

Hegel e a ação política: considerações a partir da seção *Moralidade* da *Filosofia do Direito*

Profa. Dra. Miriam M.S. Madureira
UAM-C, México

ABSTRACT: In this paper I discuss the possibility of thinking political agency from Hegel's theory of agency as exposed in the section *Morality* of the *Philosophy of Right*. After indicating to what extent a conception of political agency with the distance to ethical life which might be necessary for critique is not present in the *Philosophy of Right* itself (I.), I expose the conception of action developed in the section *Morality* of the *Philosophy of Right* (II) in order to discuss the legitimacy of applying this conception to the question of critique and political agency, in a sense compatible with the Hegelian notion of ethical life (III.). I conclude with some general reflexions on the possibilities of actualizing the resulting conception of political agency and its possible consequences for some contemporary debates (IV).

KEYWORDS: Hegel, political agency, morality, ethical life, critique.

Um dos principais problemas que se costumam associar à filosofia política de Hegel é a questão do lugar do indivíduo frente a sua concepção da vida ética, em particular do Estado. As diferentes interpretações da filosofia política de Hegel oscilam, desde a publicação da *Filosofia do Direito*,¹ entre atribuir a sua concepção da sociedade e do Estado aspectos 'totalitários' e em ver nele um filósofo liberal.² Mas embora a maioria das leituras contemporâneas se localize entre esses dois extremos, também para a maioria delas se impõe a pergunta de que lugar, se é que algum, restaria, na identidade entre indivíduo e contexto ético afirmada por Hegel, à possibilidade de contraposição entre o indivíduo e esse mesmo contexto, isto é, à possibilidade de crítica da eticidade existente – portanto também a questão da possibilidade de se pensar, a partir de Hegel, uma concepção da ação política que incluísse seu possível aspecto transformador.

¹ HEGEL, G.W.F. *Grundlinien der Philosophie des Rechts. Werke 7*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1993. Todas as traduções no presente artigo são de minha autoria. No caso de obras de Hegel, opto por incluir as referências no corpo do texto, para evitar a multiplicação de notas de rodapé. A *Filosofia do Direito* se cita, como usualmente, com W 7 e o parágrafo, eventualmente com os adendos C (Complemento, *Zusatz*) e N (Notas, *Anmerkungen*), exceto no caso do prólogo, quando se indica a página.

² Cf., para a acusação de 'totalitarismo', por exemplo, POPPER, K.R. *Open Society and its enemies*, Princeton: Princeton University Press, 1971. A interpretação que aproxima Hegel de uma concepção liberal está presente em diferentes autores contemporâneos.



Não pretendo aqui voltar a discutir o caráter pretensamente ‘totalitário’ da concepção do espírito objetivo em Hegel. Embora me pareça inegável que sua concepção do espírito objetivo na *Filosofia do Direito* (e nas diferentes versões da *Enciclopédia*)³ deixa um espaço limitado para a crítica e a transformação, também é evidente que ela tampouco permite conclusões tão claramente simplificadoras. E isso se mostra em diferentes contextos: a partir, por exemplo, da teoria da ação que Hegel expõe na seção dedicada, nessa obra, à *Moralidade*, poderia ser possível pensar não só a ação moral propriamente dita, mas também a ação política em um sentido cuja atualização poderia ser interessante. Na medida em que se explicita nessa seção certa tensão – que se resolverá, como identidade, no contexto da ‘eticidade’ (*Sittlichkeit*) - entre a objetividade das concepções intersubjetivas do bem, do correto, do dever, etc., e o ‘princípio de subjetividade’ moderno, deixa-se, pelo menos em princípio, aberta a possibilidade de não-identificação desta última com as concepções éticas vigentes. Essa é a ideia central do que se desenvolverá no presente artigo.

Evidentemente, essa interpretação vai além do que Hegel afirma; não se trata, portanto, de um estudo histórico, ou uma exegese reconstrutiva de conceitos, mas de uma leitura com um interesse sistemático explícito. Depois de indicar em que medida não está presente explicitamente no Hegel da *Filosofia do Direito* uma concepção da ação política que mantenha a distância necessária para a crítica (I.), exporei a concepção da ação presente na seção dedicada à *Moralidade* (II.), para discutir a legitimidade de aplicar essa concepção, proveniente da *Moralidade*, à questão da ação política em um sentido compatível com a noção de eticidade hegeliana (III). Concluirei com algumas reflexões gerais sobre as possibilidades de atualização da concepção de ação política resultante e suas consequências para alguns debates contemporâneos – compatíveis, se não com a letra do texto de Hegel, pelo menos, poderíamos dizer, com seu espírito (IV).

1.

A primeira pergunta a que temos que responder se refere ao sentido de nosso problema: o que se poderia entender como ação política em Hegel? Aqui parece necessário recordar que

³ HEGEL, G.W.F. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften. Werke 8, 9 e 10.* Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.

a filosofia política de Hegel não tem como objetivo teorizar sobre a possibilidade de crítica, ação ou transformação social e política, mas, como toda sua filosofia, “apreender seu tempo em pensamentos:”⁴ a coruja de Minerva só levanta voo ao anoitecer.⁵

Este não é o lugar para expor em detalhe intenções, pressupostos e estrutura do sistema hegeliano (exposto na *Enciclopedia*), em que essa apreensão de seu tempo se reflete. Só recordemos o lugar que filosofia política pode ter nesse sistema, e suas consequências: depois da exposição dos aspectos subjetivos do ‘espírito’ e antes de sua superação-conservação (*Aufhebung*) no ‘espírito absoluto’, na seção dedicada ao ‘espírito objetivo’ na *Enciclopédia*, e de maneira muito mais precisa na *Filosofia do Direito* de 1820, são descritas as concretizações do ‘espírito’ na materialidade do que hoje chamaríamos relações sociais - em ‘direito abstrato’, ‘moralidade’ e ‘vida ética’. E como propriamente ‘política’ no interior do ‘espírito objetivo’, poderíamos ver, senão, em um sentido amplo, toda a seção dedicada à ‘Eticidade’, sobretudo a subseção dedicada ao ‘Estado’ (que com as subseções ‘Família’ e ‘Sociedade civil’ compõe uma concepção da sociedade moderna, ou uma filosofia social para além do propriamente político).⁶ Assim, já pela estrutura teleológica da concepção hegeliana, qualquer ação social (legal, moral, política) teria que ser vista, em primeiro lugar, como aspecto dessa ‘vida ética’; e a ação política propriamente dita se identificaria com a ação ética (ou com parte dela), isto é, com a ação no contexto dos ‘costumes’ que constituem para Hegel uma ‘segunda natureza’. Vejamos, então, como Hegel entende a vida ética.⁷

A ideia de uma dimensão normativa fundada em ‘costumes’ (*Sitten*) presentes ao indivíduo de maneira mais ou menos imediata é central à concepção hegeliana da vida ética (*Sittlichkeit*):

Na *identidade* simples com a realidade dos indivíduos, o ético, enquanto modo de agir universal dos mesmos, aparece como *costume*. O hábito do ético se converte em uma segunda natureza que ocupa o lugar da primeira vontade meramente natural e é a alma, o significado e a realidade efetiva de sua existência.⁸

⁴ W 7 §26.

⁵ W 7 §28.

⁶ É discutível se à filosofia política de Hegel corresponde somente à subseção Estado, ou se deveria considerar-se política – na medida em que as subseções Família e Sociedade Civil devem ser vistas como superadas-conservadas no Estado – toda a seção Eticidade (ou mesmo todo o espírito objetivo). Não pretendo tratar esse problema no que segue.

⁷ Nos próximos parágrafos desta seção, retomo (com alterações) análise de minha própria autoria, publicada em MADUREIRA, M.M.S. Hegel: La idea de Eticidad. In.: MADUREIRA, M.M.S; MARTÍNEZ, M. **Lecciones de Filosofía Moral**. México: UAM, 2014, pp. 169-193.

⁸ W 7 §151.

Nessa noção de vida ética se expressa uma identidade entre a ética e a política cuja origem está de maneira evidente no aspecto aristotélico da filosofia prática de Hegel.⁹ Nesse sentido, a ação política poderia ser entendida como *práxis*, o tipo de ação que para Aristóteles tem seu fim em si mesma, e cuja expressão máxima está justamente no ‘viver bem’ - neste caso, na forma de vida política baseada não na honra, mas na virtude.¹⁰ Para Hegel, o momento mais alto da vida ética - e portanto também, poderíamos dizer, da vida política - estaria na subseção da *Filosofia do Direito* dedicada ao Estado, na qual se superam e se conservam tanto a imediatidade da vida ética na família como sua cisão na sociedade civil; nesse sentido, e nesse contexto, o político propriamente dito se identifica com a vida na Polis, representada aqui pelo Estado, que expressa para Hegel a “liberdade substancial.”¹¹

Mas a concepção de Hegel da vida ética não se limita à herança aristotélica. A vida ética, como parte do espírito objetivo, se inscreve no que Hegel expõe, na *Filosofia do Direito*, como Direito, em um sentido amplo, diferente do usual: não se trata aqui da instituição do direito propriamente dito, que Hegel denomina ‘direito abstrato’, mas da “existência da vontade livre” (*Dasein des freien Willens*), isto é, da “liberdade enquanto ideia”¹² - ou seja, segundo a *Filosofia do Direito*, da ‘vontade livre’ como objetivamente existente. O ponto de partida da *Filosofia do Direito* é a ‘vontade livre’ subjetiva, e seu objeto é, como indica Hegel no §1 da obra, ‘a Ideia do direito’, isto é, ‘o conceito do direito e sua realização’:¹³ o ‘mero (*bloss*)’ conceito do direito corresponderá ao ‘direito abstrato’, e sua realização plena estará, por sua vez, no momento em que ‘direito abstrato’ (para Hegel, a existência da vontade livre em si) e a ‘moralidade’ (a existência da vontade livre para si) aparecerão como “o conceito [*Ideia*] da liberdade que se tornou mundo existente e natureza da autoconsciência” (existência da vontade livre em e para si):¹⁴ ou seja, na vida ética, nas relações e instituições humanas, no mundo histórico e social existente, na ‘família’, na ‘sociedade civil’ e no ‘Estado’.

Assim, dizer que a (ideia da) liberdade se tornou mundo existente significa dizer que a liberdade, isto é, a vontade livre subjetiva, se concretizou na vida social e suas instituições. E na medida em que, inversamente, o que se concretizou na vida social foi a vontade livre

⁹ Cf. SIEP, L. Hegels politische Philosophie. In.: **Praktische Philosophie im Deutschen Idealismus**. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1992, pp. 307-328, aqui 307.

¹⁰ Cf. ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Trad. Luciano Ferreira de Souza. São Paulo: Martin Claret, 2015. Em particular livro I.

¹¹ W 7 §257.

¹² W 7 §29.

¹³ W 7 §1.

¹⁴ W 7 §142.

subjetiva, é de se supor a identificação reflexiva entre esta última e a objetividade intersubjetiva dos costumes – ou, para usar outro conceito central à filosofia prática de Hegel, seu reconhecimento nas instituições do mundo moderno. Como Hegel expõe no §147, as instituições “não são para o sujeito algo *estranho*, nelas aparece como em *sua própria essência o testemunho do espírito*.”¹⁵ Nesse sentido, uma orientação ética baseada em costumes não poderia ser entendida como comportamento meramente convencional no sentido tradicional do termo, mas como efeito de nossa própria aceitação reflexiva das práticas e expectativas normativas que correspondem a essas relações e instituições.

Na medida em que essa relação terá relevância para questão da ação, é boa ideia esclarecer melhor o que Hegel quer dizer com essa identidade ou reconhecimento. Onde melhor se expressa a relação entre a vontade livre subjetiva e a objetividade intersubjetiva da vida ética é no início da seção dedicada à vida ética, onde se expõe a necessária identidade entre direito e dever, associada para Hegel à noção de costume. Justamente nos primeiros parágrafos da seção dedicada à eticidade na *Filosofia do Direito*, isto é, na introdução a esta entre os parágrafos 142 y 157, está, para muitos intérpretes, a ‘ética’ de Hegel propriamente dita.¹⁶ O que Hegel expõe nesses parágrafos introdutórios é que, do ponto de vista individual, a identidade existente entre o que se apresenta ao sujeito como um dever objetivo e sua própria vontade subjetiva, frente à qual esse dever se impõe, se manifesta na ação baseada em costumes aceitos reflexivamente, ainda que de maneira implícita: ao contrário por exemplo, do ocorre para a concepção da moralidade de Kant, o mundo objetivo concreto – inclusive inclinações, interesses, obrigações aparentemente externas ao sujeito - não é entendido por Hegel como o âmbito da heteronomia. A liberdade e a autonomia não estão, para Hegel, na liberdade reflexiva ‘frente’ a esse mundo objetivo, ou em uma ação por dever contraposta necessariamente a outros móveis que não a lei moral, mas sim na liberdade substancial que decorre da identidade de reconhecer-se em instituições aceitas reflexivamente. A identidade com os costumes e o agir de acordo com eles têm para Hegel um efeito liberador precisamente ao livrar o indivíduo da indeterminação e da opressão que resultaria de uma ação baseada, por um lado, em ‘impulsos meramente naturais’, mas também, por outro, em reflexões morais abstratas. A liberdade está, assim, na identidade:

O dever que obriga só pode aparecer como *limitação* frente à subjetividade indeterminada ou liberdade abstrata, e frente à vontade natural ou à vontade moral

¹⁵ W 7 §147.

¹⁶ Por exemplo, SCHNÄDELBACH, H. *Hegels praktische Philosophie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2000, p. 247

que determina a seu arbítrio seu indeterminado bem. O indivíduo tem pelo contrário no dever sua *libertação*, por um lado, da dependência em que está no impulso meramente natural e da opressão que sofre enquanto particularidade subjetiva nas reflexões morais do dever ser e do poder ser, por outro lado, da subjetividade indeterminada que não alcança a existência e a determinação objetiva do agir e permanece *em si mesma* carente de realidade. No dever o indivíduo se liberta e alcança a liberdade substancial.¹⁷

Hegel descreve essa “liberdade substancial” como a identidade entre o sujeito e a “substância concreta” das “instituições e leis existentes em e por si”¹⁸ as quais, como vimos, não aparecem ao indivíduo como “estranhas”, mas como expressão de “sua própria essência”.¹⁹ A ideia aqui é a de que, ao partir de costumes, o agir ético, convertido em hábito cujo exercício Hegel denomina ‘virtude’,²⁰ dispensa o sujeito individual da necessidade de refletir a cada passo sobre qual seria a ação moralmente adequada em cada contexto.

Em termos do dever, essa liberdade substancial se manifesta na identidade entre ‘dever’ e ‘direito’ que é a base do que se entende como o ético em Hegel: “O ser humano tem através do ético direitos na medida em que tem deveres, e deveres na medida em que tem direitos.”²¹ Ao contrário do que poderia parecer, Hegel não tem em vista, com esta afirmação, o sentido complementar próprio do direito abstrato segundo o qual ao dever de cada um corresponderia o direito de outro, mas sim a identidade, para cada um, entre direito e dever: na medida em que meus deveres e direitos se converteram em costumes, ou que eu mesma reconheço nos costumes da sociedade existente meus deveres e direitos (o que Hegel vê como efeito da educação em um Estado “com boas leis”²²) o que me aparece como dever é para mim, simultaneamente, meu direito. Para usar um exemplo contemporâneo (que não aparece em Hegel), meu ‘dever’ de votar passa a ser, em um contexto institucional democrático, meu ‘direito’ de votar – na medida em que votar, intervir no futuro de minha sociedade, é, para mim, acostumada a esses deveres que reconheço como meus, algo pelo que opta minha vontade livre. Assim, longe de propor a submissão de minha vontade livre a costumes que me seriam alheios, a ideia da eticidade em Hegel pressupõe uma identidade baseada no reconhecimento dos costumes existentes como expressão da minha própria vontade – o que mostra o equívoco daquelas interpretações mais limitadas de Hegel, que veem nele um conservador potencialmente ‘totalitário’. Essa identidade se expressa nas diferentes esferas da

¹⁷ W 7 §149.

¹⁸ W 7 §144.

¹⁹ W §147.

²⁰ W 7 §150.

²¹ W 7 §155.

²² W 7 §153.

vida ética, com seus diferentes costumes, e portanto, deveres e direitos concretizados: família, sociedade civil e Estado.

Entretanto, é evidente, por outro lado, que nessa identidade pode surgir um problema: não se pode excluir de antemão a possibilidade de que a vontade livre subjetiva ‘não’ se reconheça, ou deixe de se reconhecer, nos costumes em que se apoiam as instituições da sociedade a que pertence. Em que medida existe a possibilidade de crítica das instituições existentes por parte de uma vontade livre que não se reconhecesse nelas? Com essa pergunta voltamos à questão da ação política.

Pensando em termos da identidade entre dever e direito, a ação política que se identifica com a ação ética teria que ser entendida como aquela em que se expressa essa identidade, como forma de vida ética baseada na virtude, naqueles diferentes âmbitos. Mas na medida em que os costumes da vida ética correspondem à concretização da vontade livre subjetiva, é de se supor – pela própria concepção da superação-conservação característica do sistema hegeliano – que essa dimensão subjetiva seria conservada no contexto ético. Para além do fundamento aristotélico, a ideia moderna de ação política envolve, se não a ideia de interesses particulares em conflito ou da instrumentalidade do político, característica da concepção liberal, pelo menos um aspecto subjetivo: a ideia de um indivíduo ou grupo social em contraposição a uma ordem objetiva dada, e por tanto, a possibilidade de ação transformadora da realidade social. Haveria lugar em Hegel para uma concepção de ação política capaz de incluir também este aspecto?

Com efeito, se a ideia da eticidade em Hegel, ao estabelecer uma relação entre vontade livre subjetiva e objetividade intersubjetiva não dá margem a concluir pela opressão do indivíduo pelo todo ético – já que os costumes que o indivíduo segue correspondem a sua própria vontade livre –, é, por outro lado, pela própria estrutura teleológica do sistema hegeliano, inegável a existência de certa assimetria entre vontade livre e instituições, que, se não confirma a tese do ‘totalitarismo’, tampouco deixa muito claro onde aquela possibilidade de crítica se inscreveria.²³ O caráter assimétrico da relação entre vontade livre subjetiva e vida ética, que na *Filosofia do Direito* é perceptível não só na estrutura geral da obra, mas em diversos pontos, é o que leva também seus intérpretes recentes a concluir pela ‘sobre-institucionalização’,²⁴ ou o “risco de uma limitação paternalista da autodeterminação

²³Sobre o estabelecimento dessa assimetria no sistema hegeliano desde o abandono de suas concepções de sistema de juventude, cf. SIEP, L. *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie. Untersuchung zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes*. Freiburg/München: Karl Alber. Especialmente p. 278s.

²⁴HONNETH, A.: *Leiden an Unbestimmtheit*. Stuttgart: Reclam, 2001. p. 102s.

individual”²⁵ de sua filosofia prática, e é também o que explica a relativa ausência desse problema para Hegel: ao pressupor a harmonia entre vontade livre e vida ética, se perde de vista a possibilidade da desarmonia, da oposição, da crítica – e também, pelo menos em princípio, da ação política no sentido transformador. Não é, mais uma vez, o momento de retomar essa discussão aqui, mas não faltam na *Filosofia do Direito* mostras de que o reconhecimento da eticidade existente como expressão de minha vontade livre pressupõe uma identificação do indivíduo com esse todo que deixa, ao ser pensada como a relação de uma substância com seus acidentes,²⁶ pouco espaço ao reconhecimento da vontade subjetiva individual como relativamente independente desse todo ético. Alertando contra a possível confusão entre a sociedade civil e o Estado, Hegel descreve, por exemplo, a relação do Estado com o indivíduo como uma “relação inteiramente outra” que aquela que caracteriza a sociedade civil, onde “o interesse do Indivíduo como tal” é “o fim último”: “na medida em que o indivíduo é espírito objetivo, ele só tem objetividade, verdade e eticidade como um membro deste”; essa identidade só se realiza plenamente no Estado, onde “a união como tal é ela mesma o verdadeiro conteúdo e fim, e a determinação dos indivíduos é levar uma vida universal.”²⁷

2.

Mas se a exposição dos diferentes momentos do direito se rege claramente pela estrutura teleológica do espírito e por isso mesmo poderia representar um empecilho à crítica e à ação política, a ideia central da vida ética como reconhecimento da vontade livre subjetiva nas instituições existentes poderia, por outro lado, e para além das intenções do próprio Hegel, abrir uma porta a essa possibilidade.

Se retrocedermos um passo na estrutura da *Filosofia do Direito*, chegaremos a uma distinção muito mais clara entre o aspecto subjetivo e o objetivo da relação entre vontade livre e objetividade, cuja identidade na seção dedicada à vida ética já aparece pressuposta na relação, que não tem o mesmo duplo caráter daquela distinção, entre direito e dever. A seção dedicada à moralidade da *Filosofia do Direito* desenvolve justamente uma teoria da ação que não supõe, ainda, a identificação entre a vontade livre subjetiva e a objetiva, mas sim a relativa dissociação e a potencial oposição entre esses dois momentos.

²⁵ QUANTE, M. *Die Wirklichkeit des Geistes. Studien zu Hegel*. Berlin: Suhrkamp, 2011. p. 275.

²⁶ Cf. W 7 §156.

²⁷ W 7 §258.

A seção *Moralidade da Filosofia do Direito* é tida como uma de suas partes mais complexas, e não é minha intenção analisá-la aqui exaustivamente, mas somente naquilo que concerne ao nosso problema. A subseção *Moralidade* corresponde, como parte do espírito objetivo (ele mesmo o segundo momento, relacional, do espírito), ao momento da reflexão, ou da relação - por tanto da cisão da imediatidade do direito abstrato, momento anterior, em pontos de vista que agora aparecem como contrapostos. No contexto da obra, a moralidade, localizada entre a imediatidade do direito abstrato e a concretude substancial da realização da liberdade na vida ética, constitui o momento da “reflexão da vontade em si mesma”. Como parte do espírito objetivo, ela também é parte da “existência da vontade livre”, isto é, do direito na definição ampla de Hegel;²⁸ mas com seu caráter cindido (*entzweite*), ela implica uma relação que pode ser vista como uma tensão entre a subjetividade e a objetividade intersubjetiva a que ela pertence.

Hegel discute aqui a relação entre subjetividade e objetividade através do problema da ação e da atribuição de responsabilidade. O que é especialmente relevante aqui é que, na concepção de Hegel, as definições daquilo que contaria como uma ‘ação’, de que ‘tipo’ de ação seria este e de ‘como’ deveria ser avaliada, não depende unilateralmente nem da subjetividade, nem de critérios objetivos – daí a possibilidade de contraposição entre esses dois pontos de vista, e da relatividade da possibilidade de definição ante a ausência de direitos e deveres concretizados de maneira estável em costumes. Para Hegel, ao ‘direito da subjetividade’, ponto de vista do sujeito nessa definição, corresponde, simetricamente, um ‘direito da objetividade’, entendida esta última sempre como intersubjetiva: “na medida em que a ação é uma alteração que deve ocorrer no mundo efetivo e terá por isso reconhecimento neste, ela deve estar de acordo geralmente com o que tem validade lá.”²⁹ Uma consequência dessa interpretação é que nem a intenção, nem as consequências da ação são suficientes, isoladas, para defini-la e avaliá-la:

O princípio de ignorar as consequências de uma ação, e o outro, de julgar uma ação pelas consequências e fazer delas o critério do correto e do bom, são ambas igualmente entendimento abstrato.³⁰

Daí decorre também a concepção de Hegel da identidade individual como relacionada não só com características subjetivas que se poderiam ver como internas, mas também com

²⁸ Cf. W 7 §29.

²⁹ W 7 §132.

³⁰ W 7 §132.

sua externalização em ações objetivas, cuja interpretação é necessariamente intersubjetiva: “O que o sujeito é, é a série de suas ações.”³¹

Hegel distingue na seção *Moralidade* três níveis da relação entre subjetividade e objetividade, e os desenvolve nas três subseções da *Moralidade*, que apresento a seguir de maneira resumida. Correspondentemente ao fato de que toda a seção *Moralidade* descreve relações, essas partes têm todas títulos duplos:³²

- Em primeiro lugar, em *O propósito e a responsabilidade (Der Vorsatz und die Schuld)*, Hegel considera a questão da definição da ‘ação’, isto é, o problema de quando um fato contaria como uma ‘ação’ (*Handlung*), e não simplesmente como um ato equiparável a um evento ou um ‘fato’ (*Tat*). Para que um fato seja considerado uma ação, é essencial, do ponto de vista subjetivo, a consciência subjetiva de ter produzido, de maneira consciente e voluntária, esse fato, isto é, a presença de uma intenção e o conhecimento das circunstâncias relacionadas com ele. Essa distinção entre uma ‘ação’ (*Handlung*) e um simples ‘fato’ (*Tat*) faz possível entender, por exemplo, a morte de uma pessoa causada por um vaso que cai de meu terraço por azar não como um assassinato, mas como um acidente; a definição desse acontecimento como simples fato, e não ação, corresponde para Hegel ao direito da subjetividade.³³ Como afirma Hegel, “O fato pode ser imputado a mim somente se minha vontade for responsável por ele.” Este é para Hegel, “o direito de saber”.³⁴

Por outro lado, do ponto de vista objetivo, o que de fato aconteceu também deve ser considerado. A consequência final da ação pode fazer de mim mais ou menos culpada: mesmo a queda do vaso do exemplo anterior tendo sido de fato um acidente, o mais provável, pelo menos desde o ponto de vista legal (que não é o central aqui), seria que eu fosse considerada culpada pelo menos de um homicídio culposo. Mas a culpa pode variar: não sou igualmente culpada de um crime que planejei mas não cometi, ou não realizei completamente, ou que terminou causando menos dano que o planejado, ou que produziu um efeito diferente do esperado: por exemplo, se tendo planejado assassinar alguém derrubando-lhe um vaso na cabeça, não consegui acertar na pessoa que tinha em vista e não matei ninguém, ou acertei em

³¹ W 7 §124.

³² Para a análise da teoria da ação da *Moralidade*, me apoio sobretudo em QUANTE, M. *Die Wirklichkeit des Geistes*; MENEGONI, F.: *Elemente zu einer Handlungstheorie in der Moralität (§§104-128)*. In.: SIEP, L. (org.) **G.W.F. Hegel. Grundlinien der Philosophie des Rechts**. Série Klassiker Auslegen, v.9. Berlin: Akademie, 1997, pp. 125-146 e PIPPIN, R.B.: **Hegel’s practical philosophy. Rational Agency as ethical life**. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

³³ No contexto discussão da ação em suas diferentes dimensões, Hegel ilustra sua exposição com exemplos concretos, ou os menciona em suas anotações. Os exemplos que menciono neste artigo não são todos provenientes de Hegel.

³⁴ W 7 §117.

outra pessoa, ou, em vez disso, amassei a capota de um carro estacionado; ou, por outro lado, se tendo querido só amassar o carro do vizinho terminei matando uma família inteira. O direito da objetividade significa aqui que o que poderia contar como minha verdadeira ação também depende de uma interpretação objetiva, isto é, intersubjetiva, e que pode haver uma discrepância entre os dois pontos de vista.

- A segunda subseção da *Moralidade, A intenção e o bem-estar (Die Absicht und das Wohl)*, avança um passo e concerne não a definição da ação, mas a questão do tipo de ação a que a ação em questão corresponderia em cada caso, e envolve portanto possíveis discrepâncias entre uma interpretação particular e uma universal acerca de meus fins subjetivos e dos fins que poderiam estar relacionados objetivamente ao conteúdo da ação, a “qualidade universal da ação”.³⁵ Do ponto de vista subjetivo, ser responsável por uma ação implica poder conhecer essa ‘qualidade universal’ da ação, ou seja, saber sob que categoria minha ação isolada recairia, ou ser capaz de determinar em que tipo de ação seria ela classificada do ponto de vista objetivo, isto é, de como se determinariam objetivamente os fins de minha ação. Se eu acender um fósforo e jogá-lo em um edifício onde antes espalhei gasolina, não posso afirmar, considerando o ponto de vista objetivo, que só queria acender um fósforo e jogar em um edifício onde tinha espalhado gasolina; o direito da objetividade (sempre intersubjetiva) me faz ver que minha intenção na realidade era a causar um incêndio; a definição de ‘causar um incêndio’ é intersubjetiva, isto é, objetiva. (Caso eu fosse incapaz de estabelecer essa conexão – por ser criança, ou por ter algum distúrbio psicológico –, talvez fosse considerada relativamente inocente; entretanto, perderia a “honra” de ser vista como um “ser pensante e uma vontade”,³⁶ isto é, um agente com vontade livre.) Central aqui é, outra vez, a possibilidade de discrepância entre os dois pontos de vista, objetivo e subjetivo, acerca de quais teriam sido os verdadeiros fins de minha ação.

- Na terceira subseção da *Moralidade, (Das Gute und das Gewissen)*, Hegel avança mais um passo e discute a questão da possível avaliação da qualidade moral de uma ação como ‘boa’ ou ‘má’. Do ponto de vista subjetivo, para que alguma coisa conte como uma boa ação o sujeito deve ser capaz de identificar os valores que contam objetivamente, naquela sociedade, como bons (isto é, que se definem como bons do ponto de vista objetivo intersubjetivo). No exemplo anterior, sendo adulta, e supondo que eu sabia estar causando um incêndio, eu não poderia argumentar que não sabia que causar um incêndio não era uma boa ação (a menos que perdesse meu reconhecimento como agente livre outra vez). Mas essa

³⁵ W 7 §121.

³⁶ W 7 §120.

conexão poderia ser menos clara em outros tipos de situação: oferecer gorjetas em um restaurante numa sociedade em que gorjetas são mal-vistas poderia ser considerado uma ofensa, ou má ação, mesmo do ponto de vista legal (ou, inversamente, não oferecê-las em uma sociedade onde são esperadas): eu pensava estar sendo gentil com o garçom, e pensam que sou corrupta (ou mesquinha). É importante notar que este terceiro nível inclui os dois anteriores: ofereci a gorjeta voluntária e conscientemente (de forma que se trata de uma ação), sabia que essa ação se considerava ‘dar gorjeta’ (e assim conhecia seu conteúdo universal), mas não sabia que dar gorjetas era considerado uma má ação nesta sociedade. Fundamental aqui é que, outra vez, pode haver uma discrepância entre os pontos de vista subjetivo e objetivo acerca daquilo que se consideraria bom ou mau – uma discrepância que só se poderá resolver para Hegel no contexto dos costumes concretos da vida ética.

Ora, embora esses exemplos nos distanciem da nossa questão central – a da possibilidade da crítica e da ação política –, a relevância que pode ter a concepção da ação desenvolvida pela moralidade para outras discussões é clara. Com efeito, não surpreende que essa seção esteja sendo retomada por debates recentes como base para a discussão de questões relacionadas com o problema da autonomia e da responsabilidade.³⁷

À terceira subseção da *Moralidade* segue, depois de alguns parágrafos de transição, a introdução à seção dedicada à vida ética com sua afirmação da identidade entre direito e dever que referimos acima: a cisão entre o bem e a consciência moral se resolve na identificação entre ambos, e essa identidade se expressará na identidade, que estará presente nos diferentes âmbitos da vida ética, entre dever e direito. Mas na subseção *O Bem e a Consciência Moral* está presente ainda a dualidade característica de toda a *Moralidade*: para Hegel, o bem, descrito no início desta subseção como “a liberdade realizada, o fim absoluto do mundo,”³⁸ é ainda aqui a “ideia abstrata do bem”, e este se encontra em “relação” (*Verhältnis*) com a vontade livre na medida em que ainda “deve” (*soll*) ser “o substancial” (das *Substantielle*) para aquela.³⁹ Só na vida ética se terá a “identidade concreta do bem e da vontade subjetiva;”⁴⁰ por enquanto, a consciência moral considera o bem como um dever no sentido de um dever-ser (*Sollen*): não como uma ‘segunda natureza’, ou um ‘costume’, mas como um dever que ela ‘tem’. Por isso mesmo a relação entre consciência moral e bem da última subseção da *Moralidade* é bom ponto de partida para se pensar a possibilidade de uma ação

³⁷ Cf. por exemplo outra vez QUANTE, M. *Die Wirklichkeit des Geistes*, pp. 207s.

³⁸ W 7 §129.

³⁹ W 7 §121.

⁴⁰ W 7 §141.

política que vá além da ação ética no sentido da identidade entre dever e direito: aqui se anuncia já aquela identidade, ao mesmo tempo em que se mantém ainda certa distância entre os aspectos subjetivo e objetivo da relação.

3.

A existência dessa distância, ou relação, que está por trás da possível discrepância entre os pontos de vista subjetivo e objetivo presentes na moralidade, abre espaço à possibilidade de crítica dos costumes existentes, e, portanto, da ação política. Evidentemente, usar a teoria da ação que aparece na subseção *moralidade* para discutir a possibilidade da ação política no contexto da vida ética parece exigir de certa forma dar um passo atrás no que Hegel propõe. Mas isso implica menos reverter a concepção da eticidade ao ponto de vista da moralidade que buscar, no interior da concepção da vida ética, indícios de que, se na letra da concepção hegeliana da eticidade essa possibilidade não está claramente presente, talvez ela possa ser encontrada em seu espírito: a ideia da superação-conservação implica que se conservem, nos momentos posteriores, as formas dos momentos anteriores.⁴¹ Trata-se, então, de entender em que medida seria possível pensar essa superação-conservação sem recair na assimetria entre o superado e o conservado característica da teleologia do sistema.⁴²

Existem vários pontos de partida possíveis para a discussão da questão da superação-conservação da moralidade na eticidade, e para a possibilidade de uma crítica baseada no ponto de vista da consciência subjetiva.⁴³ Para os propósitos deste artigo me atenho a dois exemplos pontuais, que explicitam, ainda que por contraposição, essa possibilidade: o primeiro deles referente à diferença entre a eticidade moderna e a tradicional, e o segundo, ao contraste entre, por um lado, a relação com a vida ética (ou o espírito) que Hegel atribui à

⁴¹ Uma interpretação recente da ideia da eticidade hegeliana a partir da teoria da ação e da identidade entre a ‘racionalidade subjetiva’ e a ‘racionalidade objetiva’ presente na vida ética é a mencionada acima de Robert Pippin, em PIPPIN, R.B. **Hegel’s practical philosophy**. Pippin entende a liberdade em Hegel como associada à teoria da ação e à prática de ‘dar-e-receber razões’, e a orientação pelos costumes como exercício da racionalidade subjetiva, já que a deliberação sobre razões para agir só se faria ‘como ser ético’. Dessa forma, mesmo ‘razões’ potencialmente vistas como conservadoras – como a de justificar um dever subjetivo com razões como ‘porque sou seu pai’ (265) - podem ser consideradas racionais do ponto de vista subjetivo. Um dos maiores problemas de sua interpretação me parece ser a redução da ideia de razão em Hegel à prática -subjetiva- de ‘dar e receber razões’. Parece-me também que Pippin minimiza o problema da possibilidade de crítica da eticidade existente.

⁴² SIEP, L. Was heißt „Aufhebung der Moralität in Sittlichkeit in Hegels Philosophie des Geistes“. In.: **Praktische Philosophie im Deutschen Idealismus**, pp. 217-239.

⁴³ Outro ponto de partida possível seria a questão da relação entre a sociedade civil e o Estado, no interior da Eticidade. Cf. SIEP, L. Was heißt „Aufhebung der Moralität in Sittlichkeit in Hegels Philosophie des Geistes“.

consciência moral e, por outro, uma relação em que a contraposição entre ponto de vista objetivo e subjetivo se manifesta de maneira abstrata.

Em primeiro lugar, no início da seção *Eticidade* da *Filosofia do Direito*, Hegel deixa entrever em que medida a eticidade moderna mantém, ainda que implicitamente, a possibilidade de discrepância entre o ponto de vista subjetivo e o objetivo quanto à avaliação do ‘bem’ que a consciência moral pensa realizar. Ao tratar da eticidade moderna, no início dessa seção, no §147, e depois de definir a substância ética como a “própria essência” do sujeito,⁴⁴ e de definir essa relação como “imediatamente ainda mais idêntica que a fé e a confiança,”⁴⁵ Hegel diferencia essa identidade, que pareceria ser absoluta, de outra forma de identidade: a “identidade sem relação” (*verhältnislose Identität*) que teria caracterizado a concepção ética do mundo “pagão”.⁴⁶ Hegel distingue aqui a ‘religião pagã’ do que se poderia considerar a concepção da vida ética do pagão em si, associando a ‘religião pagã’ à ‘fé e confiança’ que acabava de mencionar; esta já implicaria certa forma de reflexão, que a vida ética pagã não comportaria. O resultado aqui é o do estabelecimento de uma espécie de sequência de pelo menos três formas da vida ética: a ‘pagã’, que, como ‘identidade sem relação’ pareceria ser anterior mesmo à ‘fé e confiança’ da ‘religião pagã’; a da ‘religião pagã’, que implicaria uma relação e portanto um início de reflexão; e a que se poderia ver como moderna, que se caracterizaria pela “conhecimento por razões” (*Einsicht durch Gründe*).⁴⁷ ⁴⁸ O interessante é que, embora Hegel caracterize a identidade da eticidade moderna como “ainda mais idêntica” que a fé e confiança pagã, se trataria, na eticidade moderna, não de uma regressão à eticidade pagã, que se poderia ver como completamente a-relacional, mas de uma identidade a que se chegaria através de “maior reflexão” (*weitere Reflexion*) que a fé e confiança da religião pagã, e que implicaria “conhecimento por razões” (*Einsicht durch Gründe*). Assim, ao mesmo tempo em que afirma o mais alto grau de identidade na eticidade moderna, ao afirmar, ao mesmo tempo, “maior reflexão”, incluindo assim um aspecto racional, e portanto uma relação, Hegel mostra que mesmo nessa identidade se preserva, de certa forma, o peso relativo da subjetividade.

A contraposição entre a eticidade moderna e a tradicional aparece também no contexto da teoria da ação exposta no capítulo sobre a *Moralidade*. Em diversas passagens do texto, Hegel usa motivos das tragédias gregas como exemplos de ações no quadro de uma eticidade

⁴⁴ W 7 §147.

⁴⁵ W 7 §147.

⁴⁶ W 7 §147.

⁴⁷ W 7 §147.

⁴⁸ Cf. SIEP, Was heißt „Aufhebung der Moralität in Sittlichkeit in Hegels Philosophie des Geistes“, p. 230.

tradicional. Segundo Hegel, não seria possível encontrar nas tragédias gregas a diferença entre ação (*Handlung*) e fato (*Tat*) que se relaciona, na moralidade moderna, à questão da culpa. Do ponto de vista da eticidade moderna, por exemplo, Édipo, “que matou seu pai sem saber” não seria acusado de parricídio;⁴⁹ mas para ‘a consciência heroica’, como a de Édipo, não seria possível estabelecer essa diferença, pois não se teria avançado ainda em direção “à reflexão sobre a diferença entre fato e ação, acontecimentos externos e propósito e conhecimento das circunstâncias, assim como sobre a dispersão das consequências;”⁵⁰ a ‘consciência heroica’ “assume a culpa em toda a extensão do fato,”⁵¹ mostrando assim a impossibilidade de se estabelecer uma diferença entre um ponto de vista subjetivo e um objetivo no contexto da eticidade grega.

Hegel ainda menciona nas anotações ao §118, embora sem desenvolver a comparação, Antígone, como personagem que “presta ao irmão a última homenagem”, ao mesmo tempo em que “fere a ordem do Estado, que da mesma maneira [que a lei divina que exigia enterrar o irmão morto] está infinitamente justificada.”⁵² Hegel a caracteriza aqui com a seguinte anotação: “não-inocente- não sabia -não queria,”⁵³ o que dá a entender que, da mesma maneira que Édipo, sobre Antígone recaía toda a culpa do seu ato. Não surpreende, portanto, que já na *Fenomenologia do Espírito*⁵⁴ - de que se tratará abaixo - a ação de Antígone, baseada justamente na duplicidade de duas ordens éticas “infinitamente justificadas”, tivesse aparecido como o início de uma cisão da eticidade imediata da Polis grega, dando lugar ao ‘Estado de Direito’ (*Rechtszustand*) romano, e, portanto, a uma forma ética que Hegel descreve, no capítulo dedicado a ela na *Fenomenologia do Espírito*, como “comunidade carente-de-espírito”,⁵⁵ em que o indivíduo “saiu de sua inefetividade”.⁵⁶

Dessa maneira se faz clara a diferença entre a eticidade moderna e a tradicional. A teoria da ação que Hegel expõe na seção *Moralidade* da *Filosofia do Direito* não teria lugar na tragédia clássica: se Édipo ou Antígone não eram nem mesmo capazes de distinguir ação e fato, primeiro aspecto que deve ser distinguido na moralidade, não faz sentido perguntar-se nem a que ‘qualidade universal’ pertenceriam seus atos, nem sobre sua qualidade moral: esta

⁴⁹ W7 §117 C.

⁵⁰ W 7 §118.

⁵¹ W 7 §118.

⁵² W 7 §118N.

⁵³ W 7 §118N.

⁵⁴ HEGEL, G.W.F. *Phänomenologie des Geistes. Werke 3*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1993. Traduções minhas, cotejadas com HEGEL, G.W.F.. *Fenomenologia do Espírito*. Parte I e II. Tradução de Paulo Meneses. Petrópolis: Vozes, 1992. Citada como W 3 e paginação da edição original/Tomo e paginação da tradução ao português.

⁵⁵ W 3 §335/31.

⁵⁶ W 3 §335/31.

já estaria dada pelo caráter absoluto e pela imediatidade da vida ética tradicional, por costumes cuja aceitação não passava pelo ‘conhecimento por razões’ (*Einsicht durch Gründe*), nem pelo reconhecimento de sua existência como minha própria vontade livre. Inversamente, é de se supor que – mesmo supondo a identidade entre dever e direito que Hegel vê na eticidade moderna - em uma forma de vida ética fundada em ‘conhecimento por razões’ alguma controvérsia acerca de questões como responsabilidade e culpa, ‘qualidade universal’ da ação, bem ou mal, seja inescapável – e a crítica, talvez possível.

Em segundo lugar, é necessário distinguir claramente a possibilidade de crítica e ação política que poderíamos derivar da moralidade de outra forma de contraposição aos costumes da vida ética: a crítica abstrata, característica de um outro tipo de contraposição entre subjetividade e mundo objetivo. Esta forma de crítica não aparece explicitamente na *Filosofia do Direito*, nem na exposição correspondente na *Enciclopédia* - já que se parte nessas obras do contexto de concretizações intersubjetivas características do espírito objetivo - mas na *Fenomenologia do Espírito*. De acordo com a concepção da obra, Hegel expõe diferentes figuras que correspondem - de maneira que não cabe explicitar aqui - tanto a pontos de vista epistêmicos como a momentos históricos e concepções filosóficas e culturais, culminando no saber absoluto como identidade de todos os momentos anteriores.⁵⁷ Antes de entrar na subseção que trata, na *Fenomenologia*, da consciência moral, *O espírito certo de si mesmo. A Moralidade (Der seiner selbst gewisse Geist. Die Moralität)*, Hegel mostra, na ampla subseção dedicada ao *Espírito alienado de si mesmo. A Cultura (Der Sich selbst entfremdete Geist. Die Bildung)*, as consequências da cisão da eticidade tradicional, descrita na subseção anterior, *O espírito verdadeiro. A Eticidade (Der wahre Geist. Die Sittlichkeit)*, para o mundo moderno. Essas três subseções constituem, juntas, a seção *O Espírito (Der Geist)*, que corresponde, na *Fenomenologia*, ao que se chamará espírito objetivo; na subseção correspondente ao ‘espírito alienado de si mesmo’, Hegel trata das concepções correspondentes ao mundo da ‘Cultura’ (*Bildung*), isto é, ao mundo moderno e à Ilustração.

No terceiro capítulo desta subseção, *A liberdade absoluta e o terror, (Die absolute Freiheit und der Schrecken)*, Hegel mostra como o mundo da ‘Cultura’ (*Bildung*) conduz ao espírito entendido como liberdade absoluta.⁵⁸ Esta figura do espírito se concebe a si mesma como “a consciência-de-si” que se toma como se “a certeza de si mesma” fosse “a essência de todas as ‘massas’ espirituais, quer do mundo real, quer do supra-sensível”, ou, inversamente,

⁵⁷ Cf. SIEP, L. *Der Weg der Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2000.

⁵⁸ W 3 7 §432/94.

como se “essência e a efetividade (*Wirklichkeit*)” fossem “o saber da consciência sobre si mesma”⁵⁹ – isto é, como se “o mundo” fosse “sua vontade”, e esta, “vontade universal”.⁶⁰

Não é difícil identificar aqui as consequências, para Hegel, de um ponto de vista subjetivo, crítico do mundo existente, mas que se comporta, frente a este, de uma forma abstrata. Em referência explícita à Revolução Francesa, Hegel descreve a ‘vontade universal’ como a “substância indivisa da liberdade absoluta” que se eleva “ao trono do mundo sem que poder algum lhe possa opor resistência”⁶¹ com o objetivo de realizar-se, o que implicaria que ela se fizesse “objeto e ser permanente como substância universal.”⁶² Contudo, na medida em que a “liberdade universal” não é capaz de produzir “nenhuma obra nem ato positivo,”⁶³ seu agir é somente “agir negativo”: a “fúria do desvanecer” (*Furie des Verschwindens*) e, em alusão ao terror revolucionário, a morte como “a morte mais fria e mais rasteira, sem mais significação que cortar uma cabeça de couve ou beber um gole d’água.”⁶⁴ Na medida em que o que desvanece é ‘o ser abstrato’, a figura, na *Fenomenologia*, da liberdade absoluta levará à *Moralidade*, última subseção do *espírito*, em que Hegel tratará a consciência moral.

Essa descrição é especialmente interessante porque nessa figura da *Fenomenologia* se expressa de maneira clara não só as consequências de uma concepção abstrata de liberdade baseada na unilateralidade de uma subjetividade absolutizada como única percepção da verdade, mas também uma forma de ação - e de ação, neste caso, claramente política - desvinculada de qualquer consideração pelo contexto objetivo de seu agir. E é interessante perceber que também na *Fenomenologia do Espírito* será a ‘consciência moral’, última figura da subseção seguinte, no interior da seção *Espírito* (“O Espírito certo de si mesmo. A moralidade” - *Der seiner selbst gewisse Geist. Die Moralität*), que – com todas as diferenças que possa haver entre esta figura nessas duas obras – representará um momento pelo menos equivalente ao da consciência moral na *Filosofia do Direito*, na medida em que nela se refletirá uma contraposição, que já não se dará de maneira abstrata, entre um ponto de vista subjetivo e um objetivo correspondente ao todo ético.

Como na *Filosofia do Direito*, à consciência moral da *Fenomenologia* corresponde uma duplicidade na avaliação do caráter bom ou mau da ação subjetiva, que reflete uma tensão entre um ponto de vista subjetivo e um outro, objetivo. Ao contrário da liberdade absoluta, a

⁵⁹ W 3 §432/94.

⁶⁰ W 3 §432/94.

⁶¹ W 3 §433/94.

⁶² W 3 §434/95.

⁶³ W 3 §435/96.

⁶⁴ W 3 §436/97.

consciência moral internaliza essa duplicidade e tem “em sua certeza de si mesma o conteúdo para o dever;”⁶⁵ sua ação é “simples ação-de-acordo-com-o-dever” (*einfaches pflichtmässiges Handeln*), “que sabe e faz o [que é no caso] o direito concreto” (*das konkrete Rechte*),⁶⁶ o que implica uma quase identidade, no sentido ético da *Filosofia do Direito*, entre o dever e o direito da consciência moral. Entretanto, “na medida em que essa consciência moral ainda distingue sua consciência abstrata de sua consciência-de-si,”⁶⁷ essa internalização reflete, ainda, uma cisão interna, que se resolve ou na abstenção de qualquer ação (na consciência moral que se retrai a que Hegel denomina ‘bela alma’,⁶⁸ ou na presença de uma contradição que também se manifesta externamente, na oposição entre a certeza de si mesma da consciência moral, que para ela é a essência, e o universal, que aparece somente como um momento.⁶⁹ A consciência moral em oposição a esse universal aparece a uma consciência observante então como “má” (*böse*), e sua convicção de estar atuando por dever, como “hipocrisia”.⁷⁰

Diferentemente, mas no mesmo sentido que a superação da duplicidade da moralidade na *Filosofia do Direito*, no contexto da experiência característico da *Fenomenologia* essa cisão se resolverá na ‘reconciliação’, e portanto na identidade, no ‘espírito absoluto’,⁷¹ isto é, na religião, com o “perdão”⁷² da consciência ‘má’ por parte do espírito: “o fato não é imperecível, mas é reabsorvido pelo espírito dentro de si:” “As feridas do espírito curam sem deixar cicatrizes.”⁷³

Entretanto, aqui há um detalhe importante: apesar da ausência de cicatrizes, Hegel caracteriza a reconciliação da consciência moral no espírito absoluto como “recíproco reconhecer”.⁷⁴ Na medida em que este reconhecimento, entre a consciência moral subjetiva e o todo do ‘nós’ do espírito, é caracterizado como ‘recíproco’, Hegel abre outra vez, implicitamente, a possibilidade de se entender, ainda que só marginalmente, a consciência moral subjetiva como superada, mas conservada no espírito como um todo – e portanto, um espaço para a crítica e a ação política. Certamente não se tratará aqui da oposição abstrata característica da liberdade absoluta, mas na medida em que a identidade do espírito comporta

⁶⁵ W 3 §466/120.

⁶⁶ W 3 §467/121.

⁶⁷ W 3 §481/132.

⁶⁸ W 3 §484/134.

⁶⁹ W 3 §485/135.

⁷⁰ Cf. W 3 §485/135.

⁷¹ W 3 §493/141.

⁷² W 3 §492/141.

⁷³ W 3 §492/140.

⁷⁴ W 3 §493/141.

relações recíprocas entre a consciência moral subjetiva e a objetividade intersubjetiva dos costumes, haverá espaço para a contraposição – pelo menos potencialmente.

4.

Podemos voltar agora à questão da ação política. Se é verdade que podemos concluir, da análise anterior, que existe algum espaço na eticidade hegeliana para a ação motivada pela consciência moral, também passa a ser possível ver nela a possibilidade para se pensar, a partir de Hegel, uma ação política transformadora.⁷⁵ Existe um evidente paralelo entre esses dois tipos de ação, já que ambas se fundamentariam, igualmente, na possibilidade de contraposição e crítica aos costumes da eticidade existente; sua única diferença estaria possivelmente em que na ação política essa contraposição teria um caráter não individual, mas comum, de transformação dos próprios costumes. Tratar-se-ia, então, de uma concepção da ação política que implicaria não a oposição abstrata ao existente, mas sua crítica interna – poderíamos dizer, imanente; e se trataria também de uma concepção da ação política como interação entre o ponto de vista subjetivo e o objetivo-intersubjetivo, sendo que tanto ação como sua interpretação se deveriam ver como dependentes necessariamente dos dois polos da relação. Que possibilidades se abririam, então, para a discussão contemporânea? No que segue, mencionarei brevemente algumas teses a esse respeito.

A concepção da ação política que se pode desenvolver a partir de uma concepção da vida ética que mantenha em si, conservada, a contraposição característica da moralidade me parece interessante desde três pontos de vista, os dois primeiros incidindo sobre a constituição do polo subjetivo da relação, e o terceiro sobre o objetivo-intersubjetivo: o ponto de vista da constituição da subjetividade; o da ação social e política propriamente dita e de sua interpretação; e o do potencial de transformação dos ‘costumes’ que uma concepção de ação política baseada em Hegel poderia ter.

1. Em primeiro lugar, antes mesmo de entrar à teoria da ação, a ideia de Hegel de uma constituição da subjetividade e da identidade como resultante de um processo intersubjetivo já foi ressaltada por todas aquelas análises e interpretações de sua obra que têm como centro o

⁷⁵ Sobre o papel da consciência moral e a possibilidade de crítica a partir da consciência moral e seus limites para Hegel cf. amplamente SIEP, L. *Praktische Vernunft und sittlicher Geist e Hegel über Moralität und Wirklichkeit*. In.: **Aktualität und Grenzen der praktischen Philosophie Hegels**. München: Wilhelm Fink, 2010. Respectivamente pp.175-193 e 211-228.

tema da possibilidade de atualização de sua teoria do reconhecimento.⁷⁶ No contexto da passagem da moralidade à eticidade, analisada aqui, trata-se menos do reconhecimento intersubjetivo recíproco horizontal eu/tu, base de muitas das atualizações recentes de Hegel, que do reconhecimento vertical eu/nós, que, como vimos, pelo menos potencialmente pode ser visto, ainda, como recíproco. A questão aqui passa a ser a da relação entre o aspecto subjetivo da constituição de uma identidade e o aspecto intersubjetivo-objetivo, que implica sua constituição através de, e seu reconhecimento por, o todo da vida ética, incluídas aqui relações e instituições sociais. Além de muitos outros aspectos, como por exemplo seus reflexos para a ideia de autonomia,⁷⁷ me parece que o caráter relacional dessa concepção da constituição de identidades poderia ser relevante para a discussão contemporânea acerca da constituição de identidades individuais e coletivas no espaço relacional intersubjetivo a partir de conceitos como ‘raça’, ‘gênero’, ‘orientação sexual’, ‘cultura’, etc., evitando essencialismos, onde eles parecem se impor (como me parece ser o caso em certas concepções de ‘cultura’ e ‘raça’, cuja definição parece enrijecer-se), ou chamando a atenção para o caráter necessariamente intersubjetivo (e não meramente subjetivo) de definições como a de ‘gênero’ (cuja discussão parece oscilar entre maior fluidez e, outra vez, essencialismo). Nesse sentido, poderia ainda ser relevante para a mesma questão da constituição de identidades a concepção de Hegel de que “O que o sujeito é, é a sequência de suas ações,”⁷⁸ na medida em que esta relaciona o reconhecimento intersubjetivo com a questão da ação.

2. Já como possível atualização da teoria da ação presente na seção *Moralidade*, poderia ser relevante, no contexto de discussões políticas atuais, a distinção que Hegel estabelece entre os três níveis em que seria possível pensar uma discrepância entre o ponto de vista subjetivo e o objetivo, em cada caso: o estabelecimento da responsabilidade ou culpa, a questão da ‘qualidade universal’ da ação, e sua avaliação moral, isto é seu caráter bom ou mau. É possível que fazer presente, como faz Hegel, a possibilidade de contradições, de conflitos, de discrepâncias entre os pontos de vista subjetivo e objetivo-intersubjetivo na interpretações de ações sociais e políticas permita alcançar maior sutileza e ao mesmo tempo, precisão, na determinação do caráter de atos que hoje, na era das redes sociais, são frequentemente julgados de maneira que Hegel veria claramente como unilaterais. (Penso, por exemplo, em questões como as relacionadas com a questão do ‘lugar de fala’, ou as

⁷⁶ Cf. HONNETH, A. *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikten*. Frankfurt a.m.: Suhrkamp, 1994 e TAYLOR, C. *Multiculturalism. Examining the politics of recognition*. Princeton, Princeton University Press, 1994.

⁷⁷ Cf. QUANTE, M. *Die Wirklichkeit des Geistes*, pp. 298-341.

⁷⁸ W 7 §124.

levantadas pelo movimento #MeToo.) Uma interpretação que pusesse cada ato como dependente de uma interpretação simultaneamente subjetiva e intersubjetiva poderia evitar excessos de juridificação de relações interpessoais, e dar lugar ao caráter que Hegel sabia ser necessariamente instável na definição de culpas, atos e juízos morais. A instabilidade necessariamente presente na interpretação da ação (não só política) decorreria, então da renúncia a atribuir tanto ao aspecto subjetivo, como ao objetivo-intersubjetivo da relação a última palavra sobre seu caráter, e seria característica do mundo moderno mesmo.

3. Por fim, e já de um ponto de vista mais político que social, a possibilidade de se pensar a ação política também em um sentido transformador a partir de Hegel, isto é a possibilidade de crítica da vida ética, implicaria, para as discussões acima, a possibilidade de transformação do ponto de vista objetivo-intersubjetivo, de uma forma que Hegel não contemplava – ao mesmo tempo em que permite ver em sua filosofia do espírito objetivo, ao menos potencialmente, aspectos menos conservadores do que geralmente se supõe. A instabilidade, contradição e a possível discrepância na definição de identidades e ações (que não seriam, além de tudo, dissociáveis uma da outra), características para Hegel do ponto de vista da ‘moralidade’, já não se resolveriam, como ocorria para ele, na identidade de costumes e instituições da ‘eticidade’ com os quais nos identificamos de maneira reflexiva, porém quase imediata. Para além da instabilidade moderna, abre-se a possibilidade de transformar - desde uma ação tanto individual como coletiva - os costumes e as instituições, e de interpretar essa possibilidade de transformação não de uma maneira abstrata, já que nosso ponto de partida é sempre, precisamente, o contexto objetivo-intersubjetivo em que estamos imersos, mas como sua crítica interna, imanente. Essa possibilidade, que vai além do que Hegel propõe explicitamente, é o que permitiria, para além da definição de novas identidades subjetivas, também reinterpretar ações que se consideravam costumeiras como formas de injustiça, redefinir contextos, costumes e formas de vida - e não só aqueles relativos ao mais claramente político, mas também de toda a esfera da eticidade, no sentido que o movimento feminista, por exemplo, dava à expressão ‘o privado é político’. Essa seria a dimensão propriamente política que, me parece, se poderia desenvolver a partir de uma atualização da teoria da ação de Hegel – ainda que para além dessa teoria mesma.

*Miriam Madureira
División de Ciencias Sociales y Humanidades
Avenida Vasco de Quiroga 4871, Col. Santa Fe Cuajimalpa.
Delegación Cuajimalpa de Morelos,
C.P. 05348, Ciudad de México*

BIBLIOGRAFIA

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Trad. Luciano Ferreira de Souza. São Paulo: Martin Claret, 2015.

HEGEL, G.W.F. Phänomenologie des Geistes. **Werke 3**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986. (Tradução: HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Fenomenologia do Espírito**. Partes I e II. Tradução de Paulo Meneses. Petrópolis: Vozes, 1992.)

HEGEL, G.W.F. Grundlinien der Philosophie des Rechts. **Werke 7**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1993.

HEGEL, G.W.F. Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften. **Werke 8, 9 e 10**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.

HONNETH, A. **Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte**. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1994.

HONNETH, A. **Leiden an Unbestimmtheit**. Stuttgart: Reclam, 2001.

MADUREIRA, M.M.S: Hegel: La idea de Eiticidad. In.: MARTÍNEZ, M. (org.) **Lecciones de Filosofía Moral**. México: UAM, 2014, pp. 169-193.

MADUREIRA, M.M.S; MARTÍNEZ, M. (org.). **Lecciones de Filosofía Moral**. México: UAM, 2014.

MENEGONI, F. **Elemente zu einer Handlungstheorie in der Moralität** (§§104-128). In.: Siep, L. (org.) G.W.F. Hegel. Grundlinien der Philosophie des Rechts. Série Klassiker Auslegen, v.9. Berlin: Akademie, 1997, pp. 125-146.

- PIPPIN, R.B. **Hegel's practical philosophy. Rational Agency as ethical life.** Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- POPPER, K.R. **Open Society and its enemies.** Princeton: Princeton University Press, 1971.
- QUANTE, M. **Die Wirklichkeit des Geistes. Studien zu Hegel.** Berlin: Suhrkamp, 2011.
- SCHNÄDELBACH, H. **Hegels praktische Philosophie.** Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2000.
- SIEP, Ludwig: **Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie. Untersuchung zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes.** Freiburg/München: Karl Alber, 1979.
- SIEP, L. Hegels politische Philosophie. In.: **Praktische Philosophie im Deutschen Idealismus.** Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1992. pp. 307-328.
- SIEP, L. Was heißt „Aufhebung der Moralität in Sittlichkeit in Hegels Philosophie des Geistes. em In.: **Praktische Philosophie im Deutschen Idealismus,** pp. 217-239.
- SIEP, L. **Praktische Philosophie im Deutschen Idealismus.** Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1992.
- SIEP, L. (org.) **G.W.F. Hegel. Grundlinien der Philosophie des Rechts.** Série Klassiker Auslegen, v.9. Berlin: Akademie, 1997.
- SIEP, L. **Der Weg der Phänomenologie des Geistes.** Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2000.
- SIEP, L. Praktische Vernunft und sittlicher Geist. In.: **Aktualität und Grenzen der praktischen Philosophie Hegels.** München: Wilhelm Fink, 2010, pp.175-193.
- SIEP, L. Hegel über Moralität und Wirklichkeit. In.: **Aktualität und Grenzen der praktischen Philosophie Hegels.** München: Wilhelm Fink, 2010, pp. 211-228.

SIEP, L. **Aktualität und Grenzen der praktischen Philosophie Hegels**. München: Wilhelm Fink, 2010.

TAYLOR, C.: **Multiculturalism. Examining the politics of recognition**. Princeton: Princeton University Press, 1994.