

Dimensões da liberdade concreta: sobre o vínculo entre a teoria social e a *Filosofia do Direito* de Hegel*

Erick Lima¹

Universidade de Brasília

ABSTRACT: What follows is an attempt to contribute to the enhancement of the connection between Hegel's philosophy and contemporary social theory. To begin with, I explore the overall commitment of Hegel's *Science of Logic* to the resolution of normative paradoxes inherited from Kantian discussions on concept and action (1). Then I intend to interpret Hegel's innovative notion of 'Geist' by considering its structure which, I argue, is inseparable of Hegel's own solution to the difficulties concerning normativity (2). Finally, my contribution focuses on some general principles one could derive from Hegel's concept of 'ethical life' on behalf of contemporary discussions on the pragmatist basis for social theory (3).

Keywords: Hegel; Logic; Spirit; Normativity; Social Theory

Num ensaio incluído em *Constelação Pós-nacional*, intitulado “Concepções da Modernidade”, Habermas defende a tese de que Hegel teria sido o responsável por estabelecer as coordenadas gerais para uma divisão de trabalho entre filosofia e sociologia. Para Habermas, essa ideia vem sendo central para o estabelecimento, desde o século XIX, de programas de pesquisa empírica em sociologia organizados a partir do ponto de vista de uma crítica social pensada sob o tópico da ‘dialética do esclarecimento’. Aliás, Habermas vê sua diferença em relação à geração anterior da teoria crítica, em parte, na tentativa de restabelecer essa atitude cooperativa entre filosofia e sociologia. Creio que esse desiderato continua sendo o melhor meio para explorar a relação entre Hegel e a teoria social.

Tentarei algo nesse sentido, mas não propriamente sob o ponto de vista privilegiado pela tradição que vai de Marx a Adorno. Primeiramente, tentarei mostrar, de forma bem genérica, como a *Ciência da Lógica* pode ser pensada como tentativa de resolver, do ponto de vista da estrutura lógica da autodeterminação, aquilo que chamarei de ‘paradoxo da normatividade’ (1). Em seguida, pretendo mostrar como essa reformulação plasma a noção hegeliana de espírito (2). Por fim, tentarei indicar, sob inspiração dos tópicos anteriores, como o ‘argumento da

* Artigo submetido em 15 de setembro e aceito para publicação em 13 de novembro de 2020.

¹ Professor adjunto no Departamento de Filosofia da UnB e no PPG-FIL/UnB. Bolsista Produtividade do CNPq. – Este artigo é uma versão revisada da comunicação apresentada no dia 31/10/2019, no II Colóquio de Filosofia Clássica Alemã da UFABC: Pensamento e Liberdade. Novos Horizontes da ‘Filosofia do Direito’ de Hegel.



eticidade’, que Hegel dirige contra a moral kantiana, poderia nos levar a conexões com tendências pragmatistas na teoria social (3).

1. O ‘paradoxo da normatividade’ e a Ciência da Lógica

A forma mais madura da filosofia prática de Kant insiste num procedimento de fundamentação da moral que, em alguns sentidos, inverte projetos anteriores, ao propor uma dedução da liberdade a partir da consciência da facticidade da lei moral. O fato da razão deve, agora, demonstrar a realidade objetiva da moralidade e, a partir disso, a efetividade da liberdade prática. Com essa solução, Kant legou à filosofia posterior uma dificuldade considerável: como apenas uma razão que se sabe livre pode se autodeterminar, não temos justamente como garantir que a autolegislação, atestada como um fato, seja produto de uma tal racionalidade, já que a consciência da liberdade lhe é necessariamente posterior.

Há razões para se acreditar que esse ‘paradoxo da normatividade’ tenha estado entre os motivadores mais centrais para Fichte e Hegel. Robert Pippin, por exemplo, sustenta que Hegel teria percebido o paradoxo como uma consequência da concentração subjetivista da noção kantiana de autodeterminação; e que, em segundo lugar, Hegel teria procurado resolvê-lo formulando um modelo societário, histórico e processual de autodeterminação. Recentemente, Franz Knappik, num livro sobre a *Ciência da Lógica* como teoria da liberdade, generalizou o significado para Hegel da percepção do paradoxo da normatividade.² Para Knappik, justamente pelo fato de que Hegel desenvolve uma concepção de liberdade como autonomia baseada numa relação constitutiva entre normas, liberdade e autoconsciência, o tipo de objeção que Hegel apresenta aos procedimentos formalistas e subjetivistas adotados por Kant na fundamentação da moral se revela como um caso específico de um problema mais amplo e recorrente, a saber: o problema do formalismo, que exigirá da teoria hegeliana da liberdade como autonomia uma explicação convincente de como se pode passar de maneira imanente do indeterminado às determinações.³ Talvez não se trate aí propriamente de uma generalização do problema, e sim de um mesmo problema visto por ângulos diferentes: a questão da estrutura lógica da autonomia e aquela da liberdade concreta. E tal questão apenas pode ser considerada se tivermos em vista

² KNAPPIK, F. *Im Reich der Freiheit. Hegels Theorie der autonomen Vernunft*. Berlin: De Gruyter, 2012, p. 135.

³ KNAPPIK. *Im Reich der Freiheit*, pp. 102-105.

a ligação mais visceral que se coloca para Hegel entre a liberdade como autonomia e o uso de conceitos.

Quanto a isso, Brandom tem contribuído, creio eu, para a percepção da importância em Hegel da relação entre a liberdade como autonomia e o uso de conceitos.

Para Hegel, assim como para Kant, *todas* as normas são normas *conceituais*: falar de normas e falar de conceitos são duas maneiras de caracterizar um fenômeno comum fundamental. A primeira coisa a perceber é que Hegel entende conceitos, o conteúdo das normas, como essencialmente articulado inferencialmente.⁴

Acontece que, para Brandom, os lances inferenciais que nos permitem transitar pelo e consolidar o conteúdo conceitual são estruturados por Hegel justamente pela liberdade interpretada especulativamente como autonomia.

A ideia mestra, que anima e estrutura a lógica e a metafísica de Hegel, é sua maneira de desenvolver, de acordo com o modelo de autoridade recíproca e responsabilidade cujo paradigma é o reconhecimento recíproco, o insight de Kant e Rousseau acerca do tipo fundamental de normatividade baseada na autonomia.⁵

Tais discussões antecipam um importante desiderato da estruturação lógica da autodeterminação em Hegel, a saber: elucidar a passagem do indeterminado às determinações, ou ainda, usando a terminologia de Kant, preferida por Hegel na introdução da *Doutrina do Conceito*, passar de forma imanente da unidade da autoconsciência aos conteúdos conceituais determinados. No entanto, uma concepção lógica da autodeterminação, capaz de escapar ao paradoxo da normatividade, apenas pode se tornar convincente sob o signo da tese mais enfática, desenvolvida por Hegel na *Ciência da Lógica*, de que o ‘conceito dá a si mesmo sua efetividade’. Vou passar agora à implicação de ambas as premissas na introdução da *Doutrina do Conceito*, para em seguida mostrar a interpretação dessa tese do ponto de vista da teoria do espírito.

Numa das frases mais citadas de sua *Ciência da Lógica*, Hegel diz que “com o conceito se abriu então o reino da *liberdade*.”⁶ Pretendo agora discutir aspectos gerais da teoria hegeliana do conceito, e isso de maneira a poder reter aqueles traços que podem auxiliar na interpretação

⁴ BRANDOM, R. *Tales of the Mighty Dead: Historical Essays in the Metaphysics of Intentionality*. Cambridge: Harvard University Press, 2002, p. 223.

⁵ BRANDOM. *Tales of the Mighty Dead*, p. 234.

⁶ HEGEL, G.W.F. *Wissenschaft der Logik II*, Werke in 20 Bände. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970, vol. 6, p. 250.

da conexão, a que chegarei por último, entre a reformulação pretendida por Hegel da normatividade conceitual como autodeterminação, e a noção de liberdade concreta.

Antes, contudo, vou reforçar uma controversa tendência que reconheço entre alguns comentadores da *Lógica* de Hegel, a saber: levar a sério a centralidade conferida por ele, em sua teoria do conceito, à noção kantiana que constitui a dedução transcendental das categorias, a “unidade sintética originária da apercepção”, que Hegel reconhece de maneira entusiástica num trecho famoso como uma das “mais profundas e corretas ideias que se encontram na Crítica da Razão Pura.”⁷ Para Hegel, o vigor dessa noção repousa em que ela pretende “alçar-se, para além da mera representação da relação na qual o eu e o entendimento, ou seja, os conceitos, se encontram com respeito a uma coisa ou a suas propriedades ou acidentes, avançando na direção do pensamento propriamente dito.”⁸ Trata-se, sem dúvida, uma passagem que parece antecipar, ao menos no tom geral, toda a discussão, empreendida em várias teorias da linguagem e do significado, em torno do ‘mentalismo’ e do ‘psicologismo’ quanto ao conteúdo conceitual. De acordo com Hegel, Kant teria antecipado, em parte, sua própria posição segundo a qual o conceito não seria apenas “pressuposição subjetiva, mas antes [...] uma *fundamentação absoluta*.”⁹ “Kant foi além dessa relação exterior do entendimento enquanto faculdade dos conceitos e do próprio conceito, alcançando o *Eu*.”¹⁰

Nas mãos de Hegel, a unidade sintética da apercepção deixa de ser apenas a condição transcendental da experiência e se torna, bem além disso, a própria explicação de como se formam em geral nossos conceitos, conceitos esses a que já estamos permanente recorrendo não apenas na própria experiência e em todo discurso marcado por pretensões de objetividade, mas mesmo no registro filosófico da explicação de sua possibilidade.¹¹ Eis aí outra possível

⁷ HEGEL. *Wissenschaft der Logik II*, Werke 6, p. 253.

⁸ HEGEL. *Wissenschaft der Logik II*, Werke 6, p. 253.

⁹ HEGEL. *Wissenschaft der Logik II*, Werke 6, p. 244.

¹⁰ HEGEL. *Wissenschaft der Logik II*, Werke 6, p. 253.

¹¹ Esta ideia é trabalhada de modo ilustrativo por Hegel na *Enciclopédia*. “Mas, ao mesmo tempo, há que notar que não é a atividade subjetiva da consciência-de-si que introduz a unidade absoluta na multiforiedade. Melhor, essa identidade é o absoluto, o verdadeiro mesmo. É, por assim dizer, bondade do absoluto deixar as singularidades irem ao seu gozo-de-si; e é o próprio Absoluto que as reconduz à unidade absoluta.” (HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I*, Werke 8, § 42 Ad., p. 118 – segundo a tradução brasileira de P. Meneses: HEGEL, G.W.F. *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio (1830), I – A Ciência da Lógica*, São Paulo: Loyola, 1995, p. 112) Primeiramente, ele sustenta a respeito da ‘unidade da consciência’, em contraste com o ‘subjetivismo’ de Kant e a conseqüente atribuição de um caráter meramente transcendental a ela, seu significado transcendente (HEGEL, *Enciclopédia I*, p. 112) ou, tal como poderíamos dizer, não-subjetivo, comprometido com a ideia de um mundo objetivamente cognoscível como ‘em-si-para-nós’ (HEGEL, *Enciclopédia I*, § 41 Ad. 2, p.109sq). Por outro lado, atribui a Platão a descoberta do verdadeiro princípio da dialética, ou seja, a ideia de que unidade e multiplicidade se pressupõem reciprocamente – uma ideia bastante vigorosa na crítica ao empirismo (HEGEL, *Enciclopédia I*, §§ 37-8, pp. 102-3) e que representaria também as conseqüências ‘ontológicas’ mais abrangentes da crítica ao idealismo subjetivo. “Entre os antigos, Platão é designado como o inventor da dialética,

enunciação para o paradoxo da normatividade: no discurso sobre condições de possibilidade de conceitos, os próprios conceitos já estão sendo usados, sínteses já tem que ter sido produzidas. Nas palavras de Hegel, “para a indicação de um conceito ou para definir um gênero, o qual por sua vez já não é propriamente universalidade abstrata, exige-se expressamente também a *determinidade específica*.”¹² Não se trata, portanto, propriamente de uma radicalização da ideia da unidade da consciência como base transcendental do conceito, mas antes de sua compreensão consequente enquanto nexos ao qual devemos em geral a formação de conceitos que sempre já usamos com algum grau de pretensão de objetividade. Corretamente compreendida, a unidade sintética da consciência não apenas torna possíveis conceitos num sentido mais mentalista, como para Kant, mas antes forma as nossas pretensões discursivas de objetividade consolidadas em conceitos. “Foi antes apresentado a partir da dedução kantiana das categorias que segundo as mesmas o *objeto (das Objekt)*, enquanto aquilo em que o múltiplo da intuição está *unificado*, apenas é essa unidade *através da unidade da autoconsciência*. A *objetividade do pensamento* é aqui, portanto, enunciada de maneira determinada, uma identidade do conceito e da coisa, a qual é *a verdade*.”¹³

Talvez devêssemos entender que aquilo que pretende Hegel nesse ponto é um duplo movimento: a ‘destranscendentalização’ da unidade da consciência e o correspondente abandono de uma noção mentalista de conceito. Para Hegel, o conceito é, antes, o resultado da atuação processual da unidade da consciência. Ao invés de uma instância mental, pressuposta como dada definitivamente, tem-se agora o conceito como a pretensão de objetividade resultante do processo cognitivo. “Segundo essa exposição, a unidade do conceito é aquilo através do que algo não permanece na mera *determinação do sentimento, intuição* ou na mera *representação*, mas antes se torna *objeto (Objekt)*, cuja unidade objetiva é a própria unidade do eu consigo mesmo.”¹⁴

e isso com justiça, posto que na filosofia platônica a dialética pela primeira vez se apresenta em uma forma científica livre e, por isso, ao mesmo tempo objetiva. [...] Platão mostra em seguida em seus Diálogos rigorosamente científicos, pelo tratamento dialético em geral, a finitude de todas as determinações fixas do entendimento. Assim, por exemplo, em Parmênides, ele deduz do uno o múltiplo, e mostra apesar disso como o múltiplo é apenas isto: determinar-se como o uno. Com tal maneira grandiosa Platão tratou a dialética.” (HEGEL, **Enciclopédia I**, § 81, Ad., p. 164) A propósito, justamente esse recurso a Platão se configura como base, neste contexto de discussão, para um retorno à concepção kantiana de dialética (HEGEL, **Enciclopédia I**, §§ 47-48, pp. 117-122).

¹² HEGEL. **Wissenschaft der Logik II**, Werke 6, p. 259.

¹³ HEGEL. **Wissenschaft der Logik II**, Werke 6, p. 261.

¹⁴ HEGEL. **Wissenschaft der Logik II**, Werke 6, p. 254.

Assim, Hegel interpreta a “tese semântica do idealismo, a qual identifica a unidade do sujeito com a unidade do conceito,”¹⁵ não no sentido de uma teoria das condições de possibilidade da experiência, mas no quadro de uma explicação da formação dos conceitos e da reconstrução dos modos de articulação e justificação do conteúdo conceitual. Hegel sustenta basicamente que nossa experiência é toda ela mediada por conceitos. Temos de recorrer a conceitos para fazer experiência, pois são eles o nexos que permite erguer, reformular, corrigir pretensões de objetividade. Usar conceitos significa nos mover pelas inferências através das quais os conteúdos conceituais são consolidados, diferenciados e determinados.

Hegel é um kantiano porque para ele o que nos permite fazer a referência de conceitos a conceitos, referências por meio das quais explicamos proposicional e inferencialmente tais conceitos, justificamos seu uso e seu conteúdo, é o fato de eles serem normas semânticas, regras estruturadas pela unidade da autoconsciência. Hegel não é um kantiano porque, ao compreender o conceito como passagem necessária do a posteriori ao puro, do conteúdo à forma, elimina a exigência de que conteúdos tenham de nos ser dados para fazermos experiência: o conceito é ‘indelimitado,’¹⁶ de maneira que não temos intuições, sentimentos, impressões que possam ser acessadas não-conceitualmente e, mesmo assim, pretender objetividade. Conceitos são justamente aquilo que forjamos em contato com o que desejamos conhecer por meio deles. Hegel deixa assim o peso da prova para os defensores de ‘puros conteúdos’, e nisso se aproxima de Wittgenstein: teria que ser possível algo como uma ostensão imediata de conteúdos puramente não-conceituais.

No entanto, justamente por isso, Hegel precisa defender uma concepção de racionalidade, o espírito, que, ao invés de resultar da cisão categórica entre o universal e o singular, o racional e o histórico, o a priori e o a posteriori, é justamente o que nos permite que tais polos possam

¹⁵ BERNSTEIN, J. **Recovering Ethical Life: Jürgen Habermas and the Future of Critical Theory**. Routledge: New York, 2006, p. 95

¹⁶ Trata-se aqui de uma posição defendida por McDowell, que, na minha opinião, acaba por constituir uma proveitosa hipótese hermenêutica para o texto hegeliano. Refiro-me à tese de uma ‘indelimitação do conceitual’ (McDOWELL, J. **Mind and World**. 1996, p. 24-45) como estrutura fundamental da experiência perceptiva, a qual constitui o motivo central para o enfático recurso feito por McDowell ao argumento wittgensteiniano da linguagem privada como forma de neutralizar a concepção empirista e atomista da experiência externa e interna das qualidades secundárias, em especial, da percepção de cores. Na verdade, o argumento de Wittgenstein acaba por demonstrar não a irrelevância ou a inexistência das representações de acesso imediato e privado, mas sim sua relação intrínseca e constitutiva com representações conceituais. A maior consequência disso para uma compreensão atomista das qualidades secundárias e das cores é a ideia de que tais componentes da experiência perceptiva estão dispostos gramaticalmente, numa relação muito íntima com conceitos e com a linguagem para que possam e devam ser compreendidos imediatamente segundo o modelo atomista da simplicidade elementar, ou, tal como queria Russell, como *sense-data* cognoscíveis imediatamente por *acquaintance* e que constituiriam a base verificacional do falível conhecimento proposicional ou por descrições.

vir a ser em geral enquanto diferenciados, conhecidos, compreendidos em sua interação e conceituados. É o espírito como unidade imediata de universalidade e singularidade, de subjetividade e personalidade individual que, enquanto conceito, enquanto processo cognitivo, forma os conteúdos que pretendemos como objetivos.¹⁷ Trata-se aqui da estrutura especulativa que Hegel entende, na abertura da *Doutrina do Conceito*, viabilizar a mediação recíproca do eu e do nós, algo, portanto, isomórfico à estrutura do espírito,¹⁸ bem como à envergadura, exigida pela dialética, da relação interna entre o conceito e sua efetivação.

1. A noção hegeliana de espírito e o paradoxo da normatividade

No interessante texto que compõe a introdução da *Filosofia do Espírito* na *Enciclopédia* de 1830, Hegel sublinha as insuficiências da “psicologia empírica”, que, embora tenha por objeto o espírito em sua concretude,¹⁹ tende a uma “desespiritualização do conteúdo,”²⁰ a uma “fragmentação” da unidade viva do espírito em faculdades autônomas umas em relação às outras.²¹ Alvo de crítica se torna também a “psicologia racional”, na qual Hegel encontra uma

¹⁷ Nesta transição temática, apoio-me na leitura de Habermas, ainda que ele não se dirija propriamente ao *locus* que estou trazendo à baila. Ele comenta que a compreensão pós-mentalista, alcançada por Hegel na teoria dos *media* do Esboço de Sistema 1803/04, de que o sujeito cognoscente está, enquanto espírito, desde sempre junto de seu outro, articula-se “nas reflexões contemporâneas [...] sobre a individualidade das pessoas agentes e de seus contextos de ação.” (HABERMAS, J. **Wahrheit und Rechtfertigung**, 1999, p. 198) Os seres humanos constroem ou formam (*ausbilden*) sua individualidade em formas de vida culturais, adquirindo uma específica autocompreensão como pessoas “que como eu e outro, ego e alter, entram em relações uns com os outros e, ao mesmo tempo, formam comunidades na consciência de sua absoluta diversidade.” (HABERMAS, **Wahrheit und Rechtfertigung**, 1999, p. 199) Com isso, sustenta que, ao compreender a intersubjetividade como cerne da subjetividade, Hegel descobre também “as consequências subversivas que a inicialmente imperceptível decisão mentalista de identificar o sujeito cognoscente com o eu traz consigo.” (Ibid.) Para Habermas, “este caráter individual de pessoas falantes, que se comunicam umas com as outras e que agem, reflete-se, de certa maneira, também nas formas de vida culturais e práticas que ela compartilha com outras. Hegel conheceu o desafio filosófico que reside nestes fenômenos.” (Ibid.)

¹⁸ “O conceito, na medida em que ele avançou até uma tal *existência*, a qual é ela mesma livre, não é nada outro senão o *Eu* ou a pura autoconsciência. Eu realmente *posso* conceitos, isto é, conceitos determinados [...] Pois o *Eu* é *primeiramente* essa pura unidade que se relaciona a si mesma, e isso não de maneira imediata, e sim enquanto faz abstração de toda determinidade e conteúdo, retornando à liberdade da irrestrita (*schrackenlosen*) igualdade consigo mesma [...] *Em segundo lugar*, o *Eu* é, da mesma maneira, imediatamente, enquanto negatividade que se relaciona a si mesma, a *singularidade*, absoluto ser-determinado, o qual se contrapõe a outro e o exclui, a saber: *personalidade individual*. Aquela absoluta *universalidade*, que é ao mesmo tempo imediatamente absoluta *singularização* [...] tal constitui propriamente a natureza do *Eu* enquanto *conceito*.” (HEGEL, **Wissenschaft der Logik II**, Werke 6, p. 252)

¹⁹ HEGEL, **Enzyklopädie III**, Werke 10, § 377, p. 9. – segundo a tradução brasileira de P. Meneses: HEGEL, G.W.F. **Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio (1830)**, III – A Filosofia do Espírito, São Paulo: Loyola, 1995, p. 7.

²⁰ HEGEL, **Enciclopédia III**, § 378, Ad., p. 10.

²¹ HEGEL, **Enciclopédia III**, § 379, p. 11.

forte tendência à essencialização ingênua do universal, isto é, à sua fixação e, portanto, à reificação do espírito, ao seu tratamento como coisa. Ao contrário, diz Hegel,

o espírito não é algo em repouso; antes, é o absolutamente irrequieto, a pura atividade, o negar ou a idealidade de todas as fixas determinações do entendimento. Não é abstratamente simples, mas em sua simplicidade, ao mesmo tempo, é um diferenciarse de si mesmo. Não é uma essência [já] pronta antes de seu manifestar-se, ocultando-se por trás dos fenômenos; mas na verdade só é efetivo por meio das formas determinadas de sua necessária manifestação de si.²²

Assim, a filosofia do espírito em Hegel busca acessar aquilo que se mostra como automanifestação. Em outras palavras, como o espírito é, em última instância, o ‘princípio absolutamente primeiro’ da natureza, já que, para o espírito, ele e a natureza estão numa relação espiritual e normativa, a filosofia do espírito busca acessar a relação imediata do espírito com seu outro, a natureza, como sendo o processo mesmo como o espírito se constrói ou se põe, se efetiva daquele modo específico. “Em sua imediatez, o espírito ainda não é verdadeiro, ainda não tomou o seu conceito objetivo para si, ainda não transformou o que nele está presente de maneira imediata em algo posto por ele; não remodelou sua efetividade em uma efetividade conforme ao conceito do espírito.”²³ Ora, é essa mediação recíproca da autorrelação e da relação a outro que traz importantes consequências à compreensão hegeliana de filosofia prática.

Primeiramente, a filosofia hegeliana do espírito tem como ponto de partida a solução, viabilizada por sua concepção lógica do conceito, do ‘paradoxo da normatividade’, um problema legado pela discussão kantiana do ‘fato da razão’: para saber-se objetivamente como autolegislação, enquanto um fato, a razão já tem de ser, de antemão, capaz de autodeterminação. Hegel resolve essa *petitio principii* vendo o espírito como constituído pela e na própria dinâmica da autodeterminação, aquela mesma dinâmica que a *Ciência da Lógica* expõe como estruturando o conceito, enquanto forma concreta, infinita, da inteligibilidade. “A liberdade do espírito, porém, não é simplesmente a independência diante do outro conquistada fora do outro, mas no outro; não chega à efetividade pela fuga perante o outro, mas pela sua superação.”²⁴ Numa discussão pertencente à filosofia do espírito objetivo, Hegel fará a defesa cabal e retrospectiva da autodeterminação como estrutura constitutiva da liberdade concreta e da própria noção de normatividade que deve, agora, embasar o âmbito da filosofia prática.

²² HEGEL. **Enciclopédia III**, § 378, Ad., p. 10.

²³ HEGEL. **Enciclopédia III**, § 379 Ad., p. 13.

²⁴ HEGEL. **Enciclopédia III**, § 382 Ad., p. 23 (tradução ligeiramente modificada).

Em segundo lugar, a liberdade do espírito, sua estrutura autodeterminante, cria a tensão entre aquilo que o espírito é ‘sem saber’, enquanto forma de vida mesclada com a natureza, uma segunda natureza, por assim dizer; e a consciência explícita desse amálgama inconsciente, imediato, espontâneo, uma consciência que significa para o espírito o caráter agora posto de sua ‘naturalidade’ – em última instância, do ponto de vista de sua objetivação, trata-se de um quadro normativo, institucional, que, embora em princípio inconsciente ao espírito, pode ser compreendido como tal pelo filósofo, aquele familiarizado com a mediação constitutiva do espiritual. “O espírito sendo para si, ou o espírito como tal, diferentemente do espírito sendo em si, desconhecido de si mesmo, só para nós manifesto, difundido na ‘exterioridade’ (*Ausereinander*) da natureza, é assim o que se revela não simplesmente a um outro, mas a si mesmo.”²⁵

Assim, a filosofia do espírito depende, no tocante à sua efetivação, de uma modulação da tese da ‘socialidade da razão’²⁶ em termos daquilo que vai se tornar a ideia da ‘razão na história’, particularmente, da exigência de objetivação do espírito, de racionalidade objetiva. Com essas teses relativas a uma realidade social como incorporação da razão,²⁷ Hegel se permite ver, tal como sustenta Honneth em forte proximidade com o conceito de ‘segunda natureza’ discutido por McDowell, “uma racionalidade suficiente que já se manifestou em nossas mentalidades e tradições, em nossas normas e valores, para podermos aceitá-las como um contexto social cujas prerrogativas normativas temos de pressupor geralmente como indubitáveis.”²⁸ Mais recentemente, Pippin parece consolidar esta hipótese ao defender uma interpretação da noção hegeliana de “racionalidade objetiva” que conduz a uma revogação da “perspectiva pré-institucional”²⁹ da subjetividade. “O que Hegel pretende por racionalidade objetiva não pode, portanto, ser interpretado como pretensões por um tipo indireto de racionalidade subjetiva, como se racionalidade desembocasse “naquilo que agentes racionais capazes de escolha iriam querer”, ou “naquilo que compreenderia as condições objetivas necessárias para a atualização do livre agir. Hegel parece ter em mente um sentido mais robusto de racionalidade genuinamente objetiva.”³⁰

²⁵ HEGEL. **Enciclopédia III**, § 383 Ad., p. 224sq (tradução ligeiramente modificada).

²⁶ Cf. PINKARD, T. **Hegel’s Phenomenology. The Sociality of Reason**. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

²⁷ HONNETH, A. **Sofrimento de Indeterminação**. São Paulo: Editora Singular/Esfera Pública, 2007, p. 95.

²⁸ HONNETH. **Sofrimento de Indeterminação**, pp. 96/97.

²⁹ PIPPIN, R. **Hegel’s Practical Philosophy: Rational Agency as Ethical Life**. Cambridge: Cambridge University Press, 2008, p. 262.

³⁰ PIPPIN. **Hegel’s Practical Philosophy**, p. 262.

Ora, em terceiro lugar, é justamente a capacidade de saber a naturalidade imediata enquanto algo posto que cria para o espírito a possibilidade de romper criticamente o estranhamento, isto é, não apenas reconhecer-se num mundo como posto por si mesmo, mas, eventualmente, reconfigurar o mundo de modo ainda mais compatível com a livre autopoisição. Do ponto de vista de sua efetivação, o conceito hegeliano de espírito pode então percorrer o périplo que vai desde uma ontologia social sensível à historicidade prática e normativa que constitui a relação maleável entre espírito e natureza, até a dimensão mais tipicamente moderna de uma relação autocrítica do espírito com sua produção social. Como diz Hegel, numa belíssima passagem, que

o outro, o negativo, a contradição e a cisão pertencem assim à natureza do espírito] Nessa cisão reside a possibilidade da *dor* [...] Mesmo nessa sua cisão extrema, nesse arrancar-se pela raiz, de sua natureza ética sendo em si, nessa mais completa contradição consigo mesmo, o espírito permanece portanto idêntico a si mesmo e, por conseguinte, livre.³¹

Com efeito, no tocante à sua efetivação, o espírito é, para Hegel, a vida humana enquanto intrinsecamente galvanizada pela tensão entre a facticidade e a validade, entre o particular e o universal, entre processos modernamente intensificados de justificação e as práticas compartilhadas, dotadas, de um ponto de vista para nós incontornável, de autoridade normativa. Assim como, para Hegel, razão e história, forma e conteúdo, sujeito e objeto jamais logram saltar para fora da interação originária em que sempre já se encontram, tampouco sucumbe sua filosofia ao “vestígio mentalista da teoria kantiana do conhecimento”³², com uma abstração procedimental da interação prática prévia entre dever e inclinação, ou entre justificação e práticas compartilhadas, interação que, na terminologia hegeliana, torna-se reconhecível pela dialética do finito e do infinito. “O espírito é, por isso, *tanto* infinito *quanto* finito, e *nem* é só um *nem* é só o outro: permanece infinito em sua finitização, porque supera em si mesmo a finitude; nada nele é algo fixo, algo sendo; mas, antes, tudo nele é apenas um ideal, algo que só aparece.”³³

2. *Liberdade Concreta, Eiticidade e Ontologia Social*

³¹ HEGEL. **Enciclopédia III**, § 382 Ad., p. 23.

³² HONNETH. **Sofrimento de Indeterminação**, p. 93

³³ HEGEL. **Enciclopédia III**, § 386, Ad. p. 33.

Talvez a maneira mais interessante de perceber o impacto da noção hegeliana de direito sobre toda aquela dimensão pensada tradicionalmente sob o título de ‘filosofia prática’ seja vincular tal noção ao projeto de uma ‘doutrina imanente dos deveres’, bem como à relação desta última com os impulsos. Em linhas gerais, o esforço da *Filosofia do Direito* consiste, em última instância, em apreender o conteúdo volitivo e pulsional na forma de uma sistematização racional enquanto “deveres,”³⁴ ou seja, enquanto um tecido de práticas compartilhadas condizentes com o emblema moderno da justificação moral.

Julgo apropriado lembrar que, a despeito de tudo o que comporta a célebre crítica de Hegel a Kant, ele atribui à perspectiva kantiana não propriamente um caráter absolutamente equivocado, mas uma insensibilidade, um impedimento, uma incapacidade. Com a crítica à moralidade kantiana pela sua renitente abstração do contexto, quando, mesmo sendo autodeterminação ou “pensamento da autonomia infinita da vontade,”³⁵ se comporta como “identidade sem conteúdo ou o positivo abstrato,”³⁶ Hegel pretende sustentar que se estabeleceria assim um obstáculo intransponível à passagem para o ponto de vista da eticidade, o que, segundo ele, tem por decorrência a incapacidade para uma doutrina imanente dos deveres: “apegar-se ao mero ponto de vista moral, que não faz a passagem ao conceito de eticidade, rebaixa igualmente esse ganho a um *formalismo vazio* e a ciência moral a uma *falação sobre o dever em vista do dever* [...] de modo que não se pode passar à determinação de deveres particulares.”³⁷ Com certa liberdade interpretativa, poderíamos ver nesse encaminhamento geral o projeto de transformar a dimensão categórica da justificação em termos de autodeterminação, desenvolvida sobretudo por Rousseau e Kant, numa filosofia prática de alcance mais aristotélico, isto é, comprometida com a sensibilidade para práticas e instituições.

A percepção do ‘paradoxo da normatividade’ de fato aparece na crítica que Hegel faz à moral kantiana. Hegel se preocupa sobretudo com sua incapacidade para passar ao para ele necessário ponto de vista de uma doutrina da eticidade reflexiva, condizente com a concepção concreta de autodeterminação, de uma racionalidade que se dá a si própria sua efetividade. Em geral, a crítica de Hegel pode ser assim compreendida: em condições modernas de vida, o ponto de vista moral se tornou imprescindível, pois agora, mais do que em qualquer outra época, operamos sob a exigência historicamente produzida de um acolhimento autodeterminado ou

³⁴ HEGEL. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Werke 7, p. 69 – segundo a tradução de M. Müller: HEGEL, G.W.F. *Linhas fundamentais da filosofia do direito*, São Paulo: Editora 34, no prelo.

³⁵ HEGEL. *Linhas fundamentais da filosofia do direito*, Werke 7, p. 251.

³⁶ HEGEL. *Linhas fundamentais da filosofia do direito*, Werke 7, p. 251.

³⁷ HEGEL. *Linhas fundamentais da filosofia do direito*, Werke 7, p. 251.

autônomo de máximas. Entretanto, o ponto de vista instaurado pela pura e simples pressuposição da autodeterminação como capacidade subjetiva não é capaz em si mesmo de determinar o conteúdo de deveres particulares.

Assim, para Hegel, “é preciso pôr aqui a descoberto a falha desse ponto de vista, que está em lhe faltar toda articulação (*Gliederung*).”³⁸ O §135 das *Linhas fundamentais da filosofia do direito* explicita as principais coordenadas da apreciação Hegeliana do caráter unilateral e, portanto, teoricamente indesejável, da moralidade kantiana. Segundo Hegel, apenas uma teoria normativa do mundo moderno como eticidade reflexiva é capaz, a um só tempo, de compatibilizar o reconhecimento do mérito do ponto de vista kantiano com a supressão de sua perigosa unilateralidade. O prejuízo consiste em que a permanência no ponto de vista da “pura e incondicionada autodeterminação da vontade como a raiz do dever,”³⁹ a insistência apenas na perspectiva do “pensamento da autonomia infinita da vontade,”⁴⁰ não permite “a passagem ao conceito de eticidade,”⁴¹ ou seja, a uma teoria da modernidade política como visualização da aptidão de práticas e instituições historicamente impostas para se coadunarem com formas tipicamente modernas de justificação, ou, nas palavras de Hegel, o que poderia tornar possível uma “doutrina imanente do dever.”⁴² Em suma, para Hegel, a partir do ponto de vista da pura autodeterminação, “não se pode passar à determinação de deveres particulares.”⁴³

Hegel quer eliminar o inconveniente causado por uma doutrina da subjetividade pura, a qual, na solidão de seu livre exame do teor moral das máximas, prende-se paradoxalmente num vazio de práticas, valores e orientações prévias, num *point of view of nowhere*. E deseja com isso obter uma filosofia prática dotada de maior sensibilidade para o caráter incontornável das formas prévias de engajamento prático, nas quais sempre já nos encontramos. Disso deve resultar, pensa Hegel, uma teoria de deveres determinados, de normas, regras e práticas determinadas que, ainda que tenham sido historicamente produzidas, não sejam consideradas como por princípio extrínsecas à concepção da liberdade como autodeterminação. Ao contrário do estranhamento ratificado pelo kantismo, a filosofia tem que poder determinar o potencial das práticas para manifestarem formas emancipadas de engajamento, condizentes com o emblema moderno da autonomia, do estar junto de si no seu absolutamente outro.

³⁸ HEGEL. *Linhas fundamentais da filosofia do direito*, Werke 7, p. 252.

³⁹ HEGEL. *Linhas fundamentais da filosofia do direito*, Werke 7, p. 251.

⁴⁰ HEGEL. *Linhas fundamentais da filosofia do direito*, Werke 7, p.251.

⁴¹ HEGEL. *Linhas fundamentais da filosofia do direito*, Werke 7, p. 251.

⁴² HEGEL. *Linhas fundamentais da filosofia do direito*, Werke 7, p. 251.

⁴³ HEGEL. *Linhas fundamentais da filosofia do direito*, Werke 7, p. 251.

Com efeito, a partir da interpretação dialética da noção de autodeterminação, Hegel restringe consideravelmente o potencial do ponto de vista moral para alcançar, de forma independente, a determinação de deveres concretos, algo que Hegel vê como essencial ao seu projeto, levado a termo na *Filosofia do Direito*, de “uma doutrina imanente e conseqüente dos deveres,”⁴⁴ a qual conteria o “desenvolvimento *das relações*, que através da ideia de liberdade são necessárias e, por isso, são efetivas.”⁴⁵

Num movimento argumentativo que, parece-me, antecipa fortemente a análise gramatical proposta por Wittgenstein acerca da atividade de seguir regras,⁴⁶ a filosofia prática de Kant é revelada como incapaz de pensar a relação intrínseca entre formas diferenciadas de normatividade, entre graus diferenciados de justificação, os quais têm que ser levados sempre em conta do ponto de vista das práticas compartilhadas nas quais os sujeitos aptos aos procedimentos morais de justificação de normas sempre já se encontram, por assim dizer, imediatamente. Com isso, a filosofia prática de Kant não encontra condições em si mesma, sugere Hegel, de se estabelecer como uma teoria normativa das instituições historicamente produzidas pelos processos de modernização, uma vez que se estabelece um hiato tal entre os graus de justificação que as práticas compartilhadas simplesmente não podem ser reconhecidas como eticamente relevantes.

Mas, afinal, com que tipo de perspectiva teórica se compromete a incorporação, tencionada por Hegel, a teoria kantiana da normatividade numa teoria da eticidade moderna? Em primeiro lugar, Hegel quer eliminar o inconveniente causado por uma doutrina da subjetividade pura, a qual, na solidão de seu livre exame do teor moral das máximas, prende-se na vacuidade de práticas, valores e orientações prévias. Em segundo lugar, a partir disso, estabelece-se uma relação mais horizontal entre práticas compartilhadas e processos de justificação de normas, uma relação que pode ser compreendida em termos de graus de justificação e, por conseguinte, também do ponto de vista da tese enfática acerca da incontornabilidade das justificações prévias nas quais sempre já nos encontramos. Em terceiro lugar, tornar-se-á possível, sobretudo na parte dedicada à eticidade na *Filosofia do Direito*, uma

⁴⁴ HEGEL. *Linhas fundamentais da filosofia do direito*, Werke 7, p. 296.

⁴⁵ HEGEL. *Linhas fundamentais da filosofia do direito*, Werke 7, p. 296.

⁴⁶ Do ponto de vista histórico-filosófico, a tese de uma alegada ‘socialidade da razão’, a qual pretende que esteja em curso, na *Fenomenologia*, “uma teoria normativa do agir racional de indivíduos ocupando posições no interior de um “espaço social” compartilhado e governado por regras” (REDDING, P. *Analytic Philosophy and the Return of Hegelian Thought*. New York: Cambridge University Press, 2007, p. 14), representa uma ainda mais estreita relação entre o idealismo alemão (Kant, Fichte e Hegel) e a ‘pragmática linguística’ surgida com o último Wittgenstein.

teoria normativa das instituições historicamente produzidas na modernidade política, uma teoria que não simplesmente toma as instituições e práticas compartilhadas como por princípio extrínsecas ao ponto de vista de uma justificação pela via da concepção da liberdade como autodeterminação, mas sim que detém uma sensibilidade *sui generis* para a investigação do potencial das práticas compartilhadas para manifestarem formas de engajamento condizentes com o emblema moderno da autonomia, do estar em si no seu absolutamente outro.⁴⁷

Conclusão

Temos assistido, em algumas tendências da teoria social contemporânea, a uma reorientação de estratégias que tem significado uma maior ênfase, muitas vezes inspirada pelo pragmatismo e pela pragmática linguística, sobre nexos sociais abarcados por uma teoria da ação. Na tradição da teoria crítica, por exemplo, parece ter se estabelecido uma colaboração entre elementos teóricos provenientes, por um lado, da crítica social elaborada como uma dialética materialista (Marx, Lukács, Adorno) e, por outro lado, da pragmática e do pragmatismo. Isso parece verdadeiro não apenas para a interpretação proposta por Habermas acerca da peculiar conexão, estabelecida por Weber, entre a teoria da modernização e os elementos de uma teoria da ação; mas também para a crítica, empreendida a partir de uma perspectiva pragmática, a resultados obtidos a partir da crítica da razão instrumental. O mesmo gesto parece animar tanto a discussão intersubjetivista de Honneth em torno das bases normativas para a crítica social, quanto também, por exemplo, a guinada pragmática na sociologia à qual se relaciona o trabalho de Boltanski e Thévenot. Tal movimento pode sugerir, como hipótese interpretativa, um retorno diferenciado a Hegel, uma vez que conceitos como o de 'substância ética', 'eticidade', 'reconhecimento' ou 'direito da objetividade' parecem se associar à resolução do 'paradoxo da normatividade' numa direção que convida à compreensão do mundo social enquanto urdido e alinhavado pelas práticas compartilhadas, por assim dizer, protojustificadas, e pelas formas intersubjetivamente válidas de ação. Tentei acima interpretar a crítica de Hegel a Kant na *Filosofia do Direito* como enfático preâmbulo de sua teoria da eticidade reflexiva enquanto uma 'doutrina dos deveres', isto é, uma teoria que, por preservar o

⁴⁷ Como diz Hegel no adendo ao § 138, “a subjetividade, assim como ela volatiliza todo conteúdo dentro de si, também pode e tem de desenvolvê-lo novamente a partir de si ... Se é justo, portanto, volatilizar o direito e a obrigação na subjetividade, não é justo, por outro lado, que esta base abstrata não se desenvolva por sua vez.” (HEGEL. *Linhas fundamentais da filosofia do direito*, Werke 7, p. 259)

escopo da moralidade da autonomia, o 'direito da subjetividade',⁴⁸ constitui-se como crítica da autoridade normativa de práticas compartilhadas, sem contudo eliminar-lhes completamente o nexu vinculante, correndo o risco de 'perda de substancialidade'. A base para essa hipótese interpretativa provém do modo 'holista' e 'contextualista' pelo qual Hegel espera ter resolvido o principal problema que sugere ter sido legado pela doutrina kantiana da razão pura prática, a saber: o paradoxo de uma normatividade que já teria de se saber como autodeterminada para poder constituir-se justamente como autolegislação.

Por outro lado, a partir de uma tal compreensão do gesto mais abrangente de Hegel em relação a Kant, talvez possamos mostrar como algumas das noções mais centrais, desenvolvidas por tendências pragmáticas da teoria social, guardam certa relação com a ideia hegeliana de um mundo social entretido por práticas compartilhadas e que contam, precisamente por isso, com dimensões imediatas, ainda que implícitas, de justificação e de autodeterminação. Hegel pode ser percebido num diálogo franco com tais inflexões contemporâneas, sobretudo se levarmos mais a sério a tese da 'socialidade da razão', desenvolvida por Pinkard, bem como a hipótese, discutida muito detalhadamente por Pippin a partir de Sellars e Brandom, da noção hegeliana de espírito como uma "ordem normativa"⁴⁹.

A partir da perspectiva criada por essa hipótese, talvez se possa até mesmo recuperar de outra forma o motivo da negatividade, que tanto alimentou a tradição de crítica social desenvolvida a partir da recepção materialista da dialética hegeliana. Vai nesse sentido o ponto

⁴⁸ "O direito de não reconhecer nada que eu não tenha discernido como racional é o direito supremo do sujeito, mas, pela sua determinação subjetiva, ao mesmo tempo, [um direito] *formal*, e contra ele permanece firmemente estabelecido o *direito do racional* enquanto [direito] do objetivo sobre o sujeito." (HEGEL. **Linhas fundamentais da filosofia do direito**, Werke 7, p. 244) Assim, para Hegel, o direito da objetividade significa a reivindicação feita pelo mundo institucional ou das práticas compartilhadas pelo reconhecimento prévio, por parte dos agentes, das regras pré-existentes e compartilhadas. O "direito da objetividade, correspondente à ação, assume a seguinte figura: visto que a ação é uma alteração que deve existir num mundo efetivo e quer, portanto, ser reconhecida neste, ela tem de ser em princípio conforme àquilo que *tem validade* nele. Quem quer agir nessa efetividade submeteu-se, *precisamente por isso*, a suas leis e reconheceu o direito da objetividade." (HEGEL. **Linhas fundamentais da filosofia do direito**, Werke 7, p. 245)

⁴⁹ "uma questão "lógica" ou categorial sobre o natural e o normativo ou, tal como Sellars primeiro o formulou, o espaço das causas e o espaço das razões [...] É também verdade, portanto, que Hegel pensa os conceitos e normas funcionalmente, em termos kantianos, como predicados de juízos possíveis, e então, vai mais longe do que Kant, ao ligar toda possível compreensão do conteúdo conceitual e normativo ao uso efetivo nos limites de uma comunidade linguística, orientada sensivelmente por normas ou pela emissão de juízos. Em outras palavras, enquanto a teoria mais fundamental das categorias em Hegel é uma teoria da normatividade (normas para tornar o mundo inteligível e para agir corretamente), não é uma teoria simplesmente formal, prescritiva. Conteúdo conceitual é compreendido como fixado pelo uso efetivo, de maneira que não há nenhuma separação "ser/dever-ser" [...] essa interpretação requer, em última instância, que a natureza da autoridade de tais coerções normativas e ideais seja autolegislada [...] sob estas premissas, exercer a autoridade normativa *em geral* é compreendido enfaticamente como a expressão de intenção no espaço público e social, funcionando como [norma] que autoriza somente se há um contexto social suficientemente harmonioso e dotado de sentido, capaz de responder, de maneira correta, a possíveis desafios apresentados a uma tal autoridade". (PIPPIN. **Hegel's Practical Philosophy**, p. 236)

de partida proposto por Honneth: estabelecer a conexão entre a filosofia prática e a teoria social pela via de uma percepção inspirada no “pragmatismo ético”,⁵⁰ da “ontologia social”, do “entrelaçamento entre racionalidade e realidade social”⁵¹. E daí a possível ligação entre a socialidade da razão e a crítica social. Os “[teóricos críticos] sustentam uma conexão interna entre as relações patológicas e a condição da racionalidade social [...] A tese de que as patologias sociais devem ser entendidas como resultado da racionalidade deficiente é tributária basicamente da filosofia política de Hegel.”⁵² Ora, tal orientação se embasa justamente numa percepção dos conceitos de “eticidade” e “espírito objetivo” em que concorrem elementos provenientes do pragmatismo e da discussão do sofrimento social elaborada pela teoria crítica⁵³.

⁵⁰ Uma consideração da diferença entre moralidade e eticidade em termos da imbricação entre “intersubjetividade” e “objetividade” (PIPPIN. *Hegel’s Practical Philosophy*, p. 262) facilita a percepção do *pragmatismo ético*. A “normatividade inerente às nossas práticas de conhecimento e ação é irredutível, e a relação entre natureza e espírito, entre causalidade e normatividade, deixa-se descrever de forma apropriada somente desde o interior dessas práticas” (QUANTE, M. *Hegels Erbe*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2004, p. 13). Assim, diretrizes como a “crítica de Hegel ao formalismo e ao ceticismo ético, sua defesa de um realismo ético com respeito a práticas sociais e sua adesão a uma concepção de ética materialmente enriquecida”, bem como a ideia de que “as práticas sociais são fundacionais”, são “traços fundamentais de um pragmatismo ético” (QUANTE, M. *Hegels Erbe*, pp. 10-1). Para Quante, “a tese hegeliana acerca da superação da moralidade na eticidade é para ser interpretada não de um ponto de vista da teoria da validade [...] mas da perspectiva de uma teoria da fundamentação [...] toda argumentação moral tem de se apoiar sobre premissas éticas pressupostas” (Quante, 2011b, p. 287). Nesse sentido, a “superação da moralidade na eticidade” se deixaria ler como uma “estratégia pragmatista de fundamentação” (QUANTE, M. *Die Wirklichkeit des Geistes: Studien zu Hegel*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, p. 293).

⁵¹ ADORNO, T., HORKHEIMER, M. *Dialética do Esclarecimento: Fragmentos Filosóficos*. Jorge Zahar Editora: Rio de Janeiro, 1985, p. 15.

⁵² HONNETH, A. *Pathologien der Vernunft. Geschichte und Gegenwart der Kritischen Theorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2007, p. 32

⁵³ O conceito de “espírito objetivo” contém “a tese de que toda realidade social possui uma estrutura racional, diante da qual se devem evitar conceitos falsos ou insuficientes que levem a consequências negativas no interior da própria vida social, uma vez que essas encontram aí uma aplicação prática [...] Hegel quer afirmar com sua representação da sociedade como “espírito objetivo” que a violação contra argumentos racionais, com os quais nossas práticas sociais sempre se encontram entrelaçadas num determinado tempo, causa dano e lesões à realidade social” (HONNETH. *Sufrimento de Indeterminação*, pp. 51-2). Com isso, a violação dos fundamentos racionais que permeiam a realidade social não pode ocorrer sem consequências deletérias para a relação a si dos participantes da interação, isto é, “consequências práticas que refletem um sofrimento de indeterminação” (HONNETH. *Sufrimento de Indeterminação*, p. 79). Por outro lado, em sua crítica à moral deontológica, Hegel opera, sob o título de “eticidade”, com a tese de que “na realidade social, ao menos na modernidade, encontram-se dispostas esferas de ação nas quais inclinações e normas morais, interesses e valores já se misturaram anteriormente em formas de interação institucionalizadas” (HONNETH. *Sufrimento de Indeterminação*, p. 52). Com essa ideia, Hegel se torna capaz de objetar a Kant, num paralelo à sua crítica ao “vestígio mentalista da teoria kantiana do conhecimento” (HONNETH. *Sufrimento de Indeterminação*, p. 93), a *abstração procedimental da síntese prática prévia entre normatividade e práticas compartilhadas*, o que acaba por confirmar nossa aposta numa concepção forte de intersubjetividade como diretiva na filosofia hegeliana. Tal tese de uma realidade social como incorporação da razão (HONNETH. *Sufrimento de Indeterminação*, p. 95) permite a sensibilidade para “uma racionalidade suficiente que já se manifestou em nossas mentalidades e tradições, em nossas normas e valores, para podermos aceitá-las como um contexto social cujas prerrogativas morais temos de pressupor geralmente como indubitáveis” (HONNETH. *Sufrimento de Indeterminação*, pp. 96-7). Pippin consolida esta diretriz sustentando a partir de Hegel uma noção “racionalidade objetiva” que revoga a “perspectiva pré-institucional”. “O que Hegel pretende por racionalidade objetiva não pode, portanto, ser interpretado como pretensões por um tipo indireto de racionalidade subjetiva, como se racionalidade desembocasse “naquilo que agentes racionais capazes de escolha iriam querer”, ou “naquilo que compreenderia as condições objetivas necessárias para a atualização do livre agir.

Erick Lima

Universidade de Brasília

callima_er@hotmail.com

BIBLIOGRAFIA

- ADORNO, Theodor, HORKHEIMER, Max. **Dialética do Esclarecimento: Fragmentos Filosóficos**. Jorge Zahar Editora: Rio de Janeiro, 1985
- BERNSTEIN, Jay. **Recovering Ethical Life: Jürgen Habermas and the Future of Critical Theory**. Routledge: New York, 1995
- BERSTEIN, Richard. **The Pragmatic Turn**. Polity Press: Cambridge, 2010
- BRANDOM, Robert. **Tales of the Mighty Dead: Historical Essays in the Metaphysics of Intentionality**. Cambridge: Harvard University Press, 2010
- HABERMAS, Jürgen. **Consciência Moral e Agir Comunicativo**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989
- _____. **Escritos sobre moralidad y eticidad**. Barcelona: Padiós, 1991
- _____. **Wahrheit und Rechtfertigung**. Frankfurt: Suhrkamp, 1999
- _____. **A Constelação Pós-nacional: Ensaio Político**. Littera Mundi: São Paulo, 2001
- _____. **Racionalidade e Comunicação**. Lisboa: Edições 70, 2002
- _____. Werte und Normen. Ein Kommentar zu Hilary Putnams Kantischen Pragmatismus. In: RATERS M.-L., WILLASCHEK, M. **Hilary Putnam und die Tradition des Pragmatismus**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, pp. 280-305
- _____. **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)**. Martins Fontes: São Paulo, 2012
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Werke in 20 Bände**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2012.
- HONNETH, Axel. **Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992

Hegel parece ter em mente um sentido mais robusto de racionalidade genuinamente objetiva” (PIPPIN. *Hegel’s Practical Philosophy*, p. 262).

- _____. **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, 2000
- _____. Gerechtigkeit und Kommunikative Freiheit: Überlegungen im Anschluss an Hegel, in: MERKER, B. **Subjektivität und Anerkennung.** Frankfurt am Main: Mentis, 2004
- _____. **Sofrimento de Indeterminação.** São Paulo: Editora Singular/Esfera Pública, 2007
- _____. **Pathologien der Vernunft. Geschichte und Gegenwart der Kritischen Theorie.** Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2007
- KNAPPIK, Franz. **Im Reich der Freiheit. Hegels Theorie der autonomen Vernunft.** Berlin: De Gruyter, 2012
- McDOWELL, John. **Mind and Word.** Cambridge: Harvard University Press, 1996
- NEUHOUSER, Frederick. **Foundations of Hegel's Social Theory: actualizing freedom.** Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2000
- PATTEN, Alan. **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
- PUTNAM, Hillary. Werte und Normen, in: WINGERT, L., GÜNTHER, K. **Die Öffentlichkeit der Vernunft und die Vernunft der Öffentlichkeit. Festschrift für Jürgen Habermas.** Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2001, pp. 280-313
- _____. Antwort auf Jürgen Habermas. In: RATERS M.-L., WILLASCHEK, M. **Hilary Putnam und die Tradition des Pragmatismus.** Frankfurt am Main : Suhrkamp, 2002, pp. 306-321
- _____. **Colapso da Verdade e outros Ensaios.** Aparecida (SP): Editora Idéias e Letras, 2002
- 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. *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, 1992, pp. 217-39
- _____. **Der Weg der Phänomenologie des Geistes. Ein einführender Kommentar zu Hegels *Differenzschrift* und *Phänomenologie des Geistes***. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000
- THEUNISSEN, Michael. Die verdrängte Intersubjektivität in Hegels Philosophie des Rechts, In: HENRICH, D., HORSTMANN, R. **Hegels Philosophie des Rechts. Die Theorie der Rechtsformen und ihre Logik**. Stuttgart: Reclam, 1982, pp. 317-81