

O diálogo se abre, como se pode observar imediatamente, com a formulação, da parte de Menão, da questão sobre a maneira de adquirir a *areté*. Ele apresenta a Sócrates quatro opções, reciprocamente excludentes entre si: “Saberás dizer-me, Sócrates, se a virtude pode ser ensinada? Ou, no caso de não o ser, se é adquirida pela prática? E não sendo alcançada nem

¹⁰¹ De acordo com Manfredo A. Oliveira, a filosofia sofista é um modo de destruição do pensamento antigo que se fundamentava somente no todo, no universal, levando ao desprezo a parte, o indivíduo: “Para Platão, a sofística significa a dissolução da vida política, uma vez que o antropocentrismo defendido por ela implica o mais radical ‘individualismo’, que destrói pelas raízes a vida política. O homem é a medida de todas as coisas: essa idéia tem seu lado positivo (...) mas pode significar relativismo radical (OLIVEIRA, M. A. 1993, p. 33).

pelo ensino nem pela prática, se se acha naturalmente no homem, e de que modo” (PLATÃO, 1980, 70a, p. 242).

O tema da forma de aquisição da virtude e em geral das competências disciplinares estava no centro de um confronto que envolvia principalmente os sofistas. O diálogo é construído de tal maneira que se encaminha para contestar a possibilidade do ensinamento da virtude pelos sofistas, para isso, Platão introduz no diálogo uma nova personagem: Ânito, que será conduzido por Sócrates a perceber a farsa da proposta sofista do ensino da virtude: “Ânito – Por Hércules! Fala melhor, Sócrates! (...) venha a ficar atacado de semelhante mania, para ir procurar essa gente e ficar estragado por eles. São uma verdadeira peste e destruição para os que os frequentam” (PLATÃO, 1980, 91c, p. 272).

Mas dentro da nossa perspectiva qual seria o sentido da introdução de uma nova personagem? Não foi Menão que chegou à conclusão da farsa dos sofistas, mas Ânito, porque Menão encarnava a mentalidade da virtude antiga, homérica, e não conseguiria chegar à semelhante êxito. Portanto, se por um lado, Platão alicerça o seu discurso contra a ameaça sofista, por outro, ele tem sempre à mente a ambição de eliminar a concepção de virtude homérica: “Não há dúvidas que a atitude de Mênon reflete a atitude utilitarista de quem quer imediatamente saber como fazer para obter a virtude, isto é, como veremos, o sucesso e o reconhecimento social (...) assinala certamente uma separação entre a perspectiva de Mênon e a de Sócrates” (FERRARI, F. 2014, p.78).

Um outro motivo que nos leva a acreditar que Menão se identifica com a perspectiva homérica se deve a mudança, realizada por Sócrates, no teor da pergunta de Menão, da qual é retirada o sentido da questão do ensino para a natureza da virtude. Assim, Sócrates convida, para dizer a verdade, o seu interlocutor a indagar em primeiro lugar, o que é a virtude, ou seja, o que é a realidade da qual se quer estabelecer uma característica: “Sócrates - (...) E tu, Menão, em nome dos deuses, que dizes ser a virtude? Não te furtas a falar-me, para que venha a ficar como a minha mais feliz mentira, se se provar que tu e Górgias o sabeis, o haver eu dito que nunca encontrara quem o soubesse” (PLATÃO, 1980, 71d, p. 244).

Pois bem, evidentemente, não há dúvida que uma resposta à interrogação sobre a maneira de adquirir a virtude deve comportar uma forma de pré-compreensão da natureza da virtude. Com efeito, a maneira pela qual se pode conseguir a virtude, depende em certa medida do que se entende por virtude, já que sem uma compreensão mínima da sua natureza, a transmissão da virtude ficaria comprometida. Além disso, a interrogação com a qual se abre o diálogo

pressupõe uma certa unidade da virtude, porque não teria sentido se interrogar sobre a maneira de obter a virtude, se à noção de virtude faltasse unidade¹⁰².

Mas então qual é a natureza dessa *areté* da qual se quer estabelecer a maneira de aquisição? Como pudemos notar até aqui, o termo *areté* não possui ou não possuía primariamente a acepção moral que o vocabulário “virtude” tem nas nossas línguas modernas. A noção grega de *areté* comporta uma referência, como observamos, à esfera da capacidade de cumprir determinadas prestações ou funções; neste sentido, pertence primeiramente ao âmbito funcional¹⁰³. Mas no contexto do discurso que está sendo analisado, não há dúvida que Menão tem em mente uma ideia de virtude orientada primariamente em direção à esfera pública e completamente política.

A pergunta que ele faz a Sócrates de como ser um homem virtuoso, entendendo com isso saber como se tornar homem público de sucesso, reconhecido e estimado: “Menão – (...) a virtude do homem é muito fácil de definir, pois a virtude do homem consiste em ser ele capaz de administrar os negócios da cidade e, nessa ocupação fazer bem aos amigos e mal aos inimigos, além de precatar-se para que não lhe aconteça nada ruim” (PLATÃO, 1980, 71e, p. 244). A discussão com Ânito confirma a orientação política da noção de *areté* pressuposta pelos interlocutores de Sócrates, basta observamos os exemplos de cidadãos atenienses que se presume terem sido virtuosos – Temístocles, Tucídides, Aristides, Péricles – são todos tirados da esfera política.

Ao retomar a ideia de virtude de Menão, Sócrates faz referência à capacidade de administrar as casas e as cidades, desejando evidentemente aludir às características que definem o homem de sucesso, reconhecido como tal, dotado de qualidades práticas: “Sócrates – (...) ele me diz que deseja adquirir a sabedoria e a virtude que deixam os homens capazes de bem governar a casa e a cidade, cuidar dos pais e receber seus concidadãos ou estrangeiros, e também despedi-los, tal como deve fazer todo homem de bem.” (PLATÃO, 1980, 91a, p. 272).

E, ao criticar os sofistas, Ânito realça a *areté* como um patrimônio comum que os Atenienses transmitem de geração em geração (cf. PLATÃO, 1980, 92e, p. 274). Portanto, tanto

¹⁰² A questão da unidade da virtude tomou muitas horas de debate dos especialistas em Platão sem chegar a uma conclusão definitiva até hoje. O resultado mais próximo a unanimidade entre eles é o fato de que depois da *República*, Platão abandona esse tema talvez porque tenha se convencido da complexidade e da falta de solução para o problema (cf. PAVIANI, J. 2012, p. 86-92).

¹⁰³ De acordo com Franco Ferrari, esse termo não é unívoco, podendo assumir diversas concepções funcionais, dependendo do objeto que está sendo utilizado: “O seu significado depende portanto do objeto ao qual se refere: a virtude de uma faca resulta radicalmente diferente da virtude de um bailarino ou de um mímico” (FERRARI, F. 2014, p.79).

Menão como Ânito assumem de modo acrítico uma noção tradicional de virtude, que consiste substancialmente na adequação aos valores compartilhados pela *pólis*. Unido a esse valor, podemos também acrescentar mais dois componentes: um político e outro moral, enquanto o primeiro não é funcional à obtenção do sucesso e do reconhecimento social, o segundo assume a forma do conhecimento do bem (e do mal).

Retornando à questão da possibilidade do ensinamento da virtude, Sócrates lança uma hipótese: para ser ensinável, a virtude deve ser conhecimento, uma vez que o conhecimento é ensinável. Portanto, assumindo a hipótese que a virtude seja conhecimento, chega-se em seguida à conclusão que ela é ensinável, e a pergunta de Menão encontra, assim, uma resposta. Mas o que significa que a virtude é conhecimento?

Segundo Franco Ferrari, a compreensão dessa tese se relaciona com o aspecto moral: “Provavelmente esta tese deve ser entendida no sentido que o conhecimento representa juntamente a condição necessária e a condição suficiente do comportamento moralmente virtuoso” (FERRARI, F, 2014, p. 80). Assim, basta o conhecimento da essência da honra para se projetar imediatamente como alguém honrado. Isso significa que a falha no conhecimento do bem leva a um erro moral, ou seja, a um vício. Portanto a relação entre o bem e a virtude estaria posto como única alternativa para o homem virtuoso.

Dessa forma, a virtude como técnica que vimos anteriormente cai por terra, e aí também reside a diferença do saber técnico e do saber moral, porque se este não é indiferente a respeito do bem e da finalidade, aquele não corresponde obrigatoriamente a algo bom. Da mesma maneira, quem possui a técnica pode decidir simplesmente aplicá-la ou não, mas aquele que conhece o bem, imediatamente o implementa, por isso, podemos dizer que não existe separação aqui entre *teoria e praxis*.

Podemos retirar daqui também uma outra conclusão bastante importante: se a virtude é ensinável, como nos conduziu até aqui a hipótese de Sócrates, não pode ser da mesma forma que a técnica, que poderia ser relacionada aos sofistas. Essa conclusão pode ser fortalecida com a argumentação de Sócrates sobre o ensinamento que os homens virtuosos, como Péricles e Tucídides, proporcionavam aos seus filhos, por um lado, da técnica, enviando-os para os mestres de hípica, de música e de luta e sendo bem sucedidos; enquanto, por outro, o da política, que não tiveram êxito (cf. PLATÃO, 1980, 94 b-d).

Para sair desse dilema, Sócrates propõe dois tipos de conhecimentos, um que estava mais relacionado ao da técnica e aos dos sofistas; o outro, com ênfase na reminiscência, na relação com a alma imortal e na transmissão da virtude:

Conforme este modelo alternativo, um mestre não pode ser simplesmente uma fonte de conhecimento, um mero transmissor, mas deve se mostrar como um estimulador; da sua parte, o aluno não pode proceder como mero contentor, mas deve assumir um papel ativo no processo de aquisição do conhecimento e, portanto, da virtude (FERRARI, F. 2014, p. 81)

O fato de Sócrates apontar para figuras ilustres que não foram capazes de ensinar aos seus próprios filhos a virtude e também propor a hipótese que a virtude é ensinável nos leva a um problema, pois quem poderia ensinar essas virtudes se não homens virtuosos, mas eles mesmos foram incapazes de transmitir esses valores para os filhos, portanto podemos concluir ou que a hipótese não está correta ou que esses homens não foram virtuosos como se acreditava até então ou mesmo que a forma de transmissão é diferente. Platão dá uma resposta para essa questão, colocando a virtude como um dom divino, algo mais relacionado à alma¹⁰⁴, por isso a forma de ‘ensinamento’ seria diverso da técnica:

Sócrates – Com esse, Menão, voltarei a conversar noutra oportunidade. Quanto a nós dois, se dirigimos com acerto a investigação e discorremos bem, a virtude nem é um dom da natureza nem pode ser ensinada, mas é por disposição divina e sem participação da inteligência que ela se encontra em quem se encontra, a menos que houvesse entre os homens públicos algum capaz de formar novos políticos (...) (PLATÃO, 1980, 100a, p. 285).

Portanto, ainda que se discuta a possibilidade do ensinamento da virtude, é importante ter presente que Platão defende que a virtude não se identifica com a técnica, está no campo da moralidade, pois é necessário conhecer o bem e o mal, a fim de viver a virtude ética, mas também no campo de uma onto-teológica. Essa também é a conclusão de Manfredo A. de Oliveira ao analisar a crítica de Platão aos sofistas: “O mais íntimo do homem não é a posse de si, ao contrário, é o indivíduo, que pertence à razão. Nesse aspecto, o caminho da filosofia é, para Platão, o caminho para o interior, para a alma, que é um caminho de libertação da individualidade” (OLIVEIRA, M. A., 1993, p. 36).

Após percorrermos esse rápido caminho através do conceito de virtude em três momentos da vida grega: sociedade homérica, tragédia grega e Platão. Agora, finalmente, chegamos ao nosso objetivo principal neste ponto: apresentar o pensamento aristotélico de virtude. O nosso

¹⁰⁴ O conhecimento da alma e o da virtude estão estreitamente interligados, no pensamento platônico, pois como a alma é a causa de todas as coisas, ela também é a causa do bem e do mal, por isso J. Paviani (2012, p. 96) pode afirmar: “A alma é automovimento e sendo a mais antiga de todas as coisas é, igualmente, princípio primeiro do movimento (896b). Assim, se a alma é a causa de todas as coisas, ela é também a ‘causa do bem e do mal, daquilo que é nobre e daquilo que é vergonho do justo e do injusto e de todas as demais coisas contrárias’(896d,e)”.

intuito com esse caminho até agora foi fazer um tratamento de Aristóteles não somente como um filósofo individual mas também como herdeiro de uma longa tradição, ainda que isso seja bastante não-aristotélico. Como se sabe, apesar de Aristóteles conhecer muito bem o pensamento dos seus predecessores, o objetivo dele, ao concluir a sua obra, era a inutilidade das ideias dos antigos filósofos, um descarte sem prejuízo algum.

No entanto, não há como conhecer o seu pensamento sem perceber a trajetória do debate sobre a virtude até aquele momento. Como o seu pensamento é vasto e profundo, percorrendo toda o conhecimento da época, fizemos a escolha de simplesmente apresentá-lo na sua principal¹⁰⁵ obra sobre a ética: *Ética a Nicômaco*; mas isso não significa que vez ou outra não possamos trazer algo sobre a *Política* ou outras obras.

Em *Ética a Nicômaco*, Aristóteles não pretende inventar uma nova teoria das virtudes, mas antes explicar em detalhes o seu funcionamento que está implícito no pensamento, na ação e no discurso de uma ateniense instruída. Procurando ser uma voz racional dos melhores cidadãos da melhor cidade-Estado, Atenas, afirmando que somente nesta forma política as virtudes podem se manifestar verdadeira e plenamente. A sua ética levanta-se, portanto, como uma nova forma de compreensão da ética em detrimento daquela intelectualista socrático-platônica, como foi observado anteriormente, já que algo central em seu pensamento é o processo histórico formador da *polis*.

Assim, a ética só pode ser compreensível a partir do *ethos*, do costume, da maneira concreta de viver vigente na sociedade. Dessa forma, a ética abrange tanto os costumes, os modos convenientes de comportamento e, evidentemente, as instituições garantidoras da vida cotidiana dos cidadãos. Isso nos leva a defender o que foi afirmado por Manfredo A. de Oliveira (1993, p. 63): “Nessa perspectiva, uma ética entendida como ciência neutra, como hoje se pretende, é para Aristóteles contra-senso: não existe uma ética estritamente neutra, pois ela já está desde sempre comprometida com a melhoria da práxis humana (...)”.

Mas esse saber ético leva o homem a perceber que não só a ação se revela em sua vida com sentido, mas também a conhecer seus elementos e seus princípios, ou seja, essa reflexão ética é mais um passo dado para a autotransparência da ação. Por isso, podemos dizer que somente através de uma vida racional dentro de uma comunidade ética se pode alcançar seja o fim da própria comunidade seja o fim do indivíduo, como veremos adiante.

¹⁰⁵ Há um debate atual sobre qual seria a principal obra de ética de Aristóteles: *Ética a Nicômaco* ou *Ética a Eudemo* (para maiores informações sobre esse debate consultar MACINTYRE, A., 2021, p. 223; HÖFFE, O., 2008, p. 169).

Um dos elementos decisivos para a compreensão da ética aristotélica consiste na noção de virtude, cujo exame, não por acaso, ocupa praticamente metade das páginas da *Ética a Nicômaco*: a partir do livro I, parágrafo 13 até o final do livro V é examinado o que Aristóteles denomina virtude ética e, em todo o livro VI, é feito o exame da virtude *dianoética*. A abordagem que realizaremos aqui em relação à virtude é do princípio teleológico¹⁰⁶, pois desde o início do seu livro, o Estagirita propõe uma perspectiva finalista para a compreensão do seu pensamento: “(...) toda arte e toda investigação, assim como toda ação e toda escolha, têm em mira um bem qualquer; e por isso foi dito, com muito acerto, que o bem é aquilo a que todas as coisas tendem.” (ARISTÓTELES, 1991, I, 1, p. 9).

Assim, como toda ação humana ocorre em vista de um certo fim, então é importante examinar em que consiste esse fim, para que as escolhas e as ações humanas possam ser identificadas como boas e, conseqüentemente, para que o agente possa ser corretamente orientado, possibilitando-lhe alcançar a felicidade¹⁰⁷, fim último a ser buscado, como nos fala diversas vezes o próprio Aristóteles na *Ética a Nicômaco*. Mas, por outro lado, na *Política*, o Estagirita trata a política por uma perspectiva teleológica, tendo como fio condutor de análise o bem da *polis*: “Como sabemos, todo Estado é uma sociedade, a esperança de um bem, seu princípio, assim como de toda associação, pois todas as ações dos homens têm por fim aquilo que consideram um bem” (ARISTÓTELES, 2006, p. 1).

Assim, os homens, agindo no plano ético, através das suas escolhas, procuram um bem; da mesma forma no plano político, organizando-se em comunidades também procuram alcançar um bem; então certa compreensão do bem pode nos auxiliar tanto na análise das ações humanas (no domínio ético) quanto no exame acerca do modo de organização política e suas implicações (no domínio político). Seguindo os passos de Aristóteles, podemos dizer que ele inicia sua análise criticando a concepção de Bem do seu mestre Platão:

Seria melhor, talvez, considerar o bem universal e discutir a fundo o que se entende por isso, embora tal investigação nos seja dificultada pela amizade que nos une àqueles que introduziram as Formas¹⁰⁸. No entanto, os mais ajuizados dirão que é

¹⁰⁶ Falar que Aristóteles tinha uma visão teleológica não significa a mesma coisa de consequencialista, no sentido de que há ações que são absolutamente proibidas ou permitidas independente das circunstâncias ou conseqüências. Caso contrário, entraríamos no pensamento de que os fins justificam os meios.

¹⁰⁷ Há uma dificuldade na tradução dessa palavra em Aristóteles, alguns a identificam com bem-aventurança, prosperidade, felicidade: “O nome que lhe dá é *eudaimonia* – há com frequência uma dificuldade de tradução: bem-aventurança, felicidade, prosperidade. É a condição de estar bem e fazer o bem ao estar bem, de estar belo em si mesmo e em relação ao divino” (MACINTYRE, A., 2021, p. 224).

¹⁰⁸ De acordo com a nota do tradutor, esse termo também pode ser traduzido por Teoria das Ideias (consultar nota 4).

preferível e que é mesmo nosso dever destruir o que mais de perto nos toca a fim de salvaguardar a verdade, especialmente por sermos filósofos ou amantes da sabedoria; porque, embora ambos nos sejam caros, a piedade exige que honremos a verdade acima de nossos amigos. (ARISTÓTELES, 1991, I, 6, p. 15)

Essa crítica é até mesmo esperada, já que a sua concepção de ética se propõe a incluir a historicidade da vida humana, afastando-se da idealização platônica: “Aristóteles não pode aceitar o Bem genérico (enquanto Idéia) dos diálogos de Platão, uma vez que não aceita a divisão do mundo em sensível e inteligível, recusando o mundo das Idéias” (PEREIRA, R.S. 2008, p. 217). Mas então qual seria a sua definição de Bem?

Ele começa a sua análise a partir de dois elementos fundamentais: o primeiro se refere ao fato do bem não poder ser uno e genérico, pois assim não se poderia ser predicado de todas as categorias, já que elas são distintas e irreduzíveis uma às outras; o segundo é a afirmação que também o bem é dito de vários modos, atribuindo, na *Ética a Nicômaco*, a cada uma das categorias do ser, um correlato do bem: “O termo ‘bem’, entretanto, é usado tanto na categoria de substância como na de qualidade e de relação, e o que existe por si mesmo, isto é, a substância, é anterior, por natureza, ao relativo” (ARISTÓTELES, 1991, I, 6, p. 16).

Diante dessa multiplicidade de significação de bens, seria impossível uma definição que abarcasse todo esse universo de significados. Por isso, Aristóteles nos fornece alguns atributos para nos ajudar nessa compreensão. A primeira propriedade do bem, como foi visto anteriormente, é que se fala sempre dele em relação a um fim (seja este absoluto ou não). Uma outra propriedade deve ser o fato de não ser genérico ou transcendente, por isso deve ser relacionada à felicidade, cuja discussão leva Aristóteles a considerar três boas candidatas à vida feliz: 1) a vida dos prazeres; 2) a vida das honras e a vida virtuosa; 3) a vida contemplativa (cf. ARISTÓTELES, 1991, I, 5, p. 14-15).

O fato de não propor uma definição precisa e única de bem é interessante para o pensamento aristotélico, porque, somente assim, pode-se afastar de um único caminho para a felicidade, como se plenitude ou autorrealização do indivíduo não valesse, ou seja, a multiplicidade de realizações individuais (as várias felicidades) são importante para uma cidade.

A primeira forma de vida é descartada pelo filósofo, porque não é própria dos homens, já que também as bestas ou animais irracionais procuram viver de acordo com o que lhes dá prazer. A terceira candidata também é colocada de lado por Aristóteles, porque, sendo a forma mais autossuficiente que existe, se torna uma atividade propriamente divina, cabendo ao homem somente a imitação, já que é superior à condição humana, ou seja, foge da realidade humana

comum da vida e só sendo possível alcançá-la através do dom divino, o intelecto (cf. ARISTÓTELES, 1991, X, p. 229-254).

Mas o que se pode dizer da segunda forma de vida apontada por Aristóteles? Devemos perceber de imediato que o filósofo a apresenta com sentido duplo: a vida das honras e a vida virtuosa. No entanto, surge a pergunta se esses sentidos são sinônimos? Antes de responder a essa pergunta é importante lembrarmos que, embora não tenha definido o bem supremo – fim último a ser buscado, a felicidade –, ele apresenta duas características próprias a esse bem: deve ser fim último – escolhida por si próprio e nunca como meio para outra coisa (cf. ARISTÓTELES, 1991, I, 7, p. 19), e deve ser autossuficiente, que se compreende como aquilo que, em si mesmo, torna a vida desejável e sem carência para o conjunto dos homens (cf. ARISTÓTELES, 1991, I, 7, p. 20).

À elucidação da pergunta sobre se os sentidos de honra e virtude são sinônimos, podemos já perceber que o caminho traçado até aqui nos leva a sua negação, pois o bem supremo, apresentado por Aristóteles, é uma autarquia, enquanto a honra sempre depende de outros; por isso dizemos que a virtude tem vantagem sobre a honra. Mas vejamos as palavras do Estagirita: “Além disso, os homens parecem perseguir a honra a fim de ter a certeza de que são bons; ao menos é por meio de homens de sabedoria prática que eles procuram ser honrados, e entre aqueles que os conhecem, e no fundamento de sua virtude; então fica claro que, de acordo com eles, a virtude é melhor do que a honra” (ARISTÓTELES, 1991, I, 5, p. 15). Assim, resta-nos a vida virtuosa como única vida possível para a felicidade.

Evidente que se levanta uma outra questão: a felicidade seria algo inalcançável, um mero guia para o agir? Mas se a resposta for negativa, então como seria possível obtê-la ou alcançá-la? Talvez, essas perguntas feitas para uma pessoa hoje sejam compreendidas como uma felicidade isolada, ou seja, o homem ser feliz independente da sua comunidade, mas, para Aristóteles, isso não condiz com a verdade, pois a felicidade deve ser alcançada dentro do contexto social, principalmente por seu caráter de autossuficiência: “Agora, por autossuficiente não queremos dizer aquilo que é suficiente para um homem sozinho, para quem vive uma vida solitária, mas também para os pais, os filhos, a esposa e para os amigos e concidadãos, pois o homem nasce para a cidadania” (ARISTÓTELES, 1991, I, p. 20). Mas como a organização em comunidades contribui para o indivíduo atingir o seu fim último, o bem?

Aristóteles inicia o seu livro *Política*, mostrando que os homens se reúnem¹⁰⁹ em comunidades justamente para a satisfação das suas necessidades e para obtenção dos seus fins, seja em famílias, em vilas ou na *pólis* (cf. ARISTÓTELES, 2006, p. 4). Mas se a condição necessária para o prazer – o qual deve acompanhar a felicidade – é a satisfação das necessidades, então é somente na comunidade que o homem pode suprir todas as suas precisões. Portanto, se a felicidade só é possível com a autossuficiência, é apenas com a organização da comunidade suprema, *pólis*, que se torna possível ao homem certa autossuficiência, condição para a vida feliz. Por isso, aquele que não pertence a uma comunidade ou é uma besta ou é um deus: “O mesmo ocorre com os membros da Cidade: nenhum pode bastar-se a si mesmo. Aquele que não precisa dos outros homens, ou não pode resolver-se a ficar com eles, ou é um deus ou é um bruto. Assim, a inclinação natural leva os homens a este gênero de sociedade” (ARISTÓTELES, 2006, p. 5).

Assim, se somente na *pólis* o homem consegue encontrar o seu fim último, então nos cabe investigar qual é o papel do indivíduo para alcançar tanto o bem coletivo como o seu próprio. Para isso, devemos examinar como o homem deve agir virtuosamente em suas relações na *pólis*, para que seja possível ele viver bem, já que somente através desse tipo de ação o homem poderá atualizar as suas potencialidades práticas, bem como colocar as condições necessárias para uma sociedade bem organizada.

Ao descrever as ações virtuosas, Aristóteles afirma que para que tais ações sejam eficazes é necessário um destinatário e bens exteriores, ou seja, ninguém é justo se não pratica a justiça a favor de outro, ou é caridoso – liberal - sem algo para dar e alguém para receber: “O homem liberal precisará de dinheiro para praticar seus atos de liberalidade, e o homem justo também vai precisar de dinheiro para a retribuição dos serviços (...). Mas na medida em que ele é um homem que vive entre outros homens, escolhe a prática de atos virtuosos; portanto, vai precisar também das coisas que facilitam a vida humana” (ARISTÓTELES, 1991, X, 8, p. 246).

¹⁰⁹ A união – e a sua manutenção - que forma a comunidade ética não pode ser somente pensada como uma imitação dos costumes passados, o que a mantém unida deve ser encontrada numa vida racional: “A reflexão ética é o ato através do qual o homem rompe o caráter opressor de todo etos e transforma sua vida, até então realizada ingenuamente no seio de determinado etos, numa vida racional, produzida pela razão consciente de si” (OLIVEIRA, M. A., 1993, p. 64). Semelhante a isso, podemos afirmar que a legitimidade para a comunidade ética não deve ser buscada na tradição ou na autoridade, mas na sua racionalidade imanente. Assim compreendemos o sentido que Aristóteles dá para a *pólis*, que não é qualquer comunidade, mas somente a cidade-estado grega, pois é a cidade de homens livres, além de ser regida pela razão, tornando uma comunidade de cidadãos.

Portanto, não há como falar em ação virtuosa¹¹⁰ longe da sociedade humana, por isso é imprescindível à realização do homem viver em comunidade, possibilitando, assim, a sua plena liberdade. Neste sentido, visa-se o bem da *pólis* enquanto é condição necessária para o bem do indivíduo. Conclui também desse modo Pereira (2008,p. 226): “Deste modo, é possível entender porque Aristóteles, muito embora privilegie o bem do indivíduo na *Ética a Nicômaco*, sobretudo no livro X, afirma que deve-se buscar o bem da *pólis*, que é maior e mais perfeito, antes mesmo até que o do indivíduo”.

Dessa maneira, se a atividade virtuosa é aquela que, no domínio da *pólis*, possibilita ao agente alcançar o bem propriamente humano, notemos que, no domínio da *pólis*, a ação virtuosa depende, de certo modo, da função exercida pelo agente nela. Assim, as ações consideradas virtuosas de um senhor e de um escravo irão variar, já que exercem papéis diferentes dentro da comunidade; da mesma forma, se for um homem ou uma mulher, etc. Neste sentido a *pólis* não possibilita somente ao agente alcançar o seu fim – a felicidade -, mas também, através da sua organização, determina, em certa medida, o que será um certo tipo de atividade virtuosa, portanto um bem para o agente no interior da *pólis*.

Após mostrarmos a necessidade da *pólis* para o homem alcançar a felicidade, que é tanto o seu fim último, como o bem comum; e também de uma vida virtuosa dentro dessa cidade, a fim de que ambos indivíduo e cidade pudessem chegar ao seu fim, agora é importante refletirmos sobre o que faz com que essa comunidade permaneça unida.

Falamos anteriormente que uma das características da *pólis* que a fazia única em relação às outras cidades era o fato de ela ser baseada numa racionalidade imanente, as escolhas através da razão, de uma reflexão ética fazia com que essa comunidade permanecesse com a sua finalidade. Porém, somente isso não basta, porque, para que essa finalidade compartilhada fosse a realização do bem comum, seria necessário um alto grau de concordância entre seus membros sobre bens e virtudes, que será estabelecido pela amizade, que em si mesma é uma virtude. Portanto, é a amizade esse laço aglutinador da cidade grega, melhor de que qualquer sociedade humana.

¹¹⁰ Se as ações virtuosas consolidam também a comunidade ética, podemos pensar que há ações – transgressões – que são dignas de punições, chegando até mesmo a um afastamento definitivo da comunidade para a sua própria sobrevivência como *pólis*: “A reação a tais transgressões haveria de ser a de considerar que a pessoa que as praticou, como consequência disso, se excluiu a si mesma da comunidade. Uma violação dos laços da comunidade por parte do transgressor deve ser reconhecida tal como ela é pela comunidade, caso esta queira sobreviver” (MACINTYRE, A., 2021, p. 228). Mas isso, não significa que o fracasso na prática de uma ação virtuosa seja uma transgressão, mas para uma ação ser considerada uma transgressão deve afetar frontalmente a vida – *ethos* – da comunidade.

Refletindo sobre a amizade, o filósofo diz: “A amizade também parece manter unidos os Estados, e os legisladores têm mais cuidado com a amizade do que com a justiça, pois visam sobretudo à unanimidade, que é parecida com a amizade, e rejeitam o sectarismo, considerando-o como seu pior inimigo” (ARISTÓTELES, 1991, VIII, 1, p. 182). Parece que a amizade, pensada por Aristóteles, é aquela que incorpora um reconhecimento compartilhado do bem e da busca por um bem, pois somente assim pode se manter um Estado unido. Por isso também podemos concluir que a amizade é necessária para a constituição inicial de qualquer comunidade.

A dúvida que podemos ter, ao colocar a amizade como base para a eticidade, vem no sentido de como conciliar a amizade com a quantidade de pessoas de uma cidade, já que a amizade pressupõe um número limitado e restrito de pessoas, enquanto a população de uma cidade varia muito e nem todos os cidadãos ali são amigos.

Segundo Macintyre (2021, p. 235), deve-se compreender essa amizade como uma “rede de pequenos grupos de amigos”. Assim, a amizade seria como uma “coparticipação de todos no projeto comum de criar e sustentar a vida da cidade”. A cidade, dessa forma, deixa de ser um aglutinado de pessoas isoladas em si mesmas, para se tornar uma comunidade de comunidades, todas unidas pela racionalidade e pela amizade.

Uma concepção de amizade nesse sentido vai contra todo o pensamento político de uma sociedade individualista e liberal moderna, que é incapaz de procurar e querer o bem para todos, o qual não pode se identificar com o máximo de bem dos seus habitantes, tomados isoladamente. Talvez, por isso a nossa sociedade tenha destinado a amizade à vida privada, enfraquecendo-a e provocando a luta de todos contra todos, esquecendo, por conseguinte, do bem de todos ou bem comum.

Aristóteles distingue três tipos de amizades: a que se baseia na amizade útil – pela utilidade –; aquela que se enraíza no prazer mútuo e, por fim, a que se fundamenta na preocupação comum com os bens que são os bens de ambos (considerando a amizade restrito a duas pessoas), uma amizade pela virtude (cf. ARISTÓTELES, 1991, VIII, 1, p. 182-183), que ele entende ser a forma perfeita da amizade. Porque somente este terceiro tipo que fornece a base para todos os tipos de relações sociais, como de marido e mulher, relacionamentos de negócios e na *pólis*. Por isso não é qualquer tipo de amizade que pode provocar o nascimento de uma comunidade ética.

Como o desejo do bem para o amigo é feito em razão da natureza do amigo, que por ser bom tem uma certa perenidade, “essa amizade dura tanto tempo quanto eles são bons – e a

bondade é uma coisa duradoura” (ARISTÓTELES, 1991, VIII, 3, p. 185). Portanto, para Aristóteles, a amizade pode fundamentar os elos da *pólis*, por causa também da sua durabilidade, da sua solidez. De tal forma, isso é verdadeiro, que o amigo se torna um outro eu: “Portanto, uma vez que cada uma dessas características pertence ao homem bom em relação a si mesmo, e ele se relaciona com seu amigo como se o fizesse consigo (pois seu amigo é um outro ‘eu’), a amizade também é considerada um desses atributos, e aqueles que os têm são amigos” (ARISTÓTELES, 1991, IX, 4, p. 213).

A argumentação de Aristóteles, desenvolvida no livro 9 da *Ética a Nicômaco*, para mostrar que a amizade virtuosa reconhece no outro um outro “eu” parte do princípio de que se reconhece no amigo as mesmas qualidades que poderiam ser encontradas em si mesmo: virtude, bondade, racionalidade – elemento pensante -, solidez consigo mesmo. Assim, essa amizade possui em si o único interesse da contemplação de ações virtuosas, que se tornam combustível para que as virtudes possam se desenvolver cada vez mais. Podemos chegar a uma outra conclusão sobre a amizade virtuosa: ela se torna fundamental para a felicidade do homem, ou seja, para se alcançar o próprio fim.

3.2. A TEORIA DAS VIRTUDES OU UMA ÉTICA DAS VIRTUDES EM HEGEL

As últimas releituras sobre a filosofia prática de Hegel não levaram em conta o seu pensamento em relação à virtude¹¹¹, talvez porque ele mesmo não tenha desenvolvido um pensamento totalmente sistemático sobre esse tema. Embora tenha formulado uma certa “doutrina da virtude” principalmente em sua *Filosofia do direito*, baseada no pensamento ético grego antigo e procurando relacionar às necessidades éticas do mundo moderno.

A nossa proposta, neste item, é apontar para uma possível ética das virtudes em Hegel. Pode-se pensar na ética da virtude como um enfoque mais baseado no agente, isto é, uma aproximação que enfatiza as excelências e características de caráter que nos permitem lidar de modo adequado com as diferentes contingências e circunstâncias da vida prática e que nos permitem levar uma existência plena e realizada, isto é, uma vida feliz (*eudaimonía*).

Assim, tentarei mostrar essa ética das virtudes na *Filosofia do direito*, ademais focarei em uma virtude, que considero que para Hegel tenha sido a virtude central em sua teoria, que é a virtude política ou cívica. Dessa forma, trabalharemos mais no conceito de virtude política ou

¹¹¹ Para maiores informações sobre o déficit recente sobre a teoria da virtude em Hegel, consultar: BUCHWALTER, Andrew. Hegel's Concept of Virtue. *Political Theory*, v. 20, n. 4, p. 548-583, 1992. WOOD, A. W., Hegel's Ethical Thought, 1990. CHARPENEL, E. ¿Virtud o deber? Algunas consideraciones hegelianas sobre una aparente disyunción. *Openaire*, v. 10, n. 20, p. 53-78, 2019.

cívica, mostrando que Hegel não somente reconstrói, em sua obra, a virtude grega antiga, mas tenta acomodá-la às realidades da vida social moderna, ou seja, ele não retoma simplesmente o conceito de natureza humana pública ou política grega, mas relaciona uma virtude pública ao individualismo moderno. Além disso, ao expor o seu pensamento sobre a virtude cívica, ele acaba trabalhando, de modo geral, também uma ética das virtudes.

Em primeiro lugar, podemos afirmar que os intérpretes que aceitam uma ética das virtudes em Hegel ainda não são unânimes quanto ao lugar que ela poderia ocupar em seu pensamento, porque seria um desenvolvimento autônomo de integração entre Aristóteles e Kant ou serviria como uma contraposição ao pensamento kantiano? Alguns, como é o caso de Andrew Buchwalter, sustentam que Hegel procura se afastar do pensamento moral kantiano: “Hegel considera uma ética da virtude como um antídoto ao rigorismo da deontologia kantiana” (BUCHWALTER, 1992, p. 550). Outros afirmam que o desejo de Hegel é integrar Aristóteles e Kant em sua própria filosofia, mas superando-os: “Em outras palavras, este seu desenvolvimento poderia ser interpretado como uma maneira de anular sutilmente as diferenças entre estes dois autores (Aristóteles e Kant) a fim de introduzi-los a todo custo dentro de seu sistema” (CHARPENEL, 2019, p. 56). Como esse debate se estende até hoje, preferimos assumir, até mesmo por causa da dialética hegeliana, a posição de integração e superação.

Sabendo disso, podemos afirmar que a conduta moral interior não pode ser simplesmente uma acomodação a uma lei externa¹¹² ou a um imperativo, mas deve se tornar uma expressão de talentos individuais, aptidões e disposições¹¹³. Hegel, porém, não deseja definir a virtude em oposição às normas objetivas e aos deveres, mas procura mostrar que um ser virtuoso genuinamente é aquele que faz coincidir traços subjetivos com tais normas e deveres:

¹¹² Refletindo sobre a crítica que fazem a Hegel da apologia acrítica ao estado prussiano, Charpenel (cf. 2019, p. 64) identifica três razões para isso não ser verdade: 1) Hegel vislumbra a possibilidade de indivíduos racionalmente rechaçarem as normas existentes; 2) Ele apresenta exemplos práticos na história que possibilitaram essa crítica, como a escravidão e perseguição religiosa; e, por fim, 3) A crítica entre a identidade do bem do estado e do bem do cidadão feita pela filosofia aristotélica. Essa terceira razão, como vimos anteriormente, não condiz com a verdade, pois Aristóteles, ao não definir o Bem – a felicidade –, objetiva próprio a acolhida dentro da cidade da multiplicidade da concepção do Bem de cada cidadão. Mas isso também não significa uma recepção acrítica da concepção de Bem do cidadão no estado, pois senão teria de ser acolhido o pensamento racista, fascista etc, o que seria a própria destruição da multiplicidade do Bem e, conseqüentemente, do estado. Talvez esse seja um dos problemas mais significativos da democracia moderna, pois como acolher dentro de si o bem de cada cidadão, mas, ao mesmo tempo, lutar contra concepções totalitárias sem ser chamada ela mesma de autoritária?

¹¹³ Em seu artigo sobre o direito natural, antes da sua maturidade intelectual, Hegel colocava a virtude no campo da moralidade, a partir da *Filosofia do direito*, ele a situa no espaço da eticidade, conseqüentemente a virtude só participava do campo subjetivo: “O indivíduo com suas virtudes particulares (valor, moderação, parcimônia, liberalidade etc.) contribui para a formação da cultura ou da vida de seu próprio povo. As virtudes pertencem, de um lado, à esfera subjetiva dos indivíduos e compõem o domínio da moral. Por outro lado, as normas objetivas que todo indivíduo encontra como dadas e às quais se submete na comunidade compõem o domínio do direito natural” (Hegel, 2007, p. 25).

Por outro lado, tais leis e instituições não são algo de estranho ao sujeito, mas dele recebem o testemunho da sua espiritualidade na medida em que são a sua própria essência. Nelas tem o seu orgulho e nelas vive como um elemento que lhe é inseparável. É uma relação imediata e ainda mais idêntica do que a confiança e a fé (HEGEL, 2004, §147).

A partir desta citação, podemos perceber que o intuito de Hegel é apontar que as leis e instituições não devem ser compreendidas como algo exterior ao ser humano, que lhe retire a sua subjetividade, mas que, na verdade, é fruto da própria subjetividade humana. Assim, o nosso autor não nega as leis e normas exteriores, mas as faz entrar em harmonia com o interior do ser humano. Essa relação harmônica¹¹⁴ é o que ele determina como virtude: “Como as virtudes são a moralidade objetiva aplicada ao ser particular e como, deste ponto de vista subjetivo, são algo de indeterminado, o elemento quantitativo do mais e do menos aparece aqui para as determinar” (HEGEL, 2004, §150, nota).

Hegel, na nota do parágrafo citado acima, retoma, por um lado, claramente a proposta de virtude aristotélica, que seria o meio termo entre o menos e o mais de uma ação. Assim, reconhece em Aristóteles uma pluralidade de contextos intrínsecos a ação em que os agentes morais devem atuar deliberada e prudencialmente, já que as decisões no aqui e no agora necessitam ser tomadas a partir de categorias objetivas que devem ser atuadas constantemente. Mas isso, ainda que Hegel não fale abertamente, não deve significar uma posição relativista de Aristóteles, pois, em sua teoria, ele pressupõe o próprio homem virtuoso como medida (cf. ARISTÓTELES, 1991, III, 4, p. 62-63).

Por outro lado, parece compreender a virtude como uma característica de uma pessoa possuidora de um talento ou disposição únicos, o que não se identifica, como vimos anteriormente, com o pensamento aristotélico. Essa compreensão se liga mais ao pensamento da época de Homero: “É por isso que nos Estados primitivos da sociedade e da vida coletiva aparece mais vezes a forma própria da virtude; aí, a realidade moral é mais vezes uma preferência individual e a sua realização depende de uma natureza genial, própria de um indivíduo, como ensinaram os antigos, sobretudo a propósito de Hércules” (HEGEL, 2004, §150, nota).

¹¹⁴ O uso harmônico aqui não expressa uma falta de conflitos entre deveres e virtudes, mas simplesmente uma ausência de hierarquia absoluta entre os dois como defende Charpenel: “ Na interpretação que procuro defender (...) é que Hegel tem interessantes razões sistemáticas para desenvolver uma postura normativa em que nem a virtude nem o dever tenham uma hierarquia absoluta em relação uma a outra” (2019, p. 57).

O entendimento mais próximo daquele de Aristóteles é dado por Hegel no adendo do capítulo 150, ao mostrar que a virtude é mais próxima do hábito do que de um dom: “Se um homem realiza uma ação ética, não simplesmente por isso é virtuoso, mas somente se esse modo de comportar-se constitui um elemento permanente do seu caráter. (...) a causa pela qual atualmente não se fala tanto da virtude se fundamenta no fato da eticidade não adotar tal medida para um indivíduo particular” (HEGEL, 2004, §150, Adendo)

Assim, essa forma de apresentar a virtude¹¹⁵ é contrária ao espírito da ética aristotélica, como vimos, na qual a virtude ética se concebe não como algo que esteja individualmente ligada a cada agente, mas que é, de modo objetivo, segundo sua própria natureza, o melhor estado da alma em relação a determinado tipo de emoções e determinado tipo de práticas ou atividades.

Assim, não é um esforço pessoal, e muitas vezes vazio, para se chegar a algum fim pré-determinado, mas a indeterminação da subjetividade sendo determinada pelo conteúdo da moralidade objetiva. Portanto, para se falar sobre virtude deve sempre haver algo interior, como instinto, desejo, inclinações, mas também as leis e as normas da sociedade, que se tornam um modo de acolhida da particularidade. Dessa forma, a virtude proporcionaria como uma segunda natureza¹¹⁶ no homem a qual serviria como uma superação do abismo entre a razão e a sensibilidade, além de ela ser também um hábito e um costume:

Assim como a natureza tem suas leis e os animais, as árvores e o sol cumprem com as suas, assim o costume é o que corresponde ao espírito da liberdade. O costume é o que o direito e a moral ainda não são: espírito. No direito a particularidade não é ainda a particularidade do conceito, mas somente a da vontade natural. Igualmente, do ponto de vista da moralidade a autoconsciência não é ainda consciência espiritual. Nesse âmbito somente se trata do valor do sujeito, isto é, que o sujeito que se determina pelo bem diante do mal tem, portanto, a forma do arbítrio. Aqui ao contrário, do ponto de vista ético, a vontade existe como vontade do espírito e tem um conteúdo substancial que o corresponde. A pedagogia é a arte de fazer éticos aos homens; considera o homem como natural e lhe mostra o caminho para tornar a nascer, para converter sua primeira natureza em uma segunda natureza espiritual, de tal maneira que o espiritual se converta em hábito. Nele desaparece a contraposição da vontade natural e da vontade subjetiva e é superada a resistência do sujeito. O hábito pertence tanto ao ético como ao pensamento filosófico, pois este exige que o espírito seja educado contra as ocorrências arbitrárias e que estas sejam derrotadas e superadas para que o pensamento racional tenha o caminho livre (HEGEL, 2004, §151, Adendo).

A partir dessa citação, podemos perceber como Hegel compreende o costume e o hábito da mesma forma que Aristóteles entende a virtude, ou seja, diante das repetições das boas ações

¹¹⁵ Além dessa ressalva ao modo de apresentação da virtude por Hegel, podemos também assumir a tese de Miguel M. Sánchez (2017, p. 3) quando fala que “(...) Hegel passa por cima de uma das instituições fundamentais da filosofia prática aristotélica, a saber: que é a *pólis* que está ao serviço do exercício das virtudes e não o inverso”.

¹¹⁶ Ainda que Aristóteles não utilize esse termo, autores que se inspiraram nele cunharam tal expressão, dessa forma, Hegel claramente deseja se inserir nesta corrente interpretativa (cf. CHARPENEL, 2019, p. 75, nota 12).

surge como uma segunda natureza humana, não mais enraizada nas paixões ou inclinações, mas tendo o seu fundamento na racionalidade. Assim, podemos dizer que é mediante a aquisição de uma segunda natureza que nós somos capazes de atuar em plena forma como agentes reflexivos e responsáveis.

Portanto, pode-se concluir, de acordo com Hegel, que o processo virtuoso, através do hábito ou repetição, é a base mais adequada para determinar, a partir de um ponto de vista racional, quais são os deveres que devemos cumprir para que a liberdade seja plena e como temos de cumpri-los. Essa característica de cultivo do hábito foi algo que Hegel quis trazer para a sua época, a fim de que houvesse a elevação do Espírito Absoluto, por isso Mazzotti sustenta que Hegel defende o ensino das virtudes políticas no Estado moderno para a formação da eticidade: “Daí Hegel dizer que o homem educado é moral, ético, universal, ou seja, a essência, a substância do processo formativo do indivíduo encontra-se na universalidade ética do espírito do povo (*volksgeist/staat*) (...)” (MAZZOTTI, T., 2011, p. 55).

É importante salientarmos que Hegel, diferente de Aristóteles, não fundamenta ou defende uma postura eudaimonista do agente ético, tampouco as características do mundo moderno suportam um caráter fortemente teleológico da virtude – nem mesmo a desejam -, como no mundo grego aristotélico. O problema de Hegel não é, como era para os Gregos, somente saber o porquê da sociedade existir e o como da sua existência, mas de qual forma a sociedade pode existir tendo os cidadãos plena autonomia. Isto é, manter um caráter teleológico para a sociedade suprimiria a liberdade humana, mas inegavelmente a sociedade existe com uma certa unidade, que deve ser explicada.

Mas, se Hegel tinha consciência da necessidade de um discurso forte sobre a necessidade da sociedade para o desenvolvimento pleno da liberdade, também ele sabia do avanço do individualismo, não só no aspecto moral, mas também no sentido socioeconômico, retirando os cidadãos de uma vida plena de sacrifícios financeiros, para um momento de amplas possibilidades, mas, carregando consigo, esse crescente individualismo:

(...) Hegel também compreendeu este individualismo do ponto de vista moral em um sentido socioeconômico (...) ele vê a sociedade moderna como distinta das anteriores pela existência nela de uma organização econômica de pessoas independentes, distinta do estado político – uma organização para a qual alguns anos mais tarde ele deu o nome de ‘sociedade civil’ (*bürgerliche Gesellschaft*). Como membros da sociedade civil, indivíduos são burgueses no sentido de *burgos*, não no sentido de cidadãos; a orientação primárias deles é para o bem privado de cada um; não para um fim ‘ético’; mas a sociedade civil, no entanto, forma um sistema social determinado que marca os indivíduos objetivamente e os liberta subjetivamente. (WOOD, A. W., 1990, p. 275)

Portanto restava a Hegel mostrar aos seus contemporâneos que aquela sociedade com o seu individualismo nascente possuía aspectos importantes que não poderiam ser perdidos, como a liberdade, mas não basta para se falar em sociedade um apanhado de seres humanos lado a lado, ainda que livres, necessita de algo a mais, um amálgama que unisse esses indivíduos, tornando-os cidadãos de um mundo novo. Essa é a grande empreitada de Hegel: realizar uma crítica a sociedade moderna sem recorrer a um reacionarismo tosco que busca a sua identidade na Grécia antiga, abandonando todos os avanços da subjetividade.

Refletindo sobre a questão do que pode fazer com que os diferentes seres humanos livres se unam livremente em sociedade, Buchwalter (2015, p. 553) afirma que a autorrealização talvez assuma um papel teleológico para alguns intérpretes de Hegel, enquanto o sentido público da sociedade perde campo em outras interpretações. Mas se a autorrealização é o fundamento da sociedade moderna, então seria também ela esse laço de unidade dos cidadãos? Essa compreensão reduziria Hegel a um utilitarista simplesmente e as instituições da sociedade se tornariam meio para se alcançar um fim, o que é descartado pelo filósofo:

Porque a satisfação subjetiva do próprio indivíduo (...) está também abrangida nos fins que são válidos em si e para si, a isso acrescentou o intelecto abstrato a vã afirmação de que só tais fins são dignos e de que os fins subjetivos e os objetivos se excluem. Tal convicção torna-se um malefício quando chega ao ponto de considerar a satisfação subjetiva, só porque existe (...), com o fim essencial do agente e o fim objetivo como o meio que apenas serviu para isso. O que é a série das suas ações é o que será o sujeito. Se elas constituem uma série de produções sem valor, também não terá valor a subjetividade do querer. Se, pelo contrário, for de natureza substancial a série dos seus atos, também o será a vontade do indivíduo (HEGEL, 1997, §124).

Dessa forma, a autorrealização não pode assumir essa função de laço dos indivíduos com a sociedade. Porque as instituições – o Estado – possuem um valor que não pode simplesmente ser considerado como meio, pois, dessa maneira, a própria subjetividade estaria ameaçada. Por isso, Hegel procura conciliar os aspectos externos e internos do sujeito, não da mesma forma que os Gregos, mas mostrando que as instituições são parte integrante do sujeito, porque passaram pelo crivo da racionalidade, e ainda continuam a sofrer as necessárias críticas a fim de que sejam continuamente reflexos do Espírito Objetivo.

Ao abordar o pensamento de Aristóteles, falamos que a amizade é uma virtude política que proporciona esse amálgama entre os cidadãos, de tal forma que não se reconhecem simplesmente como indivíduos, mas como cidadãos com propósitos semelhantes. No entanto, se torna uma grande surpresa para todos, quando, nos escritos de Hegel, não se encontra o

tratamento da amizade com esse aspecto cívico, que une a sociedade, mas simplesmente como um sentimento, uma paixão.

Segundo Miguel M. Sánchez (2017, 39), alguns intérpretes de Hegel quiseram relacionar o reconhecimento hegeliano à amizade aristotélica, mas se depararam com diferenças irreconciliáveis, por isso, atualmente se considera que Hegel tenha abandonado o tema da amizade sócio-política, porque o concebia simplesmente como um sentimento oriundo do romantismo da sua época. Isso podemos notar quando Hegel trata a amizade na parte da moralidade, abandonando aquele caráter ético. No entanto, esse autor não mostra qual foi a alternativa colocada por Hegel para substituir a amizade, o que iremos propor a partir de agora.

O filósofo de Tübingen, cômico da necessidade de apresentar algo que pudesse assumir o lugar que a virtude da amizade tinha no pensamento aristotélico, começa a expor o seu pensamento sobre a virtude social ou política, denominando-a como o sentimento político, que se desenvolve no sujeito como confiança nas instituições racionais do Estado, a fim de que haja uma integração entre subjetividade e objetividade, e conseqüentemente a liberdade:

O sentimento político, o patriotismo em geral, é como uma certeza que se funda na verdade (...) e é o querer transformado em hábito. Só pode resultar das instituições que existem no Estado pois nelas é que a razão é verdadeiramente dada e real, pois no comportamento em conformidade com estas instituições é que a razão adquire a sua eficácia. Este sentimento é sobretudo o da confiança (...) e da certeza de que o meu interesse particular e o seu interesse universal substancial se conservam e persistem dentro do interesse e dos fins de um outro (no caso, o Estado) e, portanto, dentro da sua relação comigo como indivíduo. Daí provém, precisamente, que o Estado não seja para mim algo de alheio e que, neste estado de consciência, eu seja livre (HEGEL, 1997, §268).

O objetivo de Hegel, ao fazer o sentimento político uma virtude propriamente republicana, é fazer essa integração entre a autonomia do indivíduo, conquista da sociedade moderna, e as instituições do Estado. Tal integração, obviamente, não se identifica totalmente com aquela grega, mas possui, podemos dizer assim, o mesmo princípio, pois uma virtude cívica republicana deve levar a considerar a importância das leis para a formação do cidadão: “A um pai que o interrogava sobre a melhor maneira de educar o seu filho, respondeu um pitagórico: ‘Faz dele cidadão de um Estado cujas idéias sejam boas’” (HEGEL, 1997, §153, nota).

Mas, por outro lado, Hegel critica o discurso da sua época sobre a virtude cívica por sua incapacidade de conciliar o sentimento subjetivo e as normas substantivas. O desenvolvimento desse argumento se dá principalmente para defender a vida social moderna contra os excessos

crescentes do subjetivismo moderno, denominado por Hegel de “o curso-do-mundo”¹¹⁷. Dessa forma, Hegel procura uma nova explicação, distante tanto do mundo grego antigo como dos seus contemporâneos.

Essa lacuna cívica é preenchida por Hegel através da definição de probidade ou retidão, observância e adaptação racional às leis e aos requisitos para a existência das instituições políticas: “O conteúdo moral objetivo, na medida, em que se reflete no caráter individual pela natureza determinado, e, como tal, a virtude que, na medida em que nada mostra além da adaptação do indivíduo ao dever da condição em que se encontra, é a probidade” (HEGEL, 1997, §150).

A probidade parece atender aos desejos de um conceito moderno de virtude cívica, já que não apela para um aspecto teleológico, tampouco para um conceito de natureza humana, mas os indivíduos cumprem os seus deveres por causa dos requisitos funcionais do sistema social no qual vivem. Dessa forma, a probidade é uma ética da virtude, na qual o indivíduo reto compreende a responsabilidade pública como uma questão pessoal. Além disso, só há sentido falar em probidade em uma sociedade bem ordenada, com boas leis, pois tais cumprimentos de deveres são costumes, hábitos de uma vida prática que leva à liberdade (cf. HEGEL, 1997, §153).

Autores como Buchwalter (2015, p. 559), por um lado, sustentam que a probidade não pode ser uma virtude ética principalmente por dois motivos: 1) estaria muito próxima da virtude cívica grega, justiça, o que impossibilitaria o desenvolvimento subjetivo; 2) é uma virtude cívica daquelas que querem fixar a realidade a partir da posse e da propriedade, conseqüentemente defenderiam a honestidade, a verdade, etc, somente como uma hipocrisia para defender, na verdade, seus próprios interesses.

No primeiro caso, ao aprofundar o conceito de probidade, perceberemos que isso não pode ser tido como verdade, até porque a justiça no mundo grego não se identifica com esse caráter interior sublinhado por Hegel para tal virtude; enquanto, no segundo, quando observamos o modo do tratamento dado por Hegel em sua discussão sobre as corporações,

¹¹⁷ Entre os parágrafos 381 a 393 da *Fenomenologia do espírito*, Hegel desenvolve o seu argumento contra o discurso moderno a favor de um excesso de subjetivismo em detrimento do fator ético, mostrando que as instituições – normas substantivas – são fruto da interioridade do homem, portanto eliminar as instituições significa um abandono da subjetividade (HEGEL, 2020). Além disso, a crítica desenvolvida pelo filósofo às repúblicas nascentes – principalmente àquelas baseadas na Revolução Francesa –, que possuíam o subjetivismo como princípio fundamental é um exemplo claro do seu afastamento a qualquer regime que tenha a subjetividade como motor, pois terminará em um Reino de Terror (cf. HEGEL, 1997, §273, notas). Para um desenvolvimento mais sistemático sobre o curso-do-mundo, conferir BUCHWALTER, A. 1992, p. 555-558.

como vimos no primeiro capítulo, percebemos que ele não trata a probidade baseado em uma relação dicotômica do público e do privado (cf. HEGEL, 1997, §251). Ademais, o fato do indivíduo pertencer a corporação: “(...) 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” (HEGEL, 1997, §253).

Portanto, há uma centralidade da virtude da probidade no pensamento ético de Hegel pouco explorado, cuja função principal é manter uma relação duradoura entre os indivíduos e a sociedade.

Por outro lado, Buchwalter (2015, p. 562) defende como laço aglutinador da sociedade o princípio dos direitos individuais, cuja origem se encontra na virtude do patriotismo¹¹⁸ (cf. HEGEL, 1997, §268), pois dentro da concepção moderna de Estado não se compreende indivíduos sem direito; ainda mais, se pensarmos em um Estado natural, podemos até mesmo compreender um momento sem a garantia de direitos individuais, restando a luta de todos contra todos, mas atualmente isso é impossível. Além disso, é através desses direitos individuais que os cidadãos tomam consciência de que devem se unir para a defesa da sua própria liberdade.

Há nitidamente um problema com esse pensamento, porque, ainda que seja muito reconfortante pensar no desenvolvimento dos direitos individuais, esse direito não pode ser imaginado anterior à sociedade. É a sociedade que “ganha” os direitos individuais e não o contrário (cf. HEGEL, 1997, §257). Portanto, colocar como laço aglutinador da sociedade a complexidade dos direitos individuais é desconhecer ou descartar que eles são frutos dos indivíduos, com seus costumes, suas culturas, suas religiões, etc.

3.3. AS CONSEQUÊNCIAS DA NEGAÇÃO DE ARISTÓTELES EM UMA RELEITURA HEGELIANA PARA A CONCEPÇÃO DE RECONHECIMENTO

Nos últimos dois pontos, apresentamos a teoria da virtude de Aristóteles e o seu resgate realizado por Hegel; construindo, assim, sua ética a partir da positividade do homem e das suas relações, chegando a uma convivência ética promotora da liberdade. A proposta de reatualização de Honneth da *Filosofia do direito*, trabalhada no segundo capítulo, colocou-nos diante de uma ética estabelecida a partir da autorrealização e do reconhecimento, como padrões

¹¹⁸ É verdade que Hegel desenvolve o patriotismo como uma virtude cívica ou política importantíssima para o Estado, mas daí dizer que essa virtude é a base da sociedade moderna ultrapassa qualquer que seja a compreensão da sociedade, porque o patriotismo pressupõe a confiança nas instituições e a retidão de caráter para o seu próprio desenvolvimento, ou seja, a probidade seria um dos fundamentos do patriotismo, para que ele não se incline a um totalitarismo nacional (cf. HEGEL, 1997, §268). Além do mais, como qualquer sentimento, o patriotismo poderia desembocar em um simples sentimento moral, quase um fiel depositador de seus interesses em um estado nacional, transformando uma “organização” política em um sentimento político.

de ações capazes de tornar possível a liberdade. Como pudemos mostrar, a ética de Hegel não se estabelece à base do reconhecimento, ainda que possua um grande valor em seu pensamento.

Evidente que o reconhecimento, como categoria fundamental da vida social, possui, cada vez mais, em nossa sociedade contemporânea, um lugar de destaque, já que constantemente nos deparamos com situações de discriminação por causa de raça, religião, orientação sexual, diferença social, etc. E o valor do reconhecimento se levanta como uma resposta a tantos horrores do mundo atual. Mas, isso não pode significar que deva se tornar, como diz Honneth, a “pedra angular de uma ética” (HONNETH, 2007b, p. 474).

Há dois pressupostos, que procuramos evidenciar, para a teoria do reconhecimento de Honneth (HONNETH, 2009): o primeiro se destina aos conflitos como base da interação social, tendo a luta por reconhecimento como fundamento da interação social¹¹⁹; o segundo diz respeito ao fato de que as relações de reconhecimento são formadoras da própria identidade, seja individual ou coletivamente. Esse último pressuposto forneceu a chave de leitura da reatualização oferecida por Honneth no capítulo anterior.

A preocupação de Honneth era apontar uma resposta para a questão do sofrimento humano. Será que é possível emergir do sofrimento? Ele vai mostrar que a solução está na compreensão da eticidade como uma terapia, ou seja, somente na vida ética, que se pode encontrar uma resposta para alguns dos sofrimentos: “a eticidade liberta-se de uma patologia social, na medida em que cria igualmente para todos os membros da sociedade as condições de uma realização da liberdade” (HONNETH, 2007a, p. 106).

Mas antes disso, ele começa a analisar a causa das patologias da liberdade, identificando-a como uma má compreensão da liberdade nos momentos do direito abstrato e da moralidade. A grande dificuldade nesta análise de Honneth está no que Bárbara Buril identificou como “déficit etiológico”, que se caracteriza pelo “fato de que as patologias sociais se mostrem como problemas de interpretação e erros cognitivos de normas corretas resulta de um posicionamento teórico que acredita na ideia de que se vive em uma sociedade genuinamente livre na qual as normas têm validade por si mesmas” (BURIL, B. 2018, p. 271).

Ao tratar as patologias do direito abstrato ou da liberdade jurídica, Honneth não consegue identificar claramente a causa dessa ‘má interpretação’, como foi visto no segundo capítulo, talvez pelo fato de que não haja um motivo único. Mas o que se deve inquirir, na verdade, é se

¹¹⁹ Esse pressuposto, não sendo objeto direto do nosso estudo, não foi trabalhado detalhadamente, ainda que o tenhamos usado para fundamentar algumas das conclusões do capítulo anterior. Ele vai diretamente de encontro com a concepção habermasiana do *agir comunicativo*, orientada para o entendimento.

existe mesmo um erro cognitivo na gramática social apresentada por Honneth ou se essa gramática, realmente, provoca a realização dos sujeitos individualmente: “seria preciso ir além do argumento de que os sujeitos simplesmente vivenciam uma espécie de distorção cognitiva da gramática de ações sociais e questionar o potencial dessa gramática de realmente conduzir os sujeitos a se realizarem individualmente” (BURIL, B. 2018, p. 274).

Mostraremos posteriormente que uma ética centrada na luta por reconhecimento não permanece em pé, porque é impossível a sociedade se manter unida diante de uma eterna luta, ainda que seja por motivos nobres.

Já em seu estudo sobre as causas da patologia da liberdade no âmbito moral, Honneth mostra, mais uma vez, que a absolutização da liberdade moral leva a uma patologia, no entanto, quais são essas causas? Assim, o problema, a falha, a má-interpretação acontecem quando os sujeitos se afastam do seu contexto social para o exercício da liberdade moral, mas não são mais capazes de voltar a uma realidade social prévia, ou seja, quando não percebem que as próprias ideias morais só são formadas dentro de um universo simbólico moral já compartilhado anteriormente. Por isso se tornam moralistas, incapazes de manter uma comunicação aberta, demonstrando rigidez e engessamento nas suas concepções. Portanto, a causa da patologia da liberdade moral reside no próprio sujeito.

Dessa forma, seja na liberdade jurídica seja na liberdade moral, o sujeito e somente ele é o culpado de não ver os limites dessas liberdades e absolutizá-las. Portanto, poderíamos nos perguntar: por que esse sujeito teria se equivocado? Simplesmente por que essas concepções de liberdade estão abertas a equívocos? Tais questionamentos não são respondidos por nosso autor, já que o seu diagnóstico se concentra somente no aspecto subjetivo, faltando uma maior análise daqueles fatores objetivos que levam o sujeito ao erro sobre esses dois tipos de liberdade.

Sem uma análise adequada dessas questões, uma nova patologia é criada, não da liberdade, mas da consciência, ou seja, da mente. O sujeito se torna um Atlas, levando a culpa de todas as patologias da liberdade, tornando-se esgotado por suportar tanta responsabilidade. A culpa pelos próprios fracassos e pelos da sociedade. A sociedade se torna, dessa forma, refém das más-interpretações da liberdade do sujeito, jamais a culpada ou, ao menos, corresponsável. Esse pensamento entrou profundamente na nossa sociedade capitalista, através do conceito de mérito, que se torna atualmente uma grande fonte de doenças mentais¹²⁰.

¹²⁰ Um autor que trabalha muito bem com esse tema do mérito e o mal que está causando na nossa sociedade é Michael J. Sandel, diz ele: “(...) Mas a crença meritocrática adiciona insulto ao dano. A noção de que seu destino está em suas mãos, de que ‘você consegue, se tentar’, é uma faca de dois gumes: por um lado é inspiradora, por outro, odiosa. Ela felicita vencedores, mas rebaixa perdedores, até mesmo do ponto de vista das próprias pessoas.

Ao estudar a eticidade, Honneth observou caminhos para o reconhecimento em cada um dos níveis das esferas da eticidade. No primeiro nível, que é o da família, ele apontou o *amor* e a *amizade* como padrões interativos de reconhecimento; no segundo, o da sociedade civil, ele encontra no direito tais padrões; já no terceiro, é a solidariedade social que se levanta como processo intersubjetivo. Como bem compreendeu João M. M. Abreu, nessa reatualização, entre Honneth e Hegel, há semelhança mas também “divergência em relação à dinâmica do *reconhecimento*: hiperinstitucional e hierarquizada em Hegel, mais descentralizada e não hierarquizada em Honneth” (2019, p. 408).

Portanto, procurando fugir dessa institucionalização e hierarquização, Honneth fundamenta a sua ética em algo que não possa ser muito bem caracterizado, tornando o reconhecimento muito líquido¹²¹, sem as amarras conceituais que podem levar a solidez de uma ação; diferente de Hegel que além do reconhecimento, coloca a virtude da probidade como fundamental para a vivência na eticidade, porque assim pode relacionar aspectos interiores e exteriores ao ser humano.

Mas, essa posição de Honneth, por outro lado, cria alguns problemas, porque as relações humanas se tornam ou muito superficiais ou altamente utilitárias, já que as pessoas só se reuniriam para lutar por algum tipo de reconhecimento, ou seja, ocasionalmente, quando esse objetivo fosse alcançado, as ligações intersubjetivas estariam desfeitas.

Consequentemente, se o objetivo de Honneth era combater patologias do mundo moderno, ele termina por criar novas patologias da liberdade ou por reforçar outras que ele tentara combater, como o individualismo; além de abandonar o ser humano nas mãos de um grande inimigo, o mercado, como nos fala Bauman: “(...) essa forma de ‘derreter os sólidos’ deixava toda a complexa rede de relações sociais no ar – nua, desprotegida, desarmada e exposta, impotente para resistir às regras de ação e aos critérios de racionalidade inspirados pelos negócios (...)” (2001, p. 7).

Uma outra dificuldade surge quando se faz uma comparação entre o *amor* em Honneth com a *família* em Hegel. Como foi observado no primeiro capítulo, a família em Hegel é o ponto de partida da vida ética, é a forma de socialização primária das necessidades humanas. Trata-se da família burguesa, compreendida como um espaço interior e íntimo, sem nenhum

Para quem não consegue encontrar emprego ou ganhar dinheiro suficiente para se sustentar, é difícil fugir do pensamento desmoralizante de que seu fracasso é resultado de suas próprias ações, de que simplesmente não tem talento nem ela para o sucesso” (2021, p. 38).

¹²¹ Essa expressão é muito bem trabalhada pelo sociólogo Zygmunt Bauman, quando fundamenta a sua teoria sobre a sociedade moderna (cf. BAUMAN, Z., 2001)

tipo de interferência exterior, cujo propósito é o sustento e a proteção dos indivíduos a ela pertencentes, tendo as relações intersubjetivas sustentadas pelo amor, obediência, confiança e retidão, mas, ao mesmo tempo, se consolidando somente através do casamento.

Honneth, evidentemente, critica esse pensamento familiar burguês, como vimos no segundo capítulo, por ser principalmente baseado no preconceito em relação às mulheres, dando um novo modelo para a família mais próximo da contemporaneidade; no entanto, mantém, de Hegel, o amor como base dessas relações intersubjetivas, como explica Abreu (2019, p. 410): “Ao propor o desprezo aos anacronismos da concepção hegeliana e à institucionalização legal do *amor*, Honneth reconstrói o argumento hegeliano a partir do próprio padrão interativo familiar – o amor -, mantendo, assim, como deseja, o núcleo do argumento de Hegel”.

O problema surge não pelo fato da crítica a Hegel, ou melhor, da atualização da sua proposta de família, mas porque, apesar de Hegel falar sobre o amor como sentimento, ele mantém a sua institucionalização – solidez – através da virtude da probidade e do contrato de casamento, com sua proposta de longo tempo. Honneth, ao invés, conserva o amor e a amizade, retirando o contrato e a virtude, mas não coloca nada em seu lugar, que possa assegurar a estabilidade da família.

Talvez aqui fosse interessante colocar a virtude da retidão ou da responsabilidade como mantenedora dos laços na família, porque essas relações, principalmente entre pais e filhos, não podem ser só ancoradas no amor e no reconhecimento. O pai não tem somente amor e reconhecimento pelo filho, mas deve ter também responsabilidade para com ele, porque independente das escolhas dos filhos, sejam elas sexuais, morais, religiosas etc, os vínculos familiares não podem e não devem ser quebrados, talvez aí esteja um problema do abandono de tantos jovens pelos seus pais, basta que os filhos não correspondam com as expectativas dos seus genitores que imediatamente são dispensados, deixados de lados.

A sociedade civil, segunda esfera da vida ética, de acordo com Hegel, é descrita como um sistema de carência, que Honneth prefere, atualizando os termos, chamá-lo de sistema de interesses. Ambos reduzem-na ao espaço do mercado e das relações de troca, onde se veiculam interesses que um adulto não pode esperar ver satisfeito pelo círculo familiar. Apesar de que Hegel, com o termo carência, deseja enfatizar mais a necessidade de que as pessoas possuem nos diversos espaços da vida, satisfeitas essas necessidades, então não precisaria mais insistir nas trocas; enquanto o termo interesse não pressupõe tanto uma necessidade, mas um desejo, uma cobiça, talvez seja um sentimento mais aliado ao mercado capitalista contemporâneo, de

tal forma que tenha se tornado a base para o marketing atual, que não foca nas necessidades mas nos interesses.

De qualquer maneira, essa esfera é o primeiro passo para o universal, já que há uma linguagem suficientemente universal – os direitos legais -, que permite a cada um que a use declarar seu interesse para o outro, um interesse que o outro seja capaz de compreender. A base dessa linguagem comum é a afirmação legal e impessoal de que os compromissos assumidos devem ser cumpridos.

Pode-se levantar uma questão muito interessante sobre a necessidade de reduzir a sociedade civil ao mercado, excluindo outros atores dessa mesma sociedade na contemporaneidade como as religiões, as Ongs, as organizações para defender os diversos setores da sociedade e do meio ambiente, as escolas e universidades. Mas há um problema relevante quando se identifica a sociedade civil com o mercado, pois pressupõe que o mercado capitalista não é causador do mal psíquico, como falamos anteriormente, por isso não necessitaria de uma transformação estrutural, basta ajustes esporádicos, para que tudo volte a normalidade.

No entanto, a frequência, o tamanho e a devastação das crises econômicas aumentaram nesses últimos 15 anos – basta pensarmos nas crises imobiliária de 2008, fertilizantes de 2021 (por causa da guerra entre a Rússia e Ucrânia) e a atual crise bancária iniciada nos bancos suíços de 2023 -, destruindo países, empresas, famílias e levando muitas pessoas a retirar a própria vida. Não se pode simplesmente denunciar que o mal causado por essas crises foi culpa de um indivíduo e de sua má interpretação da liberdade, esquecendo que o próprio sistema é destruidor e precisa de uma drástica mudança, para que os cidadãos mantenham a própria liberdade.

A mudança de nomenclatura também não é banal, a necessidade enfatiza algo concreto, real, atual; enquanto interesse aponta para o futuro, expectativa, um objeto não palpável. Hegel, ao definir a sociedade civil, chama a atenção para o caráter concreto da pessoa (cf. HEGEL, 1997, §182), ou seja, acentuando as suas necessidades do aqui e do agora. Isso faz com que não haja especulações sobre os interesses das pessoas, manipulações de desejos e sentimentos.

Assim, acentuar os interesses do indivíduo é abrir as portas para uma adulteração da vontade de aquisição de objetos que não são necessários, cria-se, dessa forma, uma indústria de necessidades futuras que não são reais, é a chamada fábrica do marketing. A mudança da nomenclatura por Honneth se torna, dessa forma, um canto de sereia que hipnotiza os viajantes

desatentos, os quais, no momento certo, estarão prontos para serem devorados pelas musas do mar.

Retornando à crítica de Honneth a Hegel, temos que a crítica recai sobre a hiperinstitucionalização de Hegel, por considerar a esfera da sociedade civil superior à da família, já que o indivíduo naquela esfera é a pessoa legal, o membro dependente de uma comunidade não eleita, apesar disso, Honneth adota o padrão interativo da impessoalidade dos direitos como núcleo do argumento hegeliano a ser preservado. A apreciação de Honneth, ainda que seja verdadeira, deixa de propor uma relação entre o individual e o universal, sem pender a balança para um lado. Ele preferiu o lado do indivíduo, mas isso lhe custou, como falamos anteriormente, sobrecarregar o cidadão de culpa pela própria falta de liberdade social na sociedade civil.

Hegel, percebendo o perigo da dissociação entre o universal e o particular, critica o pensamento de Platão, que ao sublinhar o caráter substancial da universalidade termina por destruir a subjetividade (cf. HEGEL, 1997, §185, nota). Sabendo disso, ele contorna essa situação, introduzindo a justiça como mediadora entre o particular e o universal (cf. HEGEL, 1997, §188).

Por fim, na terceira esfera da eticidade, determinada pelas relações sociais de reconhecimento, chamadas por Honneth de *solidariedade social*, percebemos o maior distanciamento entre Hegel e Honneth. Enquanto Hegel sublinha a relação entre o Estado e o cidadão, mostrando que somente o cidadão relevante atinge uma existência pública, Honneth procura mostrar que os sujeitos humanos necessitam de uma estima social que valorize individualmente as suas qualidades, capacidades e realizações concretas dentro de uma comunidade. “A ofensa, aqui, é o desconhecimento da importância particular e diferenciada do indivíduo que ascende a essa condição para a comunidade; é o tratamento desse indivíduo como *substituível*, como ‘um qualquer’, para usar um termo chulo” (ABREU, 2019, p. 411).

Essa hiperinstitucionalização do Estado moderno hegeliano é combatida por Honneth, a partir da descentralização atual das formas de reconhecimento da estima social, proveniente do pluralismo axiológico contemporâneo, apesar de ele manter o núcleo interativo do sentimento de honra trabalhado por Hegel. No entanto, Hegel oferece a virtude política (cf. HEGEL, 1997, §257) como garantia também dessa relação entre o Estado e o indivíduo. Dessa forma, o filósofo de Tübingen cria uma superinstituição estatal, mas, ao mesmo tempo, livra o indivíduo da responsabilidade pelo fracasso do Estado.

A proposta de Honneth, ao invés, espedaça o estado de tal forma que cada indivíduo se torna o responsável substancial pelo rumo da política e da economia do país, ou seja, dos fracassos e das vitórias que porventura advirem dessas escolhas. O problema é que os detentores de poder jamais serão culpabilizados, tudo é culpa do sistema escolhido pelos cidadãos. Isso conseguimos perceber muito de perto com a crise imobiliária de 2008, enquanto muitas pessoas perderam os seus empregos e os seus bens – muitos cidadãos estadunidenses começaram a morar na rua –, os donos de bancos aumentaram os próprios salários com a ajuda financeira que o governo injetou na economia, ou seja, os únicos penalizados pelo “erro” do sistema foram os simples cidadãos.

Uma outra questão problema na reatualização dessa terceira esfera é o problema da formação, pois, enquanto Hegel coloca o Estado como propulsor da formação ética, Honneth parece deixar a cargo dos indivíduos a formação de uma comunidade ética e democrática (cf. ABREU, 2019, 407). Esse pensamento de Honneth se assemelha a atitude dos sofistas criticada por M. A. Oliveira:

Foi precisamente esse primado da práxis, na filosofia prática, que se perdeu de vista na filosofia analítica de hoje, marcada por forte primazia do teórico (...). Aristóteles parte do problema de seus antecessores: o *ethos*, depois da crítica radical da sofística, reduzem-se a simples costume e ordem vigente, que já não possuem o poder de direcionar a vida das pessoas, pois não são mais legitimados (1993, p. 68)

Até aqui tentamos mostrar a diferença entre a concepção de Honneth e de Hegel sobre a vida ética, pois enquanto esse coloca as instituições como centro da eticidade, aquele põe as formas de reconhecimento que permeiam e determinam a vida ética. E, diferente de Hegel, Honneth não afirma a existência de uma hierarquia entre as formas de reconhecimento, o que confere uma abertura maior para a vida livre. Mas se não existe essa hierarquia de reconhecimento, então a carência da vida adulta terá sempre a mesma intensidade e importância da carência da infância? A necessidade de ser reconhecido de um filho por um pai é a mesma entre amigos? As consequências psicológicas – sofrimentos – são os mesmos? São perguntas que, ao meu ver, Honneth não consegue responder em sua obra.

Além disso, o mesmo problema constatado na proposta de Honneth para os momentos do direito abstrato e da moralidade, se repete nas três esferas da eticidade, é o fato da culpa recair sempre sobre o indivíduo, ou seja, o sofrimento continua ser culpa do próprio sujeito. A falta de autorrealização ou autonomia jamais é responsabilidade da família, da sociedade civil ou do Estado, sempre recai sobre a escolha incompleta que o indivíduo faz no seu processo de

autorrealização. Uma consequência da sociedade contemporânea que Honneth assume, ou como nos fala Bauman: “A nossa é, como resultado, uma versão individualizada e, privatizada da modernidade, e o peso da trama dos padrões e a responsabilidade pelo fracasso caem principalmente sobre os ombros dos indivíduos” (2001, p. 10).

Há também um outro problema que deve ser salientado. No início da nossa análise sobre Honneth, começamos afirmando que sua preocupação era sobre a possibilidade da saída do sofrimento, através da eticidade. Pudemos constatar que ele encontra a origem do sofrimento em algum tipo de negação de reconhecimento, não sendo possível então a autorrealização do sujeito, por isso a necessidade de uma luta pelo reconhecimento até chegar a uma liberdade social na eticidade.

Mas então, por que pessoas de mesma formação, que vivem no mesmo ambiente social e familiar, como por exemplo, irmãos gêmeos reagem muitas vezes de formas distintas às mesmas situações? Talvez se possa afirmar que isso possa ter origem numa mutação genética, em uma cadeia de DNA ou algum tipo de relação físico-química particular, ou mesmo, numa experiência histórica diferente. No entanto, podemos encontrar uma resposta não acentuando aspectos negativos, como Honneth, mas lembrando da positividade, como afirma Charpenel:

Pensar a autonomia moral como algo que devemos conseguir mediante a luta e o desafio constante diante da ordem estabelecida na qual estamos inseridos não é um ideal filosoficamente atrativo. Sem dúvida, é concebível que certos indivíduos possam alcançar a autonomia moral apesar de circunstâncias adversas, porém ninguém poderá racionalmente preferir alcançá-la deste modo nem tampouco ninguém poderá considerar que este é o cenário idôneo para sua implantação. Por conseguinte, não deveríamos formular nossa teoria moral como se estar exposto a dificuldades morais desafiadoras fosse uma condição *sine qua non* para alcançar a autonomia (2017, p. 64, tradução nossa)

Assim, limitar a causa do sofrimento humano somente a uma busca de reconhecimento é ter uma visão muito estreita sobre a humanidade, ainda que o reconhecimento cada vez mais seja importante para as lutas por liberdade, principalmente para as minorias tradicionalmente perseguidas, não significa que a autorrealização, por conseguinte, só possa ser encontrada através dessas lutas.

CONCLUSÃO

O presente trabalho buscou compreender a reatualização feita por Honneth da *Filosofia do direito* de Hegel, procurando os principais pontos de convergência e de divergência entre ambos. A partir desse objetivo traçamos o nosso caminho em três capítulos. Os dois primeiros serviram como propedêuticos para o terceiro, e mais importante capítulo.

No primeiro capítulo, o intuito foi examinar a irrupção da liberdade no pensamento de Hegel, tentando ser o mais fiel possível ao seu pensamento. Além do mais, principalmente nas notas de rodapé, tentei colocar as principais interpretações para os termos mais polêmicos em Hegel. Essa proposta metodológica foi também incorporada no segundo capítulo, quando apresentamos a reatualização de Honneth. Ainda nesse primeiro capítulo, descobrimos que Hegel apresenta três momentos necessários para a liberdade: o direito abstrato, a moralidade e a eticidade.

No direito abstrato, fomos apresentados a uma liberdade totalmente indeterminada, sem limites, por isso mesmo sem uma relação efetiva no desdobramento de uma vida social. O processo de efetivação, mas ao mesmo tempo de limitação, da liberdade se dá no momento da posse; quando a vontade indeterminada se exterioriza no desejo da posse de algo. Esse processo também leva ao descobrimento de outras vontades, que muitas vezes desejam o mesmo objeto, sendo necessário o acordo, que se torna o reconhecimento do outro e dos seus desejos.

O momento seguinte, a moralidade, é marcado com o aspecto interior da liberdade, que não se limita a desejar algo exterior a si, mas procura agora a liberdade, que se torna o próprio objeto da vontade. Assim, descobrimos o desabrochar da subjetividade. A partir disso, vimos surgir a necessidade da autodeterminação no processo de efetivação da liberdade, o que desencadeia uma luta entre o mundo natural e o mundo moral, entre a individualidade e a universalidade.

A eticidade é a terceira etapa da efetivação da liberdade, que é apresentado não como um bloco monolítico, mas como três esferas, a saber: a família, a sociedade civil e o Estado. É nesse momento que Hegel nos apresenta uma liberdade social ou comunicativa, que enxerga a sociedade não como um empecilho para o seu desenrolar, mas como algo imprescindível para a sua plena efetividade. Dessa forma, a liberdade, através do amor na família, se reconhece e reconhece os seus, depois, ao surgir as necessidades que a família não pode suprir, o sujeito é iniciado na sociedade civil reconhecendo outros que tenham as mesmas necessidades, formando

grupos a fim de que consigam unidos superar as suas necessidades; por fim, a liberdade encontra a sua plena efetividade no exercício da solidariedade no Estado.

No segundo capítulo, entramos na obra de Honneth, mostrando que há sentido em sua posição de fazer uma reatualização indireta do livro de Hegel, ou seja, deixando de lado a posição de Hegel em relação ao Estado ou ao espírito absoluto e à sua Lógica, posição criticada por Giannotti, por exemplo. Depois, mostramos que ao fazer essa reatualização, na verdade, Honneth rompe com o seu antigo pensamento, herdado de Habermas, de que o Hegel pós-fenomenologia havia abandonada as ideias sociais do jovem Hegel. É a partir dessa reatualização que Honneth começa a supor que as instituições sociais já possuem em si o processo de reconhecimento, base do seu pensamento.

Os pressupostos utilizados por Honneth em sua reatualização são os seguintes: 1) Hegel percebe que a absolutização da liberdade no direito abstrato e na moralidade causa patologias; 2) A eticidade é a única terapia; 3) As instituições da sociedade são instituições de reconhecimento; 4) Teoria da justiça como garantia das condições intersubjetivas de autorrealização; 5) O reconhecimento e a autorrealização são necessários para a emancipação;

No último capítulo, inicialmente procuramos mostrar que Honneth reconhece que Hegel pós-fenomenologia não fez a atualização de Aristóteles que ele mesmo havia promovido em seu tempo em Jena, principalmente seu pensamento de virtude. Depois tentamos mostrar o desenrolar da semântica do termo virtude na Grécia, desde Homero até Aristóteles, a fim de que emergisse o verdadeiro sentido dessa palavra para Aristóteles, que descobrimos estar ligado à relação entre o sujeito e a *pólis*, fazendo uma verdadeira integração do homem grego na cidade. A partir disso, demonstramos como Hegel não deixou de reatualizar na *Filosofia do direito* o pensamento de virtude de Aristóteles, diferente do que Honneth havia proposto inicialmente.

Por fim, apontamos que Honneth não reatualiza Aristóteles o que lhe ocasiona um mal semelhante àquele que ele está tentando combater: o indivíduo Atlas, é caracterizado como uma excessiva responsabilização sobre o sujeito, que gostamos atualmente de denominar como meritocracia, nas palavras de Bauman (2001, p. 60): “(...) a responsabilidade pela danação não pode ficar com a sociedade; a redenção e a condenação são produzidas pelo indivíduo e somente por ele – o resultado do que o agente livre fez livremente de sua vida”. Mostramos que sem um pensamento forte que proporcione uma relação harmônica entre a sociedade e o indivíduo, como fez Aristóteles e Hegel, as patologias da sociedade continuarão sempre a nos incomodar. Evidentemente que não estamos dizendo que se deva retornar totalmente ao pensamento

aristotélico, mas que encontremos alguma coisa que faça com que a relação entre o sujeito e a sociedade seja algo mais sólido, para não cairmos na sociedade líquida descrita por Bauman.

A nossa singela contribuição não pretende fechar o debate em torno ao pensamento de Honneth, mas somente levantar possíveis necessidades de incorporação de conceitos mais fortes do campo da ética, para que a nossa sociedade possa vencer as suas patologias da liberdade a partir de uma comunicação libertadora.

REFERÊNCIAS

ABREU, J. M. M. Reconhecimento e diferença na teoria ética de Axel Honneth: uma questão em forma de ensaio. **Revista da Faculdade de Direito do Sul de Minas**, n. 1, v. 35, 2019, p. 403-420.

ADKINS, A. W. H. **Merit and Responsibility: A Study in Greek Values**. Oxford: University Oxford, 1965.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Trad. José Américo Motta Pessanha. — 4. ed. — São Paulo : Nova Cultural, 1991. — (Os pensadores ; v. 2)

_____. **Política**. Trad. Roberto Leal Ferreira – 3 ed – São Paulo: Martins Fontes, 2006.

BAUMAN, Z. **Modernidade líquida**. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

BICCA, LUIZ. O Conceito de Liberdade em Hegel. **Síntese Nova Fase**, São Paulo, v. 19, n. 56, p. 25-47, jan-mar, 1992

BOBBIO, Norberto. **Estudos sobre Hegel: direito, sociedade civil, estado**. São Paulo: Unesp, 1981.

BRESSIANI, Nathalie. Luta por reconhecimento e diagnóstico de patologias sociais: dois momentos da teoria crítica de Axel Honneth. In MELO, Rúrion (coordenador). **A teoria crítica de Axel Honneth: reconhecimento, liberdade e justiça**. São Paulo: Saraiva, 2013, p. 257-292.

BUCHWALTER, Andrew. Hegel's Concept of Virtue. **Political Theory**, v. 20, n. 4, p. 548-583, 1992.

BUCK-MORSS, S. Hegel e Haiti. **Novos Estudos - Cebrap**. [s.l.], n. 90, p. 131-171, jul, 2011. Tradução: Sebastião Nascimento.

BURKE, E. **Reflexões sobre a Revolução na França**. São Paulo: Edipro, 2014.

BURIL, B. Patologias da liberdade: problemas das normas ou dos sujeitos?. **Sapere aude**, n. 17, v. 9, 2018, p. 268-287.

CAILLÉ, A. (ORG.); LAZZERI, C. (ORG.); SENELLART, M. (ORG.). **História argumentada da filosofia moral e política**. São Leopoldo: Unisinos, 2006.

CHARPENEL, E. ¿Virtud o deber? Algunas consideraciones hegelianas sobre una aparente disyunción. **Openaire**, v. 10, n. 20, p. 53-78, 2019.

CHAVES, D. R.; CADEMARTORI, L. H. U. Fundamentos da Liberdade e do Direito em Hegel. **Conpedi Law Review - evento virtual**, v. 6, n. 1, p. 118-137, jan-dez, 2020.

CRISSIUMA, Ricardo. Trocando o jovem pelo velho: Axel Honneth leitor de Hegel. In MELO, Rúrion (coordenador). *A teoria crítica de Axel Honneth: reconhecimento, liberdade e justiça*. São Paulo: Saraiva, 2013, p. 55-80.

DELA-SÁVIA, S. **Política e cidadania em Hegel**: um estudo dos Princípio da Filosofia do Direito. Natal: Edufrn, 2017.

DERANTY, J.-P. Beyond communication: a critical study of Axel Honneth's social philosophy. *Social and Critical Theory*, v. 7, Leiden: Brill, 2009.

DRUMMOND, A.F. Liberdade e economia na filosofia do direito de Hegel. **Síntese**, Belo Horizonte, v. 33, n. 107, p. 413-434, 2006.

DUTRA, D.J.V. Com Honneth contra Honneth a favor de Habermas. **Veritas**, v. 62, n. 1, p. 130-168, 2017.

FERRARI, F. Conhecimento e virtude no Mênon de Platão. **Archai**, n. 12, 2014, p.77-83.

FINLEY, **El mundo de Odiseo**. Madrid: fondo de cultura económica, 1995.

FREYENHAGEN, Fabian. Honneth on social pathologies: a critique. **Critical horizons**, v. 16, n. 2, p. 131-152, 2015.

GIANNOTTI, J. A. Sofrimento de Indeterminação. **Novos estudos CEBRAP**, p. 219-221, 2008.

HABERMAS, J. **Teoría de la acción comunicativa (v. I – II)**.: Racionalidad de la acción y racionalización social. Madrid: Taurus Humanidades, 1999.

HABERMAS, J. **Técnica e ciência como “ideologia”**. Lisboa: edições 70, 1968.

HABER, Stéphane. Recognition, justice and social pathologies in Axel honneth's recent writings. **Revista de Ciencia Política**, v. 27, n. 2, p. 159-170, 2007.

- HEGEL, G.W.F. **Princípios da Filosofia do Direito**. São Paulo: Martins Fontes, 1997.
- _____. **Principios de la filosofía del derecho o derecho y ciencia política**. Buenos Aires: Editorial sudamericana, 2004.
- _____. **Fenomenologia do Espírito**. Petrópolis: Vozes, 2020.
- _____. **Sobre as maneiras científicas de tratar o direito natural**: seu lugar na filosofia prática e sua relação com as ciências positivas do direito. Trad. Agemir Bravesco e Sérgio B. Christino. São Paulo: Loyola, 2007.
- HÖFFE, O. **Aristóteles**. Porto Alegre: Artmed, 2008.
- HOBBS, Thomas. **Leviatã**. São Paulo: Martin Claret, 2012.
- HOMERO. **Ilíada**. Vol. II (versão bilíngue). Trad. Haroldo de Campos, São Paulo: Arx, 2002.
- HONNETH, Axel. **Sufrimento de Indeterminação**: uma reatualização da Filosofia do direito de Hegel. São Paulo: Editora Singular, Esfera Pública, 2007a.
- _____. Reconhecimento. In: CANTO-SPERBER, Monique (Org.). **Dicionário de ética e filosofia moral**. São Leopoldo: Unisinos, 2007b. V. 2, p. 473-478.
- _____. **Pathologies of reason**: on the legacy of Critical Theory. New York: Columbia University Press, 2009.
- _____. **Luta por reconhecimento**: a gramática moral dos conflitos sociais. São Paulo: Editora 34, 2009.
- _____. **The I in we**: Studies in the theory of Recognition. Cambridge: Polity, 2012.
- _____. O direito da liberdade. São Paulo: Martins Fontes, 2015.
- IBER, CHRISTIAN. A Moralidade tem uma chance na concepção da eticidade de Hegel?. **Dialectus**, ano 2, n. 3, p. 35-47, jul-dez, 2013.
- INWOOD, M. **Dicionário Hegel**. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.
- KLOTZ, H. C. O Fundamento lógico da passagem do arbítrio para a liberdade ética em Hegel. **Veritas**: Revista da PUC do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, v. 55, n. 3, p. 106-115, set, 2010.

LUFT, E. **As sementes da dúvida**: Investigação crítica dos fundamentos da filosofia hegeliana. São Paulo: Mandarim, 2001.

LUKACS, G. **El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista**. Barcelona: Grijalbo, 1970.

MACIEL, E.M. A Moralidade como defesa do individual frente ao coletivo na Filosofia do Direito de Hegel. **Revista Opinião Filosófica**, Porto Alegre, v. 05, n. 01, 2014.

MACIEL, R.E.R. A questão do reconhecimento e das patologias sociais segundo Axel Honneth. **Revista do Curso de Direito da Uniabeu**, v. 8, n. 1, p. 64-89, 2017.

MACINTYRE, A. **Depois da virtude**. Campinas, SP: Vide Editorial, 2021.

MALHADA, D.; DEZOTTI, M.C.C.; NEVES, M.H.M. (Orgs), **Dicionário Grego-Português**, vol. 1, Cotia, SP: Ateliê Editorial, 2010.

MAZZOTTI, T., Seria possível ensinar as virtudes políticas (éticas)? **Revista Teias**, v.12, n.25, p. 47-66.

MELO, R. Da teoria à práxis? Axel Honneth e as lutas por reconhecimento na teoria política contemporânea. *Revista Brasileira de Ciência Política*, Brasília, n. 15, pp. 17-36. set.-dez., 2014.

MELO, R.S.; WERLE, D.L. Introdução: Teoria crítica, teorias da justiça e a “reatualização” de Hegel, *In* HONNETH, AXEL. **Sufrimento de Indeterminação**: uma reatualização da Filosofia do direito de Hegel. São Paulo: Editora Singular, Esfera Pública, 2007.

_____ Um déficit político do liberalismo hegeliano? Autonomia e reconhecimento em Honneth. *In* MELO, Rúrion (coordenador). **A teoria crítica de Axel Honneth**: reconhecimento, liberdade e justiça. São Paulo: Saraiva, 2013, p. 317-335.

MÜLLER, M. L. O direito abstrato de Hegel. Um estudo introdutório (primeira parte). **Analytica**, Rio de Janeiro, v. 9, n. 2, p. 161-197, 2005.

_____. O direito abstrato de Hegel. Um estudo introdutório (segunda parte). **Analytica**, Rio de Janeiro, v. 10, n. 1, p. 11-41, 2006.

OLIVEIRA, M. A. A Leitura hegeliana da Revolução Francesa. **Síntese Nova Fase**, São Paulo, vol. 18, n. 52, p. 73-88, jan-mar, 1991.

_____. **Ética e sociabilidade**. São Paulo: Loyola, 1993

PAVIANI, J. Notas sobre o conceito de virtude em Platão. **Veritas**, n. 3, v. 57, 2012, p. 86-98.

PLATÃO. **Diálogos**: Apologia de Sócrates – Critão – Menão – Hípias maior e outros, vol. I - II. Trad. Carlos Alberto Nunes, Belém: Edufpa, 1980.

_____. **A República**. Trad. Carlos Alberto Nunes, Belém: Edufpa, 2000.

PEREIRA, R. S. *Polis* e Virtude em Aristóteles. **Revista de estudos filosóficos e históricos da antiguidade**, n. 25, 2008. p. 215-227.

RAMOS, C. A. Rawls, Hegel e o liberalismo da liberdade. **Veritas**, Porto Alegre, v. 50, n. 1, p. 41-55-65, mar, 2005.

_____. Hegel e o processo de auto-referencialidade da liberdade no Direito Natural moderno. **Cadernos de História e Filosofia da Ciência**, Campinas, v. 12, n. 1-2, p. 105-128, jan-dez, 2002.

RANIERI, Jesus J. **Alienação e estranhamento em Marx**: dos manuscritos econômico-filosóficos de 1844 à ideologia alemã, 2000, Tese (doutorado) - Curso de Filosofia, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2000.

_____. A alienação e estranhamento em Hegel: a objetivação do espírito e a importância da categoria trabalho. **Revista Novos Rumos**, n. 27, p. 43-50, 2012.

RAWLS, J. **Uma Teoria da Justiça**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

ROANI, A. R. A Filosofia do Direito de Hegel: a Moralität e a Sittlichkeit. **Griot: Revista de Filosofia**, Amargosa, v. 19, n. 3, p. 130-144, 2019.

RODRÍGUEZ, R.B. Limeralismo y comunitarismo: un debate inacabado. **Studium: Revista de Humanidades**, n. 16, p. 201-229, 2010.

ROSENFELD, D.L. **Política e Liberdade em Hegel**. 2a ed. São Paulo: Ática, 1995.

SÁNCHEZ, M. M. Amistad y reconocimiento. Sobre la philia aristotélica. Lo que Aristóteles vio y Hegel pasó por alto. **Revista Internacional de Filosofía**, n. 2, 2017, p. 37-49.

SANDEL, M.J. **A tirania do mérito**: O que aconteceu com o bem comum?. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2021.

SANGALLI, I. J.; SALVADORI, M. A distinção legalidade-moralidade na crítica de Hegel a Kant. **Griot: Revista de Filosofia**, Amargosa, v. 12, n. 2, p. 79-100, dez, 2015.

SANTILLÁN, J. F. Isócrates y los orígenes de la educación cívica. Actualidad de un pensador clásico. **Convergencia: revista de ciencias sociales**, n. 71, 2016. p. 63-88.

SEGATTO, A.I.; MOURA, M.G. Honneth e o debate entre liberais e comunitaristas: considerações sobre a origem da teoria do reconhecimento. **Veritas**, Porto Alegre, v. 66, n. 1, p. 1-13, jan-dez, 2021.

SIEP, L. La Lucha por el reconocimiento. La relación entre Hegel y Hobbes en los escritos de Jena. **Estudios filosóficos** [online]. 2011, n.43, pp.31-84, jun. ISSN 0121-3628.

SÓFOCLES. **Filoctetes**. Trad. Trajano Vieira, ed. Bilingue, São Paulo: editora 34, 2009.

SOUZA, F. P. **Hegel e a representação política**. 2a ed. Goiânia: Phillos, 2019.

SILVA, M. L. Ética e política em Hegel: as formas determinativas do Estado Democrático de Direito. **Aurora: Revista da Unesp (Marília)**, ano V, n. 8, p. 117-143.

TERNAY, H. A. A relação ética e política em Kant e Hegel: ruptura e/ou integração. **Síntese Nova Fase**, São Paulo, v. XVIII, n. 49, p. 55-70, abr-jun, 1990.

TUCÍDIDES. **História da Guerra do Peloponeso**. Trad. Mário da Gama Kury, Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2001.

UTZ, KONRAD. Liberdade em Hegel. **Veritas: Revista da PUC do Rio Grande do Sul**, Porto Alegre, v. 50, n. 2, p. 257-283, jun, 2004.

VIEIRA, L. A. A herança kantiana da concepção hegeliana do Direito e da Moral. **Síntese Nova Fase**: Belo Horizonte, v. 24, n. 77, p. 163-179, 1997.

WEBER, T. Dignidade humana e liberdade em Hegel. **Espaço Jurídico**: Chapecó, v. 15, n. 2, p. 387-396, jul-dez, 2014.

WEIL, E. **Hegel e o Estado**. São Paulo: Realizações, 2002.

WOOD, Allen W. et al. **Hegel's ethical thought**. Cambridge University Press, 1990.