

Notas sobre a crítica de Hegel ao subjetivismo na filosofia prática: liberdade e normatividade*

Erick Lima

UFB – Brasília

ABSTRACT: Hegel's practical philosophy might be better analyzed if considered in the light of the modern debate on the conception of freedom as self-determination. To begin with, the paper aims at presenting the guidelines of Hegel's critique on Fichte, in order to indicate how Hegel's theory of practical freedom is motivated to respond to the challenge of thinking self-determination less unilaterally (1). Then I attempt to comprehend Hegel's notion of right in the context of the issues created by political modernity, and I conclude by showing the influence of Hegel's notion of right in the conceptual framework of practical philosophy (2).

KEYWORDS: Right; G.W.F. Hegel; Normativity, Practice, Freedom

Hegel forjou, ao longo de seu desenvolvimento intelectual, a ideia de que é inviável para a modernidade o retorno ao passado como forma de lidar com as tendências destrutivas e fragmentadoras impostas pela liberdade moderna. Mas também se esforçou por equipar a compreensão subjetivista da liberdade como autodeterminação com um componente objetivista, institucional e substancialista, relativo às práticas concretas de institucionalização dos processos modernos de justificação, através da qual a própria unilateralidade se torna, na verdade, em primeiro lugar legível e criticável. Hegel empreende esta sofisticada síntese recorrendo ao componente, digamos, “comunitarista” presente, por exemplo, em Platão, Aristóteles e Montesquieu. Como Hegel não deseja comprometer o alcance da concepção moderna dos processos de justificação, pensados a partir da categoria de autodeterminação, com esta síntese se torna possível pensar a normatividade moderna do ponto de vista dos processos institucionais constitutivos de formas de vida¹, ou seja, a visualização da forma como processos especificamente modernos de legitimação se encontram ou podem se encontrar inseridos nas práticas modernas. O objetivo mais geral, poder-se-ia dizer, consiste em pensar, em sua

* Artigo recebido em data 04/07/2016 e aprovado em data 05/10/2016.

¹ Pippin tem uma compreensão muito instigante dessa “racionalidade objetiva da ordem social, a ordem que incorpora a pretensão a autoridade normativa de uma maneira consistente com a única origem possível de tal autoridade: agentes livres, racionalmente autodeterminantes em relações inevitáveis de reconhecimento recíproco.” PIPPIN, Robert. **Hegel's Practical Philosophy: Rational Agency as Ethical Life**. Cambridge: Cambridge University Press, 2008, p. 236.

complementaridade, os processos de justificação e sua concretização em práticas, explicitando, assim, o próprio sentido, socialmente relevante, em que a liberdade como autodeterminação pode ser a realização moderna da liberdade.

Na contribuição a seguir, pretendo conferir mais concretude e plausibilidade a essa hipótese de leitura. Começo com uma recuperação da crítica de Hegel a Fichte, uma crítica na qual sobressai a percepção do risco de perder o potencial normativo da liberdade como autodeterminação ao pensá-la a partir de uma perspectiva atomista. Em seguida, a partir dessa crítica a uma noção subjetivista e individualista de autodeterminação, pretendo tematizar o déficit de normatividade encontrado por Hegel na postura teórica do jusracionalismo de Kant e Fichte (1). Finalmente, a partir da *Filosofia do Direito*, gostaria de pensar a apropriação crítica da liberdade como autodeterminação do ponto de vista da formulação da noção estritamente hegeliana de normatividade (2).

1. A crítica ao jusracionalismo moderno

Em 1802, Hegel escreveu um artigo que tem como um de seus objetivos fazer a crítica especulativa das tradições empirista e formalista do direito natural moderno. Ambas as vertentes jusnaturalistas se encontram estagnadas no momento relacional, no momento da oposição fixa entre unidade e multiplicidade; porém, distinguem-se, de acordo com Hegel, pelo fato de que, enquanto o empirismo não toma consciência de que eleva um momento particular do múltiplo ao status de absoluto, o formalismo reconhece a oposição irreduzível do momento relacional; mas, ao permanecer nesta posição fixa e unilateral, não é capaz de mover-se até a indiferença como momento essencial do absoluto, e pretende estabelecer os fundamentos da moral e do direito independentemente de todo conteúdo empírico. Para Hegel, a posição pautada pela infinitude enquanto negatividade absoluta, a unidade resultante do processo de negação de toda multiplicidade finita, é insuficiente, pois ela impede a si mesma de vislumbrar a nulidade da oposição de ambos os termos enquanto opostos; e o absoluto é, ao lado de sua unidade puramente negativa no conceito, também unidade positiva da intuição, não somente forma absoluta, mas também substância absoluta: não somente oposição de unidade e multiplicidade, mas totalidade absoluta, unidade como indiferença de ambas. “Esta ciência do ético, que fala sobre a identidade absoluta do ideal e do real, não procede, portanto, segundo

suas palavras, mas antes a razão ética da mesma é, na verdade e em sua essência, uma não-identidade do ideal e do real.”²

Isto constitui a base para a tese de que uma eticidade a partir da razão pura prática é inviável: como o conteúdo é o que, por definição, é absolutamente apartado da forma racional, uma determinidade qualquer somente pode ser assimilada à forma pura de uma maneira empírica. “Este real está posto essencialmente fora da razão, e somente na diferença em face do mesmo a razão prática é, cuja essência é apreendida (*begriffen*) como uma relação de causalidade sobre o múltiplo – como uma identidade que é afetada absolutamente por uma diferença e que não escapa para fora do aparecimento (*Erscheinung*).”³ Hegel mostra esta impossibilidade, primeiramente, numa crítica ácida à moral kantiana, a qual, apesar de não considerar com inteira isenção a posição kantiana, é retomada posteriormente em suas linhas gerais. Para Hegel, a razão pura prática de Kant, “ao ser desta maneira isolada, é, ela própria, somente a forma sem força, abandonada pelo poder verdadeiramente nadificador da razão, [forma] que assimila a si as determinidades e as abriga sem nadificá-las, mas antes as pereniza em seu contrário.”⁴

Tal como na relação interior ao indivíduo, que caracteriza a moral kantiana, a absolutização do momento da infinitude negativa conduz Fichte a uma compreensão do estado como um sistema coercitivo, como uma vontade universal que se realiza enquanto unidade coagida das múltiplas vontades dos indivíduos. Compreender o caráter exclusivamente conceitual que, segundo Hegel, reveste a passagem entre a discussão da moral universalista e do jusracionalismo fichteano não é tão simples⁵. O que pode facilitar a compreensão do difícil parágrafo inicial da crítica a Fichte no *Naturrechtsaufsatz* é a interpretação da separação fichteana entre moralidade e legalidade à luz do movimento dialético do ser-para-si, que marca a passagem da qualidade à quantidade na lógica do ser, desenvolvida por Hegel, de maneira pormenorizada, no primeiro livro da *Ciência da Lógica*⁶ e, resumidamente, nos §§ 96 a 98 da *Enciclopédia*⁷. É o próprio Hegel que chama atenção para as ressonâncias prático-políticas de

² HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Werke in 20 Bände**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970, vol. 2, p. 456.

³ HEGEL, G. W. F., **Werke**, vol. 2, p. 456.

⁴ HEGEL, G. W. F., **Werke**, vol. 2, p. 468/469.

⁵ Segundo Hegel, operante nesta “relação ulterior” (*nähere Beziehung*) continua sendo a “contraposição insuperável posta” (*gesetzte unüberwindliche Trennung*) que consiste na sua fixação como uma identidade relativa (HEGEL, G. W. F., **Werke**, vol. 2, p. 468). Entretanto, segundo Hegel, a discussão passa de um nível geral para um âmbito em que a contraposição aparece em sua maneira peculiar.

⁶ HEGEL, G. W. F., **Werke**, vol. 5, p. 174 e seg.

⁷ O ser-para-si é, segundo Hegel, o resultado da dialética da alteração, da passagem incessante de algo ao outro, a restauração do ser como negação da negação. O sendo-para-si, a consumação da qualidade, é, na medida em que contém o ser como suspenso, a imediatez da relação a si mesmo; mas, na medida em que contém como suspensos

sua crítica especulativa à “visão atomística”⁸ da matéria⁹, a qual se caracteriza pela asserção unilateral da repulsão, que se mantém numa compreensão da atração como contingente e exterior, e que se tornou, segundo Hegel, “nos tempos modernos ... ainda mais importante no [campo] *político* do que no [campo] físico. Segundo esta visão, a vontade dos *singulares*, como tal, é o princípio do estado; o que atrai é a particularidade das necessidades, inclinações; e o universal, o próprio estado, é a relação externa do contrato.”¹⁰

O formalismo concebe uma unidade formal de dever e direito no sujeito ou conceito absoluto, mas, ao postular esta unidade na moralidade das intenções e estabelecer a possibilidade do não-ser-um desta unidade e dos sujeitos empíricos em sua multiplicidade, contrapõe-na a eles como um dever: faltou-lhe conceber o momento relacional como imanente ao absoluto. Desta maneira, Hegel se vê em condições de promover uma crítica da concepção fichteana da esfera político-jurídica compreendida como irreconciliavelmente apartada daquilo que, segundo Hegel, é o momento da unidade essencial e interior entre a razão e as vontades particulares. Para Hegel, a consequência fundamental deste caráter relativamente positivo de legalidade e moralidade está justamente em que a “possibilidade de que o conceito puro e o sujeito do dever e do direito não sejam um tem pura e simplesmente de ser posta de maneira

o ser-aí e determinidade, é, enquanto relação do negativo para consigo mesmo, o uno, que, pela suspensão da diferença em sua determinidade infinita, é em si mesmo carente-de-diferença, isto é, exclui o outro. Mas o uno é, para Hegel, não carente-de-relação como o ser, mas relação negativa a si mesmo e, por conseguinte, o pressuposto dos muitos, e está incluído no pensamento do uno o pôr-se como muitos. Portanto, o ser-para-si contém em si o duplo movimento: na relação negativa do uno consigo mesmo é sua diferenciação de si mesmo, que Hegel compreende como repulsão ou pôr de muitos unos que se excluem reciprocamente (HEGEL, G. W. F., **Werke**, vol. 8, §97); por outro lado, o “comportar-se negativo dos muitos unos entre si” é, de qualquer forma, também relação recíproca de uns com os outros, isto é, relação do uno a si mesmo, ou atração. Se, por um lado, segundo Hegel, a igualdade da atração e repulsão suspende o uno exclusivo ou o ser-para-si e constitui a passagem para a quantidade enquanto determinidade indiferente e não mais idêntica com o ser, a asserção unilateral da repulsão do uno como posição dos muitos unos constitui, por outro lado, o ponto de vista da filosofia atomística, que afirma, em geral, a contingência da atração. À compreensão, calcada na reflexão, de que os muitos unos se comportam de maneira exclusiva e mutuamente excludente e segundo a qual o uno “é o repelente e os muitos o repelido”, Hegel contrapõe o progredir imanente do ser-para-si: “é antes o uno ... que é justamente isto: excluir-se de si mesmo e pôr-se como muitos; mas cada um dos muitos é ele mesmo uno, e por isso, ao comportar-se como tal, essa repulsão de todos os lados se converte assim em seu contrário: a *atração*.” (HEGEL, G. W. F., **Werke**, vol. 8, § 97).

⁸ HEGEL, G. W. F., **Werke**, vol. 8, § 98.

⁹ O “exemplo mais próximo do ser para si” é o eu como relação infinita e negativa a si mesmo, a “autoconsciência como ser-para-si posto e consumado” (HEGEL, G. W. F., **Werke**, vol. 5, p. 175). Na *Ciência da Lógica*, a independência (*Selbständigkeit*) “impelida ao ápice do uno sendo-para-si” é compreendida como “independência formal que se destrói a si mesma, o engano mais elevado e renitente que se toma pela mais elevada verdade”. Segundo Hegel, suas formas mais concretas aparecem como liberdade abstrata, eu puro e então como o mal. Esta liberdade abstrata é o “comportamento negativo para consigo mesmo, o qual, ao querer obter seu próprio ser, destrói o mesmo”. Em uma digressão que retoma o tema da reconciliação do indivíduo criminoso com as relações vitais lesadas pela sua posição exclusivista, tão presente nos escritos de Frankfurt, de Jena e assimilado à discussão sobre o perdão na *Fenomenologia*, Hegel diz que “este seu fazer é somente a manifestação da nadaidade deste fazer” e que “a reconciliação é o reconhecimento daquilo contra o que o comportar-se negativo se dirige, antes como [reconhecimento] de sua essência” (HEGEL, G. W. F., **Werke**, vol. 5, p. 192/193).

¹⁰ HEGEL, G. W. F., **Werke**, vol. 8, § 98.

inapelável.”¹¹ Hegel se revela um bom leitor da obra fichteana de 1796/97 ao declarar que o direito natural de Fichte, enquanto ciência do âmbito da legalidade, tem a gênese de seus “conceitos fundamentais” na passagem entre autoconsciência pura e a autoconsciência empírica ou individual¹², passagem que, segundo Fichte, é condição daquela autoconsciência absoluta e essencial: a espontaneidade absoluta do eu tem de se efetivar na consciência individual da liberdade como impulso limitado pelo mundo objetivo. Ora, Fichte concebe assim, para Hegel, a condicionalidade do que era, por princípio, absoluto. O resultado desta manobra é, por conseguinte, a exterioridade de ambas: “aquela pura autoconsciência, a pura unidade ou a lei ética vazia, a liberdade universal de todos, é contraposta à consciência real, isto é, ao sujeito, ao ser racional, à liberdade singular.”¹³ Para Hegel, sobre esta separação “é fundado um sistema através do qual, apesar da separação do conceito e do sujeito da eticidade, e, contudo, justamente por isso, ambos devem ser unificados apenas formal e exteriormente – e esta relação (*Verhältnis*) se chama coerção.”¹⁴ Em vista da exterioridade mútua da autoconsciência pura e autoconsciência efetiva, a racionalidade das relações sociais éticas somente pode ser compreendida sob o título geral da coerção do indivíduo pelo universal.

Compreender a autoconsciência universal como exterior à autoconsciência individual é compreender, na verdade, as vontades individuais como recíproca e irreduzivelmente exteriores entre si: elas não constituem a partir de si uma vontade de todos que as permeia, mas esta sua unificação lhes é antes exterior e, por isso, representa uma coerção, uma subordinação sob o universal. O reverso da exterioridade mútua das individualidades, desta sociabilidade excludente tomada como princípio do direito, é este “dispositivo atuante com necessidade / mecânica”, cuja tarefa, “à qual é pressuposta a contraposição da vontade singular em face da vontade universal”, consiste em que “a eficiência de cada singular seja coagida pela vontade universal”¹⁵. O que fica vedado a esta compreensão da vida comunitária, centrada na exterioridade mútua de vontade singular e vontade universal, é justamente a imanência do universal com respeito às vontades singulares, pelo que as mesmas, para além de um agregado, poderiam revelar sua unidade universal absoluta e originária: o universal verdadeiro da vida

¹¹ HEGEL, G. W. F., **Werke**, vol. 2, p. 470.

¹² “Os conceitos fundamentais do sistema da legalidade resultam / a partir disso da seguinte maneira. É condição da pura autoconsciência, e esta pura autoconsciência, eu, é a verdadeira essência e o absoluto, apesar do que ela é, contudo, condicionada, e sua condição é que ela avance para uma consciência real, [de maneira que] estas duas formas permanecem, nesta relação do ser-condicionado em face uma da outra, pura e simplesmente contrapostas entre si.” (HEGEL, G. W. F., **Werke**, vol. 2, p. 470/471).

¹³ HEGEL, G. W. F., **Werke**, vol. 2, p. 471.

¹⁴ HEGEL, G. W. F., **Werke**, vol. 2, p. 471.

¹⁵ HEGEL, G. W. F., **Werke**, vol. 2, p. 471/472.

ética ou o ser-um do universal e dos singulares. “O ser-um com a vontade universal não pode, com isso, ser apreendido e posto enquanto majestade interior absoluta, mas antes como algo que deve ser produzido pela relação exterior ou coerção”¹⁶. Se a eticidade se reduz somente a esta relação de coerção do universal sobre os singulares, e a dupla exterioridade – dos singulares entre si, e por isso, da unidade coercitiva e da vontade singular – é compreendida como totalidade da existência social, o que há é a supressão da eticidade enquanto vínculo orgânico entre os singulares: “o ético, o qual é posto apenas segundo a relação (*nach dem Verhältnis*), ou a exterioridade e a coerção, pensadas como totalidade, se suprimem.”¹⁷

Para Hegel, o direito natural de Fichte é a expressão melhor acabada do formalismo jusnaturalista e, de certa forma, também o registro teórico para o qual converge a tradição do direito natural moderno como um todo. Este formalismo se baseia na “abstração nula (*die nichtige Abstraktion*) do conceito da liberdade universal de todos, que estaria separada da liberdade do singular, enquanto que, do outro lado, justamente esta liberdade do singular [estaria] igualmente isolada. Cada qual posto para si é um abstração sem realidade.”¹⁸ A relação de coerção, através da qual Fichte espera unificar as vontades singulares e a vontade universal e tornar possível a vida em comunidade, implica, primeiramente, a expectativa contraditória de que “a liberdade do singular seja conforme ao conceito da liberdade universal pela exterioridade da coerção”, isto é, de que “o singular seja absolutamente igual ao universal através de algo não absoluto.”¹⁹ Em segundo lugar, ela implica a concepção dos “sujeitos da eticidade” como uma multidão de seres dotados de arbítrio, vontades singulares passíveis de serem determinadas por um universal exterior às mesmas, os quais, por sua vez, somente se relacionam uns aos outros de maneira negativa, como átomos cujas esferas de ação são determinadas como coerção recíproca²⁰.

¹⁶ HEGEL, G. W. F., **Werke**, vol. 2, p. 471/472.

¹⁷ HEGEL, G. W. F., **Werke**, vol. 2, p. 475.

¹⁸ HEGEL, G. W. F., **Werke**, vol. 2, p. 476.

¹⁹ HEGEL, G. W. F., **Werke**, vol. 2, p. 476.

²⁰ Contra a concepção do universal como imanente às vontades singulares, uma compreensão de sua unidade interior e originária – pelo que, segundo Hegel, tais conceitos enquanto “absolutamente idênticos” e “postos meramente nesta primeira identidade que jaz como fundamento”, seriam completamente diferentes “do que aqueles conceitos, os quais têm seu significado apenas na não-identidade” HEGEL, G. W. F., **Werke**, vol. 2, p. 476 –, o direito natural que se baseia nesta relação intersubjetiva implicada na relação de coerção entre universal e singular, constitui, para Hegel, uma hipertrofia do alcance do modelo interpessoal do direito privado e das relações contratuais de direito civil, uma penetração (*eindringen*) ilegítima desta relação na “majestade absoluta da totalidade ética”. “O elemento principal aqui no foco da crítica hegeliana [ao contratualismo] é o da construção da unidade ética a partir de liberdades individuais, concebidas numa multiplicidade posta como originária, e que fundam sua coexistência mediante um acordo de limitação recíproca dos arbítrios segundo uma lei jurídica que implica um poder coercitivo.” (MÜLLER, Marcos. O direito natural de Hegel: pressupostos especulativos da crítica ao contratualismo, in: **Filosofia Política**. Rio de Janeiro, n.5, p.41 - 66, 2003, p. 63) Desta maneira, se a

2. *Liberdade e Direito: sobre a noção de normatividade em Hegel*

Hegel entende que o desafio a ser enfrentado por seu esforço filosófico consiste em corresponder à dinâmica da própria modernidade com uma teoria acerca de seu principal emblema: a liberdade, mas pensada em suas dimensões subjetiva e objetiva, normativa e institucional. A tese mais geral defendida por Hegel consiste em sustentar que a modernidade não compreende apropriadamente sua principal reivindicação, mesmo quando, tal como em Rousseau, Kant e Fichte, a liberdade é entendida como autodeterminação. Talvez por isso seja um excelente ponto de partida para a interpretação do texto da *Introdução à Filosofia do Direito* entendê-lo como tentativa de superar as aporias em que se precipita a concepção moderna da liberdade como autodeterminação subjetiva.

É interessante perceber como Hegel parece orientar sua reflexão introdutória acerca da liberdade de maneira a se livrar de certas consequências – também práticas, como veremos – oriundas da submissão da dinâmica da autodeterminação a uma frenagem, confundindo a liberdade com uma propriedade de um sujeito idêntico a si mesmo, a vontade. Segundo “esse antigo modo de proceder do conhecimento”, pressupõe-se “a *representação (Vorstellung)* da vontade e se tentava extrair daquela uma definição da vontade fixando-a”²¹. Afastando-se disso, para Hegel, “a dedução (*Deduktion*) de que a vontade é livre e do que seja a vontade e a liberdade pode ocorrer exclusivamente ... na conexão do todo (*im Zusammenhange des Ganzen*)”²². Nos formidáveis e muito comentados §§ 5-7, fica claro – sobretudo pelas relações com os desenvolvimentos da *Ciência da Lógica* e a interpretação da vontade livre no momento da singularidade como sendo “o próprio conceito” (*der Begriff selbst*), que permanece para o

relação de coerção se atrela à racionalidade própria ao intercâmbio jurídico dos indivíduos e à manutenção da ordem legal de sua existência comum, revelar esta relação como um momento do movimento do absoluto, que se põe a si mesmo como totalidade ética, é mostrar a origem derivada desta relação e, nesta medida, subtrair-lhe a pretensão de esgotar a compreensão filosófica da comunidade política.

²¹ HEGEL, G. W. F., *Werke*, vol. 7, p. 47.

²² HEGEL, G. W. F., *Werke*, vol. 7, p. 47.

entendimento, a fixação da identidade²³, o “inconcebível” (*das Unbegreifliche*)²⁴, o “incompreensível” (*Unfaßbares*)²⁵ e o “indizível” (*das Unsagbare*)²⁶ – o que poderíamos chamar de frenagem da dinâmica da autodeterminação. Hegel é levado a estilhaçar a compreensão tradicional da liberdade da vontade como capacidade manifestada por um sujeito idêntico a si mesmo: ao contrário, “a liberdade da vontade ... constitui o conceito ou a substancialidade da vontade”²⁷. Por isso, conclui Hegel,

“quando se diz: **a vontade** é universal, **a vontade** se determina, exprime-se (*ausdrückt*) a vontade já como um sujeito ou um substrato pressuposto; mas ela não é algo acabado e universal antes do seu determinar-se e antes do suspender (*Aufheben*) este determinar, e antes da / idealidade deste determinar, pois ela só é vontade enquanto é esta atividade que se medeia dentro de si enquanto retorno (a)dentro de si (*diese sich in sich vermittelnde Tätigkeit und Rückkehr in sich*).”²⁸

Em vista da tese de Hegel de que o “conceito concreto de liberdade”²⁹, aquele em que se faz jus à dinâmica da autodeterminação sem “reificar” a vontade, é o fundamento dos momentos abstratos e unilaterais, entende-se melhor como a filosofia prática tradicional possa ter privilegiado a concepção da liberdade da vontade como arbítrio³⁰. O arbítrio (*Willkür*), que implica na “indeterminidade do eu e na determinidade de um conteúdo”³¹, não apenas é a compreensão “mais usual que se tem a respeito da liberdade”³², mas, por isso mesmo, a liberdade da vontade em sua inverdade³³, “na qual não se encontra nenhum pressentimento do

²³ Poderíamos considerar a indicação feita por Hegel dos três lados da lógica (a abstração, a dialética e a especulação), uma indicação “antecipada e histórica” (HEGEL, G. W. F., **Werke**, vol. 8, p.167) – ou, poder-se-ia dizer, didática e que abstrai de que se trata de “*momentos do todo lógico-real*, ou seja, de todo conceito e de todo verdadeiro em geral” (HEGEL, G. W. F., **Werke**, vol. 8, p. 167). Enquanto o lado abstrato corresponde ao pensar como operação do entendimento (*Verstand*), que fixa a determinidade subsistente para si contrapondo o universal ao particular, o conceito à intuição imediata (HEGEL, G. W. F., **Werke**, vol. 8, p. 168), o momento dialético é “a natureza própria e verdadeira das determinações do entendimento ... o ultrapassar sobre a determinidade isolada, e um relacionar dessa última pelo qual ela é posta em relação – embora sendo mantida em seu valor isolado ... constitui pois a alma motriz do progredir científico; e é o princípio pelo qual entram no conteúdo da ciência a *conexão* e a *necessidade imanente*” (HEGEL, G. W. F., **Werke**, vol. 8, p. 171\172).

²⁴ HEGEL, G. W. F., **Werke**, vol. 7, p. 54.

²⁵ HEGEL, G. W. F., **Werke**, vol. 10, p. 226.

²⁶ HEGEL, G. W. F., **Werke**, vol. 8, p. 70.

²⁷ HEGEL, G. W. F., **Werke**, vol. 7, p. 54.

²⁸ HEGEL, G. W. F., **Werke**, vol. 7, p. 54/55.

²⁹ HEGEL, G. W. F., **Werke**, vol. 7, p. 55.

³⁰ HEGEL, G. W. F., **Werke**, vol. 7, p. 64.

³¹ HEGEL, G. W. F., **Werke**, vol. 7, p. 66.

³² HEGEL, G. W. F., **Werke**, vol. 7, p. 65.

³³ “Se na consideração [da liberdade] se fica no arbítrio, no fato de que o homem possa fazer isto ou aquilo, isso é, sem dúvida, a sua liberdade, porém se tomamos firmemente em consideração que o conteúdo é dado, então o homem será por ele determinado e, nessa perspectiva, precisamente, não é mais livre.” (HEGEL, G. W. F., **Werke**, vol. 7, p. 67).

que seja vontade livre em si e para si, o direito e a eticidade”³⁴. Isso ocorre, sugere Hegel, porque, “se eu quero o que é racional, não ajo enquanto indivíduo particular, mas, sim, segundo os conceitos de uma eticidade em geral: numa ação ética faço valer não a mim mesmo, mas a Coisa ... O racional é a estrada principal, na qual cada um anda, na qual ninguém se distingue.”³⁵ Por não ser capaz de penetrar nas minúcias de uma autodeterminação imanente sempre em jogo na eticidade em geral, em mundos da vida concretos, a liberdade da vontade como arbítrio condensa, em termos de conceitos práticos, a má infinitude³⁶, eternamente insatisfeita com a simples finitude da determinação, com seu caráter por princípio inapropriado à pureza da forma, má infinitude esta que desencadeia, mormente numa modernidade induzida aos processos de autocertificação e autojustificação, a alternância tediosa das adesões conteudísticas, um processo no qual, por afetar estruturalmente o sentido ético, institucional e compartilhado das ações, bem que poderia ser interpretado como uma das facetas do “sofrimento de indeterminação”.

A questão que me parece essencial é perceber que para Hegel a unilateralidade e o subjetivismo, constitutivos da autocompreensão da modernidade³⁷, da percepção que a filosofia moderna tem de seu paradigma de justificação, não se pronunciam apenas do ponto de visto epistemológico e ontológico, mas também se deixam perseguir no rastro de seus efeitos e tendências inscritos na realidade social³⁸, nas práticas compartilhadas, “reconhecidas”, incorporadas em instituições, compreendidas aqui em sentido bastante amplo. Para Hegel, a consciência universal, na qual os singulares reaparecem numa união amalgamada pelo conhecimento afirmativo e recíproco de si no outro, constitui “a forma da consciência da substância de toda espiritualidade essencial (*die Form des Bewusstseins der Substanz jeder wesentlichen Geistigkeit*)”³⁹. O resultado do processo de reconhecimento recíproco é este “aparecer do substancial” (*Erscheinen des Substantiellen*), o “vir a ser fenômeno” do elemento “espiritual” no seu ser-aí. Na fórmula que designa o “verdadeiro conceito de consciência-de-si”, “o eu que é um nós, e o nós que é eu”, o qual marca o surgimento fenomenológico do espírito, trata-se do “âmbito do normativo, enquanto produzido pelos processos de

³⁴ HEGEL, G. W. F., **Werke**, vol. 7, p. 65.

³⁵ HEGEL, G. W. F., **Werke**, vol. 7, p. 66.

³⁶ HEGEL, G. W. F., **Werke**, vol. 7, p. 67.

³⁷ HABERMAS, Jürgen. **Discurso filosófico da modernidade**. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 38 e seg

³⁸ HONNETH, Axel. **Sufrimento de Indeterminação**. São Paulo: Editora Singular/Esfera Pública, 2007, p. 393

³⁹ HEGEL, G. W. F., **Werke**, vol. 8, § 436.

reconhecimento mútuo.”⁴⁰ Ao conceber a liberdade positiva enquanto concretizada pelo ser-reconhecido, e não simplesmente como autodeterminação da vontade individual, Hegel está, na verdade, honrando uma intuição de juventude – “a mais elevada comunidade é a mais elevada liberdade, tanto segundo o poder, quanto segundo a execução.”⁴¹ – e, ao mesmo tempo, introduzindo a forma da base institucional, ou seja, o modo consciente, reflexivo, potencialmente moderno que tem de servir como sua mediação adequada: “A liberdade, configurada em efetividade de um mundo, recebe a *forma da necessidade*, cuja conexão substancial é o sistema das determinações da liberdade, e cuja conexão fenomênica é como poder (*Macht*), o *ser-reconhecido*, isto é, seu vigorar na consciência”⁴². Tal resultado é da mais alta importância, principalmente se tivermos em vista o alcance da crítica hegeliana às concepções limitadas da liberdade individual através do conceito de vontade livre em-si-e-para-si. Portanto, o esforço de Hegel se deixa apreender como tentativa de retomar o conceito kantiano-rousseauísta de liberdade como autodeterminação, compreendendo-o no quadro geral do problema aristotélico das condições societárias de autoatualização.

Hegel deseja que sua ciência filosófica do direito possa ultrapassar, onde for possível e de forma imanente, a visada propiciada pelo entendimento acerca da explicação e justificação histórica, alcançando, a partir da tessitura prático-normativa do quadro institucional, “o significado de uma justificação *válida em si e por si*”⁴³ Por conseguinte, Hegel parece defender que a justificação racional e a explicação histórica tem de ser diferenciadas enfaticamente, mas que não se pode perder sua conexão intrínseca, sua imbricação e, por conseguinte, não se pode deixar de apontar os potenciais de práticas concretas e compartilhadas para desenvolver padrões de justificação de normas que sejam condizentes com a noção de autodeterminação, à qual o pensamento de Rousseau, Kant e Fichte alçou o espírito moderno. Se um resultado direto desse programa é a ideia de que os processos tipicamente modernos de autolegitimação e justificação necessitam ser ancorados e sustentados em práticas e instituições que favoreçam seu desencadeamento, também a esta altura começa a se delinear a verdadeira promissória a ser resgatada: para não sucumbir à dialética do esclarecimento e à perda de substancialidade pela absolutização da racionalidade subjetiva, Hegel tem de preservar teoricamente os dois momentos como interligados, pensando-os em sua unidade contraditória, para o que se faz

⁴⁰ BRANDOM, Robert. **Tales of the Mighty Dead: Historical Essays in the Metaphysics of Intentionality**. Cambridge: Harvard University Press, 2002, p. 222.

⁴¹ HEGEL, G. W. F., **Werke**, vol. 2, p. 82.

⁴² HEGEL, G. W. F., **Werke**, vol. 8, p. 302.

⁴³ HEGEL, G. W. F., **Werke**, vol. 7, p. 34.

necessário assumir o caráter em si racional dos quadros institucionais modernos, uma concepção de racionalidade objetiva que seja capaz de explicar as formas pelas quais pode provocar sobre si mesma a coerção dos processos de justificação.

Seja como for, caso eu possa me considerar numa direção minimamente correta até este ponto, seria possível interpretar de maneira mais intuitiva duas teses colhidas por Hegel em sua interpretação dialética da autodeterminação, tema do célebre §7, ambas as teses profundamente relacionadas à ideia de que a filosofia especulativa ousa “apreender a *negatividade* imanente no universal e no idêntico, como no eu”, e que, por causa disso, torna-se capaz de apreender “o *dualismo da infinitude e da finitude* ... na imanência e na abstração.”⁴⁴ Primeiramente, a tese de que a autodeterminação da vontade, quando compreendida coerentemente, é, enquanto unidade dialética da indeterminação e da determinidade, o conceito como singularidade mediada consigo e em si mesma e que, sendo assim, “o concreto e verdadeiro (e todo verdadeiro é concreto) é a universalidade que tem o particular por oposto, mas um particular que pela sua reflexão dentro de si igualou-se ao universal”⁴⁵. Em segundo lugar, a ideia de que o “conceito concreto de liberdade”⁴⁶ – o qual torna claro que “a liberdade não reside ... nem na indeterminidade, nem na determinidade, senão que ela é ambas”⁴⁷ – acha-se explicitado, ainda que como sentimento, no amor e na amizade, nos quais nem a determinação é sentida como extrínseca e, por conseguinte, também não infringe a cláusula de um acolhimento autodeterminado, assim como a indeterminidade se acomoda a uma relação intersubjetiva como condição de sua concretude: tem-se aqui um autêntico e paradigmático caso de conexão imanente entre infinitude e a finitude, entre a indeterminidade e a determinidade.

Como se pode perceber, mesmo que de forma geral, a imbricação entre justificação e práticas institucionalizadas numa perspectiva mais societária torna-se mais clara nos §§ 21-24, nos quais Hegel tematiza seu conceito chave de vontade livre em si e para si, a universalidade que, enquanto forma infinita, tem-se a si mesma como objeto e fim e que constitui, como diz Hegel, “o princípio do direito, da moralidade e de toda a eticidade”⁴⁸.

No § 22, Hegel diz que a vontade livre em si e para si é verdadeiramente infinita e, na verdade, o infinito atual, efetivamente infinita, já que “o ser-aí do conceito, ou sua exterioridade

⁴⁴ HEGEL, G. W. F., **Werke**, vol. 7, p. 52.

⁴⁵ HEGEL, G. W. F., **Werke**, vol. 7, p. 54.

⁴⁶ HEGEL, G. W. F., **Werke**, vol. 7, p. 56.

⁴⁷ HEGEL, G. W. F., **Werke**, vol. 7, p. 56.

⁴⁸ HEGEL, G. W. F., **Werke**, vol. 7, p. 71.

objetual, é o interior ele mesmo.”⁴⁹ Por outro lado, a modernidade sistematicamente retém, sob a inspiração de premissas linguístico-conceituais inconfessáveis⁵⁰, essa dinâmica, essa fluidez estabelecida pela imbricação entre a infinitude e a finitude, entre o ser-aí e o conceito. O resultado disso é a fixação numa concepção de infinitude meramente potencial, incapaz de acessar a relação imanente entre finito e infinito, pensada numa compreensão do *infinitum actu*, uma “infinitude meramente negativa e ruim, a qual não tem, assim como a verdadeira [infinitude], o retorno adentro de si mesma. A vontade livre é verdadeiramente infinita, pois ela não é meramente uma possibilidade e disposição, mas antes seu ser-aí exterior é sua interioridade, ela mesma.”⁵¹ Mas como interpretar o sentido ético-político e societário da má infinitude? Do ponto de vista relevante a uma teoria da sociedade moderna, a má infinitude é resultante de uma hipertrofia da dimensão puramente subjetiva da liberdade e, como em Kant, Rousseau e Fichte, da autodeterminação. Trata-se, portanto, da formulação “lógica” do desapeço por práticas institucionalizadas determinadas, bem como uma tendência à afirmação radical de liberdade na figura da singularidade excludente. Com isso, a ideia de má infinitude congrega em si as principais unilateralidades de que é vítima a própria autocompreensão moderna da legitimidade e, por conseguinte, associa-se intimamente com os sintomas ocasionados por essa unilateralidade na vida ético-política: formas fanáticas de estranhamento do mundo institucional, uma postura em geral calculista e reducionista dos indivíduos para com seus impulsos e afetos, e uma estrutural perda da substancialidade. Por outro lado, a vontade livre em si e para si, célula-tronco da filosofia hegeliana do direito, é a tentativa de vencer, do ponto de vista de uma filosofia política, de uma filosofia social e de uma teoria da justiça, essa unilateralidade, conduzindo à apreensão da imbricação entre as práticas compartilhadas e institucionalizadas, por um lado, e a forma paradigmática dos processos modernos de justificação e legitimação.

“É a universalidade *concreta* dentro de si e, assim, sendo para si, que é a substância, o gênero imanente ou a ideia imanente da autoconsciência; – é o conceito da vontade livre como o *universal* que *se estende sobre e abarca* o seu ob-jeto, que *perpassa a sua determinação*, que nela é idêntico consigo. – O universal sendo em si e para si é, em princípio, o que se chama de *racional* e o que só pode ser apreendido dessa maneira especulativa.”⁵²

⁴⁹ HEGEL, G. W. F., **Werke**, vol. 7, p. 73.

⁵⁰ “quando se fala somente de vontade livre como tal, sem a determinação segundo a qual ela é em si e *para si* vontade livre, então se fala apenas da *disposição (Anlage)* da liberdade, ou seja, da liberdade natural e finita, e justamente com isso, apesar das palavras e da opinião, não da vontade livre.” (HEGEL, G. W. F., **Werke**, vol. 7, p. 73).

⁵¹ HEGEL, G. W. F., **Werke**, vol. 7, p. 73.

⁵² HEGEL, G. W. F., **Werke**, vol. 7, p. 74.

Parece-me que este itinerário retoma, de maneira extraordinária, tópicos presentes no próprio desenvolvimento intelectual de Hegel, estágios nos quais importantes filosofemas ocidentais são assimilados criticamente e combinados numa teoria abrangente da atualização prático-institucional da dinâmica moderna da justificação de normas, embasada na noção de autodeterminação. A minha tese acerca do ponto de vista mais geral fornecido pela Introdução à Filosofia do Direito consiste em que esse projeto ambicioso e ousado, o qual pode ser descrito como tentativa de visualizar a dinâmica social especificamente moderna em termos de uma complementaridade entre autodeterminação e atualização, é o constituinte fundamental da noção incomum, algo contraintuitiva mas prodigiosa, que Hegel tem do *Direito (Recht)*, sua noção imanente de normatividade.

A partir de tais ideias, eu gostaria de retomar alguns parágrafos da *Filosofia do Direito* que se debruçam especialmente sobre o conceito de direito, discutindo seus aspectos, por assim dizer, subjetivo e objetivo. “A *ciência filosófica do Direito* tem por objeto a *ideia do Direito*, o conceito do Direito e a sua efetivação.”⁵³ Obviamente, é uma sentença imbuída das decorrências da tese de que a Lógica é o “espírito omnivivificante de todas as ciências” (*der allbelebende Geist aller Wissenschaften*)⁵⁴. Entretanto, interessa-me reter o sentido de tal ideia mais relevante para a teoria hegeliana da normatividade. Hegel sugere, no decorrer do texto, que a filosofia tem a ver sobretudo com a indicação da unilateralidade e inverdade de “meros conceitos” (*bloÙe Begriffe*), ou seja, com a crítica de compreensões da realidade a que comumente se recorre, mas que são incapazes de pensar seu próprio lastro institucional. Mas o que mais interessa à filosofia, desvencilhando-se dos meros construtos do entendimento, é mostrar que “é o *conceito* ... o que unicamente tem *efetividade* e que a tem de modo tal, que ele mesmo se dá esta efetividade”⁵⁵, isto é, desenvolver a teoria da normatividade conceitual capaz de abranger o pensamento de sua própria efetividade: apenas uma teoria da normatividade capaz de corresponder ao desiderato por uma apreensão de sua institucionalidade faz jus ao emblema mais sofisticado da modernidade, isto é, a liberdade como autodeterminação, como racionalidade que dá a si mesma seu conteúdo. “A *configuração (Gestaltung)* que o conceito se dá na sua efetivação é, para o conhecimento do próprio *conceito*, o outro momento essencial da ideia, diferente da *forma* de ser somente *conceito*.”⁵⁶ Apesar de sua escandalosa sentença

⁵³ HEGEL, G. W. F., *Werke*, vol. 7, p. 28.

⁵⁴ HEGEL, G. W. F., *Werke*, vol. 8, p. 77.

⁵⁵ HEGEL, G. W. F., *Werke*, vol. 7, p. 29.

⁵⁶ HEGEL, G. W. F., *Werke*, vol. 7, p. 29.

(que tem sido interpretada como sendo supostamente) sobre a irrelevância do ser-aí, parece-me que Hegel nesse parágrafo tenciona explicitar o escopo de uma teoria da normatividade racional que, do ponto de vista da filosofia prática, seja capaz de corresponder às mais profundas exigências postas pelas revoluções burguesas, as quais, embasadas em “meros conceitos”, muitas vezes talvez não tenham conseguido se tornar conscientes disso, mas reivindicam a compreensão da interpenetração dos processos de justificação e do quadro institucional. “A unidade do ser-aí e do conceito, do corpo e da alma é a ideia. Ela é não só harmonia, mas também interpenetração perfeita (*vollkommene Durchdringung*).”⁵⁷ Trata-se, a um só tempo, em ritmo dialético, da compreensão da dimensão institucional, efetiva, objetiva, assim como também da dimensão subjetiva, aquela dimensão da justificação, da validade, à qual se referem Rousseau e Kant como sendo digna de uma semântica específica⁵⁸ e, do ponto de vista dos processos históricos pelos quais a modernidade se impôs, omniabrangente, isto é, capaz de se insinuar na compreensão das diversas práticas institucionalizadas e compartilhadas. Esta filosofia do direito, transformada em teoria social normativa, mantém com o sofisticado esforço rousseauísta-kantiano uma relação ambígua. Na medida em que revela o subjetivismo de sua concepção de autodeterminação, revela-a como mero conceito e, por isso, como unilateral; na medida em que ousa pensar a componente institucional como intrinsecamente atrelada à normatividade conceitual, faz jus, de maneira radical, à própria noção de autodeterminação, forjando um robusto conceito de liberdade: “a ideia do Direito é a liberdade, e para ser verdadeiramente apreendida, ela tem de ser conhecida no seu conceito e no seu ser-aí.”⁵⁹

Este entrelaçamento, constitutivo do espírito, é o ambiente no qual o direito, em sua acepção especificamente hegeliana, terá seu desenvolvimento imanente. Esse ambiente é dinamizado pela assimilação do desenvolvimento teórico moderno nos processos de legitimação: “seu [do Direito] lugar mais preciso e o seu ponto de partida [é] a vontade que é livre”⁶⁰. Os §§ 5, 6 e 7 mostrarão como Hegel pretende fazer isso, ou seja, a partir do argumento de que o conceito rousseauísta-kantiano de autodeterminação conduz, caso seja compreendido de forma consistente, à tese especulativa de que “a liberdade constitui a sua substância e a sua destinação”⁶¹. Assim, ao estabelecer a liberdade não apenas como estruturação substancial da vontade livre, conexão imanente de seus momentos positivo e negativo, finito e infinito, factual

⁵⁷ HEGEL, G. W. F., *Werke*, vol. 7, p. 29.

⁵⁸ BRANDOM, R. *Tales of the Mighty Dead*, p. 234.

⁵⁹ HEGEL, G. W. F., *Werke*, vol. 7, p. 29.

⁶⁰ HEGEL, G. W. F., *Werke*, vol. 7, p. 45.

⁶¹ HEGEL, G. W. F., *Werke*, vol. 7, p. 45.

e legítimo, mas também como seu fim, sua destinação, seu objeto, seu mundo, Hegel propõe uma teoria do direito que rompe com a tendência formalista de um abstracionismo institucional, unindo à teoria do direito, ao contrário, uma teoria da justiça, e à filosofia política, uma teoria social normativa. Trata-se, do ponto de vista dos potenciais para uma crítica da sociedade moderna, de uma teoria na qual, devido à relação pensada dialeticamente entre razão subjetiva e razão objetiva, a modernidade pode ser visualizada, por exemplo, no processo de corrosão da eticidade, legível institucionalmente, desencadeado pela absolutização da razão subjetiva.

Entende-se melhor também porque Hegel percebe este ponto de chegada de sua introdução à *Filosofia do Direito*, ainda mais a tese de que sua concepção de direito é idêntica à “liberdade enquanto ideia”⁶², como oferecendo a possibilidade para uma enfática marcação de posição em relação aos dois principais teóricos da liberdade enquanto autodeterminação, a saber: Rousseau e Kant. De acordo com Hegel, a definição puramente coercitiva e restritiva do direito, à qual chega Kant, embora muito mais conveniente e condizente com uma concepção negativa da liberdade – como talvez em Hobbes – está contido no programa geral desenvolvido por Rousseau de que “o que deve ser a base substancial e o primeiro não é a vontade enquanto sendo em si e para si, enquanto vontade racional, não é o espírito enquanto espírito *verdadeiro*, mas sim enquanto indivíduo *particular*/, enquanto vontade do singular em seu arbítrio próprio.”⁶³ Hegel parece justamente acusar Rousseau – e, com ele, Kant – de haver concebido de maneira excessivamente subjetivizada o conceito de liberdade como autodeterminação. O que era para ser compreendido como investigação do enlace entre as dimensões subjetiva e objetiva da “liberdade enquanto ideia”⁶⁴, ou seja, a visualização das conexões entre os processos de justificação condizentes com a noção de autodeterminação e um quadro institucional apropriado, o qual não pode ser inteiramente separado daquela rede de práticas já produzidas pelos processos de modernização, torna-se, nas mãos de Rousseau – e, principalmente, nas de Kant – uma teoria focada na capacidade racional individual para a autodeterminação. Hegel retira então sua mordaz conclusão: se tudo que a liberdade como autodeterminação pode ser é uma faculdade individual, então, embora se possa esperar que instituições se compatibilizem fortuitamente com a dimensão subjetiva da liberdade, em geral a racionalidade das instituições e práticas teria de ser pensada como extrínseca, exterior, coercitiva, estranhada e, com isso, opressiva. O “racional só pode vir à luz enquanto restringindo essa liberdade, assim como,

⁶² HEGEL, G. W. F., *Werke*, vol. 7, p. 79.

⁶³ HEGEL, G. W. F., *Werke*, vol. 7, p. 79/80.

⁶⁴ HEGEL, G. W. F., *Werke*, vol. 7, p. 79.

também, não enquanto algo imanentemente racional, mas sim, enquanto um universal externo, formal.”⁶⁵ Mais claro ainda fica o fato de que Hegel possa assim ver, na subjetivização da autodeterminação, não somente uma perspectiva filosoficamente insuficiente, mas sobretudo uma perspectiva que, por ser proveniente do mesmo processo pelo qual a modernidade sucumbe a um sistema insuficiente de racionalidade, se desenvolve em paralelo com descaminhos e insuficiências não simplesmente filosóficos, mas concretizados em práticas, instituições, no mundo da vida. “Esse ponto de vista está desprovido de todo pensamento especulativo e é rejeitado pelo conceito filosófico, porquanto ele produziu, nas cabeças e na efetividade, fenômenos, cujo horror só tem paralelo na trivialidade dos pensamentos nos quais se fundavam.”⁶⁶

Assim, para Hegel, a subjetivização kantiana da autodeterminação nada mais é do que a expressão, na filosofia prática moderna, do formalismo, o qual, de resto, é não somente a marca inconfundível da insuficiência do paradigma moderno de racionalidade, como ainda se conecta de múltiplas formas com os fenômenos da “positividade”⁶⁷, da cisão⁶⁸ e da ruptura na eticidade moderna⁶⁹. Eis por que, embora a modernidade tenha inventado o conceito de liberdade como autodeterminação, a maneira formal e subjetivizada como a concebe faz com que a filosofia prática, resumida por Hegel no seu conceito de direito como conexão entre justificação e institucionalidade, perca seu aguilhão e sua envergadura, sua sacralidade, a conexão indissociável entre subjetividade e objetividade, entre justificação e institucionalidade, conexão que compõe a verdadeira infinitude da liberdade. “O direito é *em princípio* algo de *sagrado*, unicamente porque ele é o ser-aí do conceito absoluto, da liberdade autoconsciente. – Mas o *formalismo* do direito (e, mais adiante, o do dever) surge da diferença [resultante] do desenvolvimento do conceito de liberdade.”⁷⁰

⁶⁵ HEGEL, G. W. F., **Werke**, vol. 7, p. 80.

⁶⁶ HEGEL, G. W. F., **Werke**, vol. 7, p. 80.

⁶⁷ HEGEL, G. W. F., **Werke**, vol. 1, p. 321/322.

⁶⁸ HEGEL, G. W. F., **Werke**, vol. 2, p. 20.

⁶⁹ HEGEL, G. W. F., **Werke**, vol. 7, p. 339.

⁷⁰ HEGEL, G. W. F., **Werke**, vol. 7, p. 82.

Erick Lima
Universidade de Brasília
Departamento de Filosofia
Instituto de Ciências Humanas
Campus Universitário Darcy Ribeiro
Brasília – DF
70910-900

ericklima2006@yahoo.com.br

BIBLIOGRAFIA

BERSTEIN, Jay. **The Pragmatic Turn**. Cambridge: Polity Press, 2010.

BRANDOM, Robert. **Tales of the Mighty Dead: Historical Essays in the Metaphysics of Intentionality**. Cambridge: Harvard University Press, 2002.

FISCHBACH, Frack. **Fichte et Hegel: la reconnaissance**. Paris: Presses Universitaires de France, 1999.

HABERMAS, Jürgen. **Discurso filosófico da modernidade**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. **Verdade e Justificação: ensaios filosóficos**. São Paulo: Loyola, 2004.

_____. **Teoria do Agir Comunicativo. Volume 1 (Racionalidade da Ação e Racionalização Social)**. São Paulo: WMF – Martins Fontes, 2012.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Werke in 20 Bände**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970.

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

HONNETH, Axel. **Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992.

_____. **Kommunitarismus: eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1995.

_____. Zwischen Aristoteles und Kant: Skizze einer Moral der Anerkennung in: HONNETH, A. **Das Andere der Gerechtigkeit: Aufsätze zur praktischen Philosophie**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2002.

_____. Gerechtigkeit und Kommunikative Freiheit: Überlegungen im Anschluss an Hegel in: Merker, B. **Subjektivität und Anerkennung**. Frankfurt am Main: Mentis.

_____. **Sofrimento de Indeterminação**. São Paulo: Editora Singular/Esfera Pública, 2007.

MÜLLER, Marcos. O direito natural de Hegel: pressupostos especulativos da crítica ao contratualismo, in: **Filosofia Política**. Rio de Janeiro, RJ: , n.5, p.41 - 66, 2003

NEUHOUSER, Frederick. **Foundations of Hegel's Social Theory: actualizing freedom**. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

O'CONNOR, Brian. **Adorno's Negative Dialectic: Philosophy and Possibility of Critical Rationality**. The MIT Press: London, 2004.

PATTEN, Allen. **Hegel's Idea of Freedom**. Oxford: Oxford University Press, 1999.

PINKARD, Terry. **Hegel's Phenomenology. The Sociality of Reason**. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

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

QUANTE, Michael. **Hegels Erbe**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2004.

_____. **Die Wirklichkeit des Geistes: Studien zu Hegel.** Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2011.

REDDING, Paul. **Analytic Philosophy and the Return of Hegelian Thought.** Cambridge University Press: New York, 2007.

ROCKMORE, Tom. **Hegel, Idealism, and Analytic Philosophy.** Yale University Press: New York, 2005.

SCHNÄDELBACH, Herbert. 2000. **Hegels praktische Philosophie: Ein Kommentar der Texte in der Reihenfolge ihrer Entstehung.** Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000.

SIEP, Ludwig. **Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie.** Freiburg/München: Alber, 1979.

_____. Was heißt: 'Aufhebung der Moralität in der Sittlichkeit' in Hegels Rechtsphilosophie. In: SIEP, L. **Praktische Philosophie im deutschen Idealismus.** Frankfurt am Main: Suhrkamp, pp. 217-39, 1992

_____. **Der Weg der Phänomenologie des Geistes. Ein einführender Kommentar zu Hegels „Differenzschrift“ und „Phänomenologie des Geistes“.** Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000.

VIEWEG, Klaus. **Das Denken der Freiheit. Hegels Grundlinien der Philosophie des Rechts.** München: Wilhelm Fink Verlag, 2012.