



Agemir Bavaresco • Francisco Jozivan Guedes de Lima (Orgs.)

& Direito Justiça

Festschrift em homenagem a

*Thadeu
Weber*





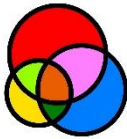
A escolha do título não foi aleatória, mas estrategicamente tencionada a captar o espírito da pesquisa e da docência do homenageado que de modo cuidadoso e percuciente tem se debruçado com excelência acerca de temas da Filosofia do Direito (Rechtsphilosophie), especialmente, aqueles concernentes ao contratualismo moderno de Hobbes, Locke, Rousseau e Kant, passando pelos estudos significativos acerca de Hegel, culminando com as investigações sobre as teorias da justiça contemporâneas mormente as de Rawls e Dworkin. Neste livro o leitor terá acesso a artigos resultantes de pesquisas de excelência na filosofia jurídica sobre pontos diversos concernentes ao direito e à justiça, tanto em seu viés de justificação normativa quanto em seu viés mais aplicado. Trata-se de um Festschrift perpassado por uma abrangência teórica e por uma seriedade científica constatáveis quando se observa a lista de autores e de suas contribuições: são docentes das áreas da Filosofia e do Direito de diversas universidades brasileiras, com experiências de estudos em instituições de renome no exterior, atuantes em graduações e pós-graduações stricto sensu, em sua maioria com longos anos de docência e pesquisa. Parabenizamos ao homenageado e o agradecemos pelos anos de colaboração nos estudos e pesquisas especialmente acerca da Filosofia do Direito; também devotamos nossos sinceros agradecimentos a cada autor que contribuiu com a devida excelência com o envio do seu artigo para este livro; e ao nobre leitor(a) e pesquisador(a) que venha a ter acesso a este material que ora disponibilizamos, desejamos que o mesmo possa auxiliá-lo(a) em suas pesquisas de um modo qualitativo.



DIREITO & JUSTIÇA

Festschrift em Homenagem a

Thadeu Weber



Série

Filosofia & Interdisciplinaridade

Comitê Editorial da

-
- **Aginaldo Cuoco Portugal**, UNB, Brasil
 - **Alexandre Franco Sá**, Universidade de Coimbra, Portugal
 - **Christian Iber**, Alemanha
 - **Claudio Goncalves de Almeida**, PUCRS, Brasil
 - **Cleide Calgareo**, UCS, Brasil
 - **Danilo Marcondes Souza Filho**, PUCRJ, Brasil
 - **Danilo Vaz C. R. M. Costa**, UNICAP/PE, Brasil
 - **Delamar José Volpato Dutra**, UFSC, Brasil
 - **Draiton Gonzaga de Souza**, PUCRS, Brasil
 - **Eduardo Luft**, PUCRS, Brasil
 - **Ernildo Jacob Stein**, PUCRS, Brasil
 - **Felipe de Matos Muller**, PUCRS, Brasil
 - **Jean-François Kervégan**, Université Paris I, França
 - **João F. Hobuss**, UFPEL, Brasil
 - **José Pinheiro Pertille**, UFRGS, Brasil
 - **Karl Heinz Efken**, UNICAP/PE, Brasil
 - **Konrad Utz**, UFC, Brasil
 - **Lauro Valentim Stoll Nardi**, UFRGS, Brasil
 - **Marcia Andrea Bühring**, PUCRS, Brasil
 - **Michael Quante**, Westfälische Wilhelms-Universität, Alemanha
 - **Migule Giusti**, PUC Lima, Peru
 - **Norman Roland Madarasz**, PUCRS, Brasil
 - **Nythamar H. F. de Oliveira Jr.**, PUCRS, Brasil
 - **Reynner Franco**, Universidade de Salamanca, Espanha
 - **Ricardo Timm de Souza**, PUCRS, Brasil
 - **Robert Bandom**, University of Pittsburgh, EUA
 - **Roberto Hofmeister Pich**, PUCRS, Brasil
 - **Tarcílio Ciotta**, UNIOESTE, Brasil
 - **Thadeu Weber**, PUCRS, Brasil



Agemir Bavaresco
Francisco Jozivan Guedes de Lima
(Orgs.)

DIREITO & JUSTIÇA

Festschrift em Homenagem a

Thadeu Weber

φ editora fi

Direção editorial: Agemir Bavaresco

Diagramação e capa: Lucas Fontella Margoni

A regra ortográfica usada foi prerrogativa de cada autor.



Todos os livros publicados pela Editora Fi estão sob os direitos da Creative Commons 4.0

https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR

Série Filosofia e Interdisciplinaridade - 44

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

BAVARESCO, Agemir; LIMA, Francisco Jozivan Guedes de (Orgs.).

Direito e Justiça: *Festschrift* em homenagem a Thadeu Weber. [recurso eletrônico] / Agemir Bavaresco; Francisco Jozivan Guedes de Lima (Orgs.) -- Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2016. 851 p.

ISBN - 978-85-5696-018-4

Disponível em: <http://www.editorafi.org>

1. Justiça. 2. Ética. 3. Direito. 4. Filosofia. 5. Festschrift. I. Título. II. Série

CDD-100

Índices para catálogo sistemático:

1. Filosofia 100

ETICIDADE E RELIGIÃO: O COMUNITARISMO DO JOVEM HEGEL

Nythamar de Oliveira

1. Introdução

Dentre as inúmeras contribuições de John Rawls para o debate contemporâneo em ética e filosofia política, sobressai a de buscar alternativas teórico-políticas ao liberalismo clássico que, segundo a sua obra-prima de 1971, teria sido erroneamente vinculado ao utilitarismo e ao intuicionismo.¹ Na sua monumental tentativa de reformular um liberalismo político e torná-lo defensável enquanto teoria do estado democrático de direito hoje, Rawls suscitou também uma crítica sistemática ao liberalismo *tout court*, sobretudo em torno de uma grande corrente (auto)denominada de “comunitarismo” (*communitarianism*), abrangendo pensadores tão diversos quanto Alasdair MacIntyre, Charles Taylor, Michael Sandel e Michael Walzer, em que pese o distanciamento que cada um deles tem tomado com relação a esse rótulo. Autores como Amy Gutmann e Will Kymlicka mostraram as limitações de muitas das críticas comunitaristas na medida em que ainda pressupõem valores liberais de modelos universalistas. Outrossim, Otfried Höffe mostrou que seria problemática e equivocada a aproximação de tal corrente com um neo-aristotelianismo e Jürgen Habermas argumentou de maneira bastante convincente contra a identificação do comunitarismo com um republicanismo de inspiração

¹ Cf. J. Rawls, *A Theory of Justice*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1971.

rousseauniana.² Feitas estas duas ressalvas, o comunitarismo pode ser compreendido como uma reformulação teórico-política do ideal republicano da comunidade enquanto fundamento, princípio ou justificativa racional da sociabilidade e da justiça, numa rejeição explícita do ideal de autonomia individual. Assim como o contrato social e o princípio da universalizabilidade servem para fundamentar, balizar ou justificar modelos universalistas liberais (neo-contratualistas), o ideal da comunidade e suas ideias correlatas (tradição, eticidade, língua, história, identidade cultural, étnica e religiosa) são evocados numa argumentação comunitarista recorrendo não mais ao ideal revolucionário marxiano mas à concepção hegeliana de comunidade (*Gemeinde, Gemeinschaft*) que permeia todas as relações e instituições sociais, integrando as esferas privadas e pública (família, sociedade civil-burguesa e Estado). Embora o termo “comunidade” não seja ele mesmo inequívoco ou isento de polissemia --um sociólogo americano distinguiu 94 sentidos diferentes para “*community*”³--, podemos aludir a cinco características fundamentais de forma a diferenciar a especificidade teórico-política do comunitarismo:

1. Toda comunidade pressupõe uma ideia de bem comum, seja através de interesses ou fins comuns, seja através de valores ou qualidades comuns, capazes de assegurar a coesão e integração de um grupo social qualquer --associações voluntárias, comunidades, estamentos, corporações.

² Cf. O. Höffe, *Justiça Política: Fundamentação de uma Filosofia Crítica do Direito e do Estado*. Trad. Ernildo Stein. Martins Fontes, 2001; J. Habermas, *Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1992.

³ Robert Booth Fowler, *The Dance with Community: The Contemporary Debate in American Political Thought*. Lawrence: University of Kansas Press, 1991.

2. Os ideais liberais de liberdade e igualdade implicam uma correlação fundamental com a fraternidade (*liberté, égalité, fraternité*) na medida em que a solidariedade e a intersubjetividade são pressupostas no próprio sentido de pertença (*appartenance, membership, Mitgliedschaft*) inerente a um grupo social.
3. Seguindo uma crítica famosa de Michael Sandel ao conceito rawlsiano de “eu” (*self*), para distinguirmos o “eu” de seus fins --que, segundo o modelo deontológico de Rawls, seriam sempre a posteriori (“the self is prior to the ends which are affirmed by it”, TJ p. 560)--, é inevitável que incorramos em uma das duas situações antitéticas: a de um sujeito radicalmente situado (“a radically situated subject”) ou a de um sujeito radicalmente desencarnado (“a radically disembodied subject”). Sandel e MacIntyre argumentam, contra a suposta neutralidade do liberalismo deontológico, que nossa identidade (social, cultural, étnica) é na verdade determinada por fins que não foram escolhidos por indivíduos isolados ou desinteressados, mas descobertos e desvelados pela nossa inserção num determinado contexto social --daí a fórmula lapidar do “embedded self”, o eu arraigado, inserido, situado, contra o “unencumbered self” rawlsiano (o eu desimpedido ou desembaraçado que escolhe o seu bem).
4. Sentimentos morais não podem ser adequadamente expressos em termos individuais, o que inviabilizaria a articulação deontológica entre uma justificação transcendental ou procedimental e uma aplicação moral empírica. Taylor argumenta contra o individualismo metodológico dos modelos contratualistas liberais precisamente pela negligência das práticas e crenças de pano-de-fundo (“*background beliefs and practices*”), num nível de normatividade tácita que perpassa os

sentimentos morais na vida cotidiana e no senso comum.

5. A mediação se faz necessária para darmos conta das interrelações entre indivíduos e sociedade, da intersubjetividade de toda relação humana e da própria individuação através da socialização. Somente pela eticidade (*Sittlichkeit*) podemos passar do ideal universalizável de uma moralidade particular à efetiva realização da sociabilidade, unindo direito e moral, ética e política.

Neste ensaio, não pretendo desenvolver tais premissas nem aprofundar uma compreensão de tais argumentos comunitaristas, mas gostaria de sugerir que eles já se encontram na filosofia ético-política de Hegel, particularmente na sua articulação entre comunidade, eticidade e religião. No presente ensaio, examinar-se-á apenas a concepção de comunidade nos escritos do jovem Hegel, em particular na articulação e contraposição entre a religião popular dos gregos antigos (*Volksreligion*) e a religião positiva da tradição judaico-cristã (*positive Religion*), na sua formulação do espírito do cristianismo a partir da superação (*Aufhebung*) do judaísmo e da realização efetiva de seu destino pela liberdade humana a ser desenvolvida mais tarde em seus escritos jurídico-políticos. Uma de minhas hipóteses de trabalho é de reexaminar em que sentido a crítica hegeliana ao contratualismo que resulta na concepção de eticidade (*Sittlichkeit*) na *Filosofia do Direito* pressupõe a concepção de comunidade religiosa de seus escritos de juventude. Proponho-me a mostrar como tal projeto é compatibilizado com o intento contemporâneo de buscar alternativas teórico-políticas ao liberalismo como o procura fazer, por exemplo, o comunitarismo. Uma outra hipótese de trabalho correlata é, portanto, reexaminar o pressuposto hegeliano da eticidade (*Sittlichkeit*) na medida em que tal esfera das relações sociais concretas é anterior à construção dialética

das estruturas da Vontade (*Wille*) e do Direito (*Recht*).⁴ O ideal de beleza da *polis* antiga é, em ambas instâncias, reconciliado com a moralidade racional kantiana, através de diferentes momentos de desenvolvimento e de superação (*Aufhebung*) dos momentos anteriores. Como observa Marcos Lutz Müller, a propósito da IIIa. Parte da *Filosofia do Espírito Objetivo*,

“A concepção da família, da sociedade civil-burguesa e do Estado como formas fundamentais de uma eticidade moderna, reflexiva, remonta ao projeto hegeliano de mediar entre, de um lado, as tentativas, fracassadas, de reatualizar modernamente o ideal clássico de uma ‘bela’ comunidade ético-política democrática, em que todos os cidadãos tomam parte na deliberação política, e que vai lhe servir de modelo crítico da concepção liberal de Estado, e de outro, o jusnaturalismo contratualista e a teoria da soberania do Estado modernos, na linhagem que conduz de Hobbes a Kant e Fichte, que orienta a crítica à eticidade substancial antiga, cuja essência histórica foi formulada idealmente pela *República* de Platão, e que não reconhece o princípio da personalidade e da liberdade subjetiva”. (*Prefácio*, § 185 A 2)

2. Religião e comunidade

Sabemos que o jovem Hegel foi diretamente influenciado por Herder e sua interpretação da religião popular grega como religião do entusiasmo e do sentimento, em oposição à religião cristã do livro e do esclarecimento. A própria atmosfera romântica de seus anos no *Tübinger Stift*, na companhia de Hölderlin e Schelling, certamente

⁴ Devo este insight a Dick Howard, “Law and Political Culture,” *Cardozo Law Review* 17/4-5 (1996): 1391-1429.

contribuiu de maneira decisiva para a veneração do glorioso paganismo helênico por parte do jovem Hegel. A idealização do povo, da cultura e da religião da Grécia antiga era ainda inseparável de uma reverência irrestrita pelas instituições políticas de Atenas. A superioridade da cultura político-religiosa dos gregos, comparada à dos judeus e cristãos, pode ser resumida em duas passagens dos escritos de Berna (1795-6), *A Positividade da Religião Cristã* [*Die Positivität der christlichen Religion*] e de Frankfurt (1798-1800), *O Espírito do Cristianismo e o seu Destino* [*Der Geist des Christentum und sein Schicksal*]:

“Nas repúblicas gregas a fonte destas leis [de propriedade] residem no fato de que, devido à desigualdade que do contrário teria surgido, a liberdade dos empobrecidos estaria em perigo e estes poderiam sucumbir à aniquilação política; entre os judeus, [as leis residem] no fato de que não tinham liberdade nem direitos, visto que mantinham suas posses apenas por empréstimo e não como propriedade [a terra era de Deus e os judeus não podiam alienar nada, *ibr könnt nichts veräußern*, Lev. 25:23ss., 35], visto que como cidadãos eles não eram nada. Cada grego devia ser igual porque todos eram livres, auto-suficientes [*frei, selbständig*], os judeus [deviam ser] iguais porque todos eram incapazes de auto-suficiência”. (p. 290)

“Na religião grega, ou em qualquer outra cujo princípio subjacente é uma moralidade pura, os mandamentos morais da razão, que são subjetivos, não são tratados ou estabelecidos como se fossem regras objetivas a serem lidadas pelo entendimento. Mas a Igreja cristã tomou o elemento subjetivo na razão e o eregiu numa regra como se fosse algo objetivo”. (p. 188)

Sem entrar nos meandros do antissemitismo do jovem Hegel --que na verdade refletia um problema muito

maior e que remonta à própria história da teologia cristã--, gostaria de focar as duas premissas principais que parecem guiar o desenvolvimento da concepção hegeliana de uma eticidade a ser idealizada segundo o modelo político-religioso do *ethos* grego. A primeira premissa pode ser articulada em termos da recepção da moral kantiana, na concepção da autonomia da vontade (*Wille*) que é preservada mesmo nos escritos posteriores sobre a eticidade. A segunda diz respeito à pressuposição da eticidade ou da primazia da comunidade com relação ao indivíduo da ação moral.

De acordo com o jovem Hegel, “o propósito e essência de toda religião verdadeira, inclusive da nossa [i.e. cristianismo], é a moralidade humana”. (PCR § 1 p. 68 ET) Hegel tende a reduzir o espírito do judaísmo ao legalismo e à subserviência, em particular à “obediência escrava [do povo judeu] a leis que não foram feitas por eles mesmos”. Jesus, ao contrário, teria fundado uma nova religião capaz de superar o aspecto externo da legalidade pois teria “elevado a religião e a moralidade e restaurado nesta a liberdade que é a sua essência” (§ 3). Esse tipo de contraposição reflete a própria concepção luterana de opor o espírito do evangelho cristão à letra da lei mosaica, que também é encontrado nos escritos de Kant sobre a religião. O antisemitismo do jovem Hegel é, com efeito, precedido de vários séculos de interpretações caricatas e errôneas da origem do espírito do cristianismo a partir do judaísmo. A religião positiva, segundo o jovem Hegel, é a religião estabelecida, institucionalizada, objetivada na própria autoridade e tradição das leis e suas codificações externas. A religião verdadeiramente espiritual é a da moralidade, contrastando com a religião positiva da autoridade (§ 3 p. 71) A intenção de Hegel neste escrito não é investigar como alguns elementos positivos foram introduzidos no cristianismo, mas como se tornou positiva. Assim o ensino de Jesus é classificado como pertencendo a um terceiro gênero, nem filosófico nem positivo, na medida “em que aceita o

princípio positivo da fé e do conhecimento do dever e da vontade de Deus... mas mantém que o essencial da fé são os mandamentos de virtude e não as práticas que ela ordena ou as doutrinas positivas por ela implicadas”.(p. 75) Hegel enfatiza que não foi afinal o próprio Jesus quem “elevou a sua doutrina religiosa a um tipo de seita distinguida por suas próprias práticas” (p. 80), em última análise, o elemento positivo é derivado dos discípulos de Jesus na tentativa de preservar as doutrinas do Mestre através de uma “religião pública”. Assim, o ensino moral de Jesus perdeu o seu critério interno e tornou um conjunto positivo de mandamentos como quaisquer outros, embasados na mera prudência: “a religião positiva de Jesus tornou-se uma doutrina positiva acerca da virtude”.(p. 86) No § 16, Hegel mostra que o que é aplicável numa pequena sociedade é injusto num Estado (a palavra “*kleine*” é omitida na versão Nohl, mas é atestada pelo clássico de Rosenzweig, *Hegel und der Staat*, 1920, I, p. 227) A questão principal aqui é como aquela pequena seita de pessoas marginalizadas (pobres e incultos) acabaria por compreender todos os cidadãos do Estado, ordenamentos e instituições, de forma que o antes eram meras práticas privadas passam a dominar obrigações políticas e civis.(p. 87) Hegel usa o exemplo da comunhão de bens na comunidade cristã primitiva, o proto-comunismo do livro de Atos dos Apóstolos (§ 17): “A igualdade era um princípio do cristianismo primitivo, o escravo era irmão de seu senhor”.(§ 18) Hegel cita passagens do *Nathan der Weise* de Lessing (IV, 3067-70) para mostrar que a fraternidade era na verdade o elemento comum à moral judaica e à moral cristã no reconhecimento recíproco de ambas comunidades. No § 21, Hegel se propõe a mostrar como uma sociedade moral ou religiosa se desenvolve em um Estado, baseado no texto de Mendelssohn *Jesuralem*. A questão central é de sustentar como os direitos e deveres de alguns devem ser reconhecidos por outros, e vice-versa, antecipando parte da dialética do reconhecimento a ser desenvolvida na

Fenomenologia do Espírito. (p. 101) Como o ideal da perfeição moral não pode ser o propósito da legislação civil e como o ideal cristão poderia menos ainda ser o alvo de governos judaicos e pagãos, a seita cristã tentou influenciar a atitude do espírito, de forma a determinar os parâmetros do mérito, da dignidade humana e da punição e sanções punitivas. Esse tipo de sociedade fraterna era embasado na amizade (p. 103), no amor cristão, mas impraticável para um Estado maior.

Ao problematizar a relação igreja-estado entre católicos e protestantes, o jovem Hegel procura situar o problema da “entrada na sociedade” [*der Eintritt in die Gesellschaft*] (no caso, na seita cristã positiva) em termos da pertença e associação [*Mitglied*]: toda pessoa é livre para entrar ou sair da sociedade cristã, sem quaisquer implicações de direitos burgueses-civis [*bürgerliche Rechte*]. Até o momento em que a Igreja se universaliza e se torna ela mesma um Estado: “*und die Kirche macht jetzt einen Staat aus*”. (p. 104/ FS 144) E isso se aplica, segundo Hegel, tanto à Igreja Católica Romana quanto à Igreja Protestante, na medida em que seguem um modelo contratual (*Vertrag*): cada membro subscreve ao contrato mutuamente a fim de assegurar a cada membro sua integridade em crenças, práticas e opiniões, garantindo a confissão de fé da comunidade como um todo. “Este estado espiritual [*dieser geistlicher Staat*]”, escreve Hegel, “torna-se uma fonte de direitos e deveres de modo totalmente independente do estado civil” [*wird eine vom bürgerlichen ganz unabhängige Quelle von Rechte und Pflichten*].(p. 106/FS 146)

Problemas decorrentes do conflito entre a igreja e o estado (em termos dos direitos civis, propriedade e educação, §§ 22-24, FS 149-158) não poderiam ser regrados através do contrato, até porque o escopo da igreja é maior que o do estado [*einen größeren Umfang*]. No § 26, o jovem Hegel disserta sobre o contrato eclesiástico [*Vertrag der Kirche*] (FS159 ss.). Tal contrato está exclusivamente fundamentado no consentimento livre dos indivíduos [*auf der*

freiwilligen Einwilligung aller Einzelnen], na medida em que cada membro entra em acordo mútuo com os demais para a promoção da fé comum. Hegel observa que é impossível um contrato eclesiástico [*einen Vertrag über Glauben*] onde as partes contratantes não satisfazem o princípio da vontade geral [*allgemeinem Willen*], tornando-o totalmente nulo e vazio [*ganz null und nichtig*] (p. 119). A crítica de Hegel é especificamente dirigida aos concílios eclesiásticos e à institucionalização da doutrina oficial da Igreja Católica. Nas igrejas protestantes que seguiram a reforma luterana, segundo Hegel, a fé é vinculada à liberdade de cada vontade particular e não mais à autoridade eclesiástica e parece reabilitar o modelo contratualista. Todavia, como ninguém pode querer crer em algo [*etwas glauben zu wollen*], pois todo contrato, em última análise, está fundamentado na vontade [*im Willen gegründet*] e a fé deve ser a da comunidade, isto é, a fé universal de cada um de seus membros, conclui-se que o contrato social não é viável. Nos parágrafos seguintes, o jovem Hegel antecipa os argumentos comunitaristas acerca da tolerância e rechaça mais uma vez o contrato segundo a experiência histórica da Paz de Augsburg, quando se exigia dos estados germânicos que seguissem a fé religiosa do governante: *cuius regio eius religio*. (p. 127/169) O paradoxo da fé, segundo Hegel, é que se a igreja considera a fé como sendo válida apenas para cada indivíduo que a aceita voluntariamente, também é possível que haja mudanças (conversão ou apostasia, por ex.) e que a fé da comunidade não possa mais ser imposta, como se o contrato pudesse ser quebrado. A única forma de evitar perseguição religiosa seria precisamente não permitir que o estado eclesiástico seja assimilado pelo contrato civil-burguês ou tomado como um estado civil-burguês (132/175). A passagem da igreja enquanto “sociedade privada” [*Privatgesellschaft*] a um estado [*Staat*] atesta o desenvolvimento da moralidade a partir da comunidade, ao contrário de princípios independentes, como o da liberdade ou da autonomia da vontade. O jovem

Hegel logra historicizar o mesmo esquema de filosofia da religião e da razão prática que apropria explicitamente de Kant, ao mesmo tempo em que ataca o eudaimonismo wolffiano e a teodicéia leibniziana: “uma letra morta é colocada como fundamento e sobre ela um sistema é construído prescrevendo como os homens devem agir e sentir, quais motivos devem ser produzidos por esta ou aquela tal ‘verdade’” [*Ein toter Buchstabe ist zum Grunde gelegt und auf ihm ein System aufgeführt worden, wie der Mensch handeln, empfinden, was diese und jene sogenannten Wahrheiten für Bewegungen hervorbringen sollen*]. (p. 136/180) Hegel esboça uma verdadeira fenomenologia da experiência religiosa, descrevendo como os costumes da religião positiva são internalizados, sedimentados e institucionalizados, em particular o auto-engano, “self-deception” (*Selbstbetrug*), e a falsa tranqüilidade (*falsche Beruhigung*) em face da angústia (*Angst*) e do desespero (*Hilflosigkeit*). (p. 141/185) O grande erro do sistema religioso consiste, segundo Hegel, em desprezar as faculdades racionais, que só foram reabilitadas pela filosofia moral de Kant. Em particular, a universalização de máximas subjetivas é o que viabiliza que uma vez efetivamente tornadas objetivas, as prescrições da lei moral podem ser traduzidas em códigos normativos através de legislações e constituições civis. E foi através de seitas -- como o próprio cristianismo em sua gênese dentro do judaísmo-- que a razão prática se revelou na história da civilização ocidental, imprimindo um espírito comunitário peculiar a cada povo. Nos parágrafos seguintes, Hegel contrasta a religião imaginativa dos gregos com a religião positiva dos cristãos, com o intuito de mostrar que o cristianismo conquistou o paganismo pela vitória da liberdade do indivíduo sobre a liberdade da república. (p. 156/205). Assim como o *pantheon* greco-romano refletia uma natureza humana imanente à comunidade sociopolítica, o Deus que se autorrevela na história dos judeus deve fornecer aos cristãos uma consciência de liberdade capaz de

continuamente transcender as próprias concepções prévias de natureza humana. Nas palavras do jovem Hegel,

“Em toda forma de vida cultural, deve ter sido sempre produzida uma consciência de um poder superior juntamente com as representações que transcendem o entendimento e a razão. Se a vida comum do homem não disponibiliza os sentimentos que a natureza exige, então instituições forçosamente tornam-se necessárias para engendrar tais sentimentos aos quais, naturalmente, algum resto de força ainda adere”. (p. 169/219)

Hegel conclui que “a religião do próprio Jesus era pura com relação ao espírito do seu povo [*war rein vom Geiste seines Volks*]”. A excepcionalidade de Jesus consistia precisamente em romper com o particularismo do judaísmo e estender a salvação messiânica a todos os povos da terra, para além da legalidade positiva dos preceitos religiosos. É neste sentido que da religião positiva pode-se dizer que é menos livre do que a religião moral --e esta tensão persiste na religião cristã (em seus elementos positivos e morais) e só pode ser resolvida através de uma extrapolação, a da alteridade de algo alheio [*etwas Fremdes*], uma assistência de cima completamente outra que a sua existência [*ein völlig außer ihnen Vorhandenes, einen Beistand von oben*]. (p. 181/229)

3. Eticidade e comunidade

A moral objetivada no Estado moderno deve passar pelo Renascimento, Reforma e Esclarecimento até realizar a Liberdade pela marcha do Espírito na história --trabalho que será reconstituído em termos lógico-genéticos na *Fenomenologia do Espírito*. Se Hegel partira dos pressupostos kantianos em sua concepção de Deus enquanto conceito teológico e filosófico nos seus escritos da juventude, sua monumental obra posterior irá manter a articulação entre

eticidade e religião enquanto manifestação de um fenômeno histórico-cultural. Na medida em que a concepção de Deus --do Deus judaico-cristão-- implica uma coincidência de objeto --pelo menos do ponto de vista do conteúdo-- da teologia e da filosofia, outros conceitos correlatos como espírito (*Geist*) e Saber absoluto, buscam romper com a teoria da representação kantiana segundo a qual Deus não poderia ser objeto de representação teórica, do entendimento, mas apenas um postulado da razão prática, uma ideia como a liberdade e a imortalidade da alma. O trabalho definitivo sobre o problema hegeliano da religião, em português, continua sendo o de Marcelo Fernandes de Aquino, *O conceito de religião em Hegel* (Edições Loyola, 1989), onde se mostra a articulação ontológico-semântica do conceito de Deus na *Ciência da Lógica*, na *Filosofia do Espírito Objetivo* e nas *Lições sobre a Filosofia da Religião*. Segundo Aquino,

“A contribuição mais relevante de Hegel para a compreensão de Deus pode ser situada no nível da articulação formal e operativa do discurso. Deus é compreendido mediante a forma de processo e mediante o desenvolvimento das suas determinações. O ato originário do ser, como saber, e do saber, como ser, possui como forma o processo do ser e do saber, que se articula operacionalmente como desenvolvimento”.(p. 282s.)

O desenvolvimento das determinações do conceito de Deus, segundo tal perspectiva hegeliana, é o que vai justificar uma teologia do processo, uma teologia da esperança e uma teologia da libertação, onde a revelação de Deus se dá sempre numa interação histórica e socialmente condicionada entre membros de uma comunidade religiosa. Esse é o sentido propriamente hegeliano do *ethos* comunitário, tal como o encontramos no famoso estudo de Max Weber sobre a ética calvinista na Nova Inglaterra e o espírito do capitalismo norte-americano. Essa articulação

entre *ethos* e espírito, eticidade e religião, comunidade e mundo da vida, é de resto o que nos autoriza a rever em que sentido a concepção de comunidade, moralidade e religião nos escritos do jovem Hegel podem nos guiar num reexame da questão do contratualismo em Hegel (de sua crítica e rejeição do modelo jusnaturalista) a partir de sua reapropriação de dois modelos bíblicos, a saber, uma concepção abraâmico-mosaica do Deus da aliança, do contrato, do trato com o Soberano e o Seu Povo (judaísmo) e uma concepção neotestamentária da realização e superação (*Aufhebung*) da lei através de uma nova aliança cujo espírito é o da efetiva liberdade. Se a religião é antes de mais nada um fenômeno sociocultural --assim como a arte, a ética e a filosofia, a política e as instituições sociais, econômicas e jurídicas que a configuram resultam de um desenvolvimento peculiar a um espírito racional ocidental, nos moldes de uma fenomenologia da consciência intersubjetiva moderna. Hegel nos mostra, assim, um caminho para a articulação entre a teoria e a práxis através da reflexividade da filosofia na medida em que busca apreender o seu tempo pelo conceito, compreender e pensar o seu próprio tempo.

Gostaria de mostrar agora em que sentido a concepção tardia de eticidade, à luz das reflexões do jovem Hegel, nos remetem mais uma vez à crítica de Hegel a Kant, mais precisamente a concepção concreta de “eticidade” (*Sittlichkeit*) que o primeiro opõe a uma “moralidade” abstrata (*Moralität*) no segundo, como foi inclusive problematizada por autores contemporâneos, tais como Dieter Henrich, Jürgen Habermas e Ernst Tugendhat.⁵ O aspecto fundamental desta problemática enquanto princípio

⁵ Cf. HENRICH, D. *Kant oder Hegel?* Stuttgart: Reclam, 1983; HABERMAS, J. “Moralität und Sittlichkeit: Treffen Hegels Einwände gegen Kant auch auf die Diskursethik zu?”, *Revue Internationale de Philosophie* vol. 46, n. 166 (1988): p. 320-340; TUGENDHAT, E. *Probleme der Ethik*. Stuttgart: Reclam, 1984.

comum aos dois filósofos é o princípio da autonomia da vontade racional, sua determinação da ação e sua justificação. Embora não proceda aqui a mostrar os lugares comuns e os pontos de divergência em ambos, gostaria de enfatizar a afinidade existente entre uma fundamentação transcendental da filosofia prática em Kant e a dialética hegeliana que visa superá-la (*aufheben*) pela objetivação histórica da ação moral. Hegel pode ser redescoberto, num certo sentido, como “anti-kantiano” que desvela, pela própria negatividade de sua filosofia, o caráter essencialmente “kantiano” do seu idealismo especulativo --o ato livre da autofundamentação.

Sem dúvida, é somente com Hegel e a partir de seus críticos que as concepções modernas de autoconsciência e autodeterminação podem ser concretamente formuladas, sendo histórica e politicamente concebidas no engendramento e na sedimentação de valores morais através das instituições sociais. Mas foi graças à revolução antropocêntrica operada pela filosofia prática de Kant que a antropogênese hegeliana veio corroborar uma concepção do *ethos* moderno baseado na autonomia da liberdade humana e não na mera busca individual da felicidade. Assim como o idealismo alemão fez do conceito da liberdade “a ideia central de toda filosofia”, como assinala Denis Rosenfield, foi Hegel quem elaborou uma concepção da história enquanto “lugar de realização do Espírito”, tanto para o êxito das figuras da liberdade como para o “processo de figuração *negativa* da liberdade, ele mesmo constitutivo de seu ser”.⁶ Como lemos numa adição de Ganz ao texto de Hegel, “o princípio do mundo moderno é a liberdade da subjetividade, o princípio de que todos os aspectos essenciais presentes na totalidade espiritual [*geistigen Totalität*] alcancem

⁶ Cf. ROSENFELD, *Do mal: Ensaio para introduzir em filosofia o conceito de mal*. Porto Alegre: L&PM, 1988, p. 18, 114-117; *Política e Liberdade em Hegel*. São Paulo: Brasiliense, 1983, p. 51-59.

o que é seu por direito, no seu desenvolvimento”.(RPh § 273) Proponho-me a lembrar apenas que a concepção de uma eticidade que se revela objetiva pela efetivação do princípio de subjetividade na constituição do Estado moderno deve pressupor, antes de mais nada, que a lógica de fundamentação kantiana seja “realizável”, no sentido de sua efetividade [*Wirklichkeit*]. Assim, o problema maior de um formalismo que enuncia o imperativo categórico não reside tanto no que é enunciado quanto na sua forma, isto é, na sua formulação proposicional de fundamentação.

Lembremos, antes de mais nada, que a distinção kantiana entre direito e ética só tem sentido a partir do princípio formal da moralidade, indiscriminadamente *Moralität* ou *Sittlichkeit*. Trata-se, portanto, de distinguir a ética enquanto “doutrina dos fins que são deveres” e cuja legislação é interior ao sujeito, e o direito enquanto “doutrina dos deveres exteriores”.(MdS 219) É precisamente esta oposição abstrata que Hegel visa superar na sua *Filosofia do Direito*:

“*Moralität* e *Sittlichkeit* que comumente são empregados no mesmo sentido são tomados aqui em sentidos essencialmente diferentes. (...) A terminologia kantiana usa preferencialmente a expressão *Moralität*, assim como os princípios práticos desta filosofia limitam-se exclusivamente a este conceito, tornando assim impossível o ponto de vista da *Sittlichkeit*, aniquilando-o e procurando refutá-lo. Mas mesmo que por sua etimologia as duas palavras fossem equivalentes, isto não impediria que utilizássemos tais termos, que são todavia diferentes, para conceitos diferentes”. (RPh § 33 Obs.)

Para Hegel, “eticidade”, “moralidade objetiva” ou “vida ética” traduzem “a unidade e a verdade destes dois momentos abstratos” que são o direito e a moralidade -- tratados, respectivamente, na primeira e na segunda parte da

Filosofia do Direito (RPh). A filosofia dialética de Hegel opera, assim, um deslocamento conceitual do ético, no nível mesmo da sua fundamentação, que transparece agora na efetividade (*Wirklichkeit*) racional de sua autodeterminação -visto que “a moralidade subjetiva não determina nada”.(RPh § 134, 148) Jean-François Kervegan observa com razão que a “notável alteração terminológica” empreendida por Hegel visa resolver o que seria aos olhos deste uma “deficiência da conceitualidade” kantiana.(PFE 35) Apesar de omitir os critérios que legitimariam a argumentação de Hegel contra Kant, Kervegan resume os “três vícios da moralidade” kantiana, seguindo a leitura da crítica de Hegel, nos seguintes termos:

A primeira --e a mais citada-- acusação que Hegel dirige contra a moralidade kantiana é a de um formalismo vazio e estéril, incapaz de concretizar determinações de conceitos. De resto, esta foi a crítica delineada por Hegel no Prefácio da sua *Fenomenologia do Espírito* de 1807.(PhG 48/trad. § 50) Ora, Kant sistematicamente rejeita a possibilidade de buscar um fundamento racional para a ética a partir de princípios materiais (Teoremas I e II da KpV). Como ele conclui no § 8,

“Em virtude de os princípios materiais serem totalmente inadequados para fornecer a suprema lei moral (como se provou), o *princípio prático formal* da razão pura, segundo o qual a simples forma de uma legislação universal possível pelas nossas máximas deve constituir o princípio determinante [*Bestimmungsgrund*] supremo e imediato da vontade, é o *único possível* que é adequado para imperativos categóricos, isto é, leis práticas (que fazem das ações um dever) e, em geral, para o princípio da moralidade [*Sittlichkeit*], tanto no juízo como na aplicação à vontade humana, na determinação da mesma”. (KpV 71 / trad. 54)

Hegel rejeita o formalismo kantiano na medida em que este mostra-se incapaz de promover uma universalidade concreta, especulativa, permanecendo no nível abstrato, separado do particular. De resto, este é o âmago da crítica de Hegel ao idealismo kantiano nas primeiras publicações, em particular na *Differenz* e no ensaio sobre *Glauben und Wissen*, onde a noção schellinguiana de “intuição transcendental” vem preencher as exigências especulativas da *Vernunft* perante as antíteses reflexivas do *Verstand*. (Cf. Diff A. VI; GW A. II e III)

O movimento dialético de *Aufhebung*, que produz sua auto-diferenciação nas determinações de singularidade, particularidade e universalidade, reconciliando uma lógica conceitual a uma gênese histórica do devir, permeia as obras de maturidade de Hegel e, notavelmente na PhG e na RPh, caracteriza a grande ruptura que o seu sistema idealista absoluto pretende operar em relação a Kant, Fichte e Schelling. Contudo, incorreríamos num erro de *petitio principii* se apenas recorrêssemos à lógica hegeliana para criticar Kant, como se tratasse de escolher uma racionalidade mais “concreta” para fundamentar a ética. Afinal, ambas são representantes de um filosofar idealista e ambas remetem a um ideal de coesão racional universalista. É verdade que a fundamentação proposta por Kant parece favorecer um princípio de universalização puro que, mesmo tendo sido criticado por Hegel, tem sido apropriado por universalistas e liberais nos debates atuais, enquanto contextualistas e comunitaristas optam pelo segundo ao enfatizar o relativismo sócio-cultural de toda moral moderna.⁷ Em todo caso, Kervegan omite o fato de Hegel ter utilizado termos da tabela dos juízos da lógica transcendental de Kant (KrV A 70/B 95, Analítica dos Conceitos § 9), que ele apropria numa

⁷ Cf. o número especial da revista *Philosophy & Social Criticism* 14:3/4 (1988) dedicado ao tema “Universalism versus Communitarianism: Contemporary Debates in Ethics”.

inversão (*Verkehrung*) de sentido --precisamente seguindo um entendimento intuitivo, anti-kantiano, que iria do “universal-sintético para o particular, isto é, do todo para as partes”.(KU § 77) A própria concepção hegeliana da *Wirklichkeit* remeteria a uma tal inversão prático-conceitual.(PhG 328-9) Limito-me a contrastar aqui a significação positiva do formalismo kantiano (“a autodeterminação da razão”) com a sua significação negativa, a saber, “a redução do universal à não-contradição abstrata”, o mesmo princípio de identidade que a *Ciência da Lógica* dissolve na contradição.(cf. RPh §§ 31, 135) Kervegan se inspira na leitura que Hegel faz do conceito kantiano de finalidade interna para afirmar que Kant teria disposto dos recursos filosóficos para superar o formalismo e manter o princípio da autonomia da vontade, se houvesse desenvolvido a hipótese de um entendimento intuitivo --equivalente a uma razão especulativa em Hegel.(cf. KU § 77; PFE 39) Mas neste caso, Kant não teria erigido o idealismo transcendental em sistema filosófico, teórico e prático.

A segunda crítica diz respeito à não-efetividade (*Unwirklichkeit, l'ineffectivité*), resultante da oposição entre ser e dever-ser na filosofia kantiana. O que é almejado aqui é a ausência de determinação na doutrina kantiana do soberano “Bem”--que Hegel descobre como “essencialidade universal abstrata do dever”.(RPh § 133) Como a ação exige para si um conteúdo particular, um alvo definido, e o dever permanece um universal abstrato, Hegel elogia Kant por haver introduzido tal princípio universal num nível puramente racional da vontade --acima das paixões, desejos e inclinações -- mas critica, no mesmo parágrafo (RPh § 135), sua indeterminação abstrata. Hegel teria visto uma dupla deficiência no *Sollen* kantiano, a saber, o defeito lógico de tornar finito o infinito e o defeito prático de instaurar um abismo intransponível entre o querer racional universal e o querer empírico particular.(cf. UBN 35-46) Estaríamos, pois, diante de uma mera interpretação de filosofia prática do

“como se” (*als ob*). Ao menos Kervegan permite que se obtenha tal leitura pela comparação dos textos da KU § 76 e da PhG 435.(PFE 40-41) O autor conclui com a lição positiva que Hegel pôde extrair da visão moral kantiana. Afinal, a subjetividade moral deve ser superada e elevada ao estágio seguinte de uma eticidade objetiva, universal e concreta que se encarregará da “promoção ética da moralidade”. Como se nada pudesse subtrair-se à dialética - inclusive os argumentos de um texto, de um autor que a expõe.

Finalmente, chegamos ao julgamento do sistema transcendental kantiano, precisamente no seu dualismo da “visão moral do mundo”, característico das “filosofias do entendimento”. Hegel contribuiu, assim, de maneira decisiva para popularizar a caricatura dos dualismos kantianos, supostamente encadeados numa lógica tão sistemática quanto ingênua: coisa-em-si e fenômeno, infinito e finito, razão e entendimento, liberdade e necessidade, espontaneidade e receptividade, enfim reduzíveis ao binômio dever-ser e ser --”nada mais do que a contradição perpetuamente posta”.(Enz § 60) Kervegan conclui, provisoriamente:

“Para satisfazer a exigência principal que [a ética kantiana] formulou (a autodeterminação absoluta da razão), é mister substituir a razão subjetiva mantida por Kant, e que é uma ‘razão de entendimento’, por uma racionalidade ao mesmo tempo subjetiva e objetiva que descortine a verdade da qual a primeira é portadora ao revelar as condições objetivas, de ordem histórica e política, de sua efetividade. A moralidade se realiza na ética”.(PFE 43)

4. Eticidade, Direito e Política

Para Hegel, assim como em Kant, a ética idealista é contrária às éticas da determinação de fins, das intenções, das

virtudes, dos eudaimonismos, enfim, a toda tentativa de fundamentação empírico-material. No § 27 das *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito*, Hegel afirma que a determinação absoluta do espírito consiste em ter a liberdade como seu próprio objeto “a fim de ser para si” [*um für sich*], ou seja, “o conceito abstrato da ideia da vontade é em geral a vontade livre que quer a vontade livre” [*der abstrakte Begriff der Idee des Willens ist überhaupt der freie Wille, der den freien Willen will*]. Apesar de apropriar-se do princípio kantiano da autonomia da vontade, Hegel elabora uma concepção da vontade que difere da vontade racional kantiana. (cf. PL 36-40) Como Kant, Hegel associa a filosofia do direito ao estudo da “vontade” e da “liberdade”:

“O domínio do direito é o espiritual [*das Geistige*] em geral, e seu terreno e ponto de partida a vontade que é livre [*der Wille, welcher frei ist*], de modo que a liberdade [*die Freiheit*] constitui a sua substância e determinação [*seine Substanz und Bestimmung ausmacht*] e que o sistema do direito é o reino da liberdade concretizada [*das Reich der verwirklichten Freiheit*], o mundo do espírito produzido como uma segunda natureza [*als eine zweite Natur*] a partir de si mesmo.” (RPh § 4)⁸

Ao contrário das interpretações que fazem de Hegel um maquiavélico *Realpolitiker* do *Machistaat* moderno, um precursor da *Staatsethik* dos burocratas totalitaristas contemporâneos, Kervegan procura resgatar a “verdade da moralidade” que jaz nas raízes da crítica de Hegel a Kant.

⁸ Seguimos as traduções de termos hegelianos adotadas por Denis ROSENFELD. *Política e Liberdade em Hegel*, op. cit. Assim, *Bestmmbeit*, *Bestimmung* e *Beschaffenheit* devem ser traduzidos, respectivamente, por “determinidade”, “determinação” e “disposição”. Cf. notas de tradução de P.-J. LABARRIÈRE e G. JARCZYK da *Science de la Logique*. Paris: Aubier-Montaigne, 1972 e 1976.

Respondendo à asserção de Kant de que “a verdadeira política não pode fazer nenhum passo sem antes ter prestado homenagem à moral”, Hegel afirma que “a substância ética [*die sittliche Substanz*], o Estado, tem o seu ser-aí [*Dasein*], isto é, seu direito imediato, não numa existência abstrata, mas concreta” [*in einer nicht abstrakten, sondern in konkreter Existenz*].(RPh § 337 Obs.) E “somente esta existência concreta”, acrescenta Hegel, “e não um dos numerosos pensamentos universais que são tidos por mandamentos morais [*moralische Gebote*], pode ser princípio do seu agir e do seu comportamento.” Apesar de rejeitar a subordinação kantiana da política ao direito e à moral, por um lado, e a fundamentação da ética na felicidade, por outro lado, Hegel segue Kant na formulação de uma moralidade que se distingue da legalidade mas que lhe é correlata:

“O Bem é a Ideia como unidade do conceito da vontade e da vontade particular --na qual o direito abstrato, assim como o bem-estar [*Wohl*], a subjetividade do saber e a contingência do ser-aí [*Dasein*] exterior são superados como autônomos para si [*für sich selbständig aufgehoben*], mas ao mesmo tempo são contidos e conservados segundo sua essência --a liberdade realizada, o fim terminal [*Endzweck*] absoluto do mundo”.(RPh § 129)

A moralidade abstrata e subjetiva não somente é pressuposta pela eticidade mas, ao unir-se com a objetividade do direito abstrato, permite a realização efetiva ou concretização (*Verwirklichkeit*) do movimento autoconsciente e autodeterminante da liberdade humana, através da história de suas figurações. O saber (*Wissen*) e o querer (*Wollen*) se engendram efetivamente na própria

⁹ KANT, Immanuel. *Zum Ewigen Frieden*, 380. *À Paz Perpétua*. Trad. de Marco A. Zingano. Porto Alegre: L&PM, 1989, p. 72-73 (errata).

autoconsciência (*Selbstbewußtsein*) que desvelará, em última análise, a substancialidade da verdadeira liberdade, ou seja, a figura do “Bem” abstrato (determinado pela moralidade) que é finalmente concretizado eticamente (no conceito concreto de *Sittlichkeit*). Como Hegel a define no famoso § 142 da sua *Rechtsphilosophie*,

“A eticidade é a Ideia da liberdade [*die Idee der Freiheit*] como bem vivo, que tem o seu saber e o seu querer na autoconsciência [*Selbstbewußtsein*], e a sua efetividade pela sua operação [*Handeln*], assim como esta ação tem a sua base em si e para si e o seu fim motor no ser ético [*an dem sittlichen Sein seine an und für sich seiende Grundlage und bewegenden Zweck hat*], --o conceito da liberdade que veio a ser mundo presente e natureza da autoconsciência”.

Assim, Hegel articula a ética com a política a fim de rejeitar o moralismo e o posicionamento kantiano de um “moralista político”, e não a moralidade subjetiva enquanto momento necessário para efetivação da moralidade objetiva. A política se distingue da ética precisamente pelo seu caráter particular, que visa casos empíricos e determinados interesses de comunidades particulares. Pode-se, então, distinguir dois pontos de vista, um “histórico” e um outro “lógico”, a fim de elucidar a oposição hegeliana entre moralidade e eticidade. Numa ótica histórica, “a liberdade objetivada segundo a figura institucional do Estado é a condição da moralidade”. Aludindo aos §§ 124 e 260 da RPh, Kervegan sustenta que o princípio da autonomia moral do sujeito, por si só, não seria suficiente para fundamentar universalmente uma ética que assegure o direito da vontade subjetiva. Historicamente, somente com a emergência do Estado moderno “a moralidade pode cessar de ser uma reivindicação abstrata da subjetividade” e torna efetivo o princípio de autonomia no indivíduo, enquanto cidadão, membro de uma sociedade civil. Por outro lado, numa

perspectiva lógica, “a moralidade é a pressuposição da ética pois a reflexão subjetiva em si mesmo do espírito objetivo é a mediação ou negatividade graças à qual é superada a abstração desta objetividade”.(PFE 45) Kervegan conclui, deste modo, que a *Sittlichkeit* é a *Aufhebung* da *Moralität*, no triplo sentido de conservação, negação e superação, próprio à dialética hegeliana, que encontra na palavra “*relève*” (em Ricoeur e Derrida, por exemplo) uma possível tradução em francês.

O movimento dialético de objetivação, traduzindo de maneira concreta a exteriorização (*Entäußerung*) do conceito, a partir de sua externalização (*Außerung*) ao cindir-se e pôr-se no exterior de si, sem perda na alienação (*Entfremdung*), efetiva a auto-determinação da autonomia da vontade na sua passagem de uma subjetividade moral a uma eticidade objetiva. Tanto na PhG como na RPh, Hegel articula a sua lógica do Conceito com a gênese histórica das figurações do Espírito objetivo --no caso da vida ética, nos momentos determinados pela família (*der unmittelbare oder natürliche sittliche Geist*), pela sociedade civil (*eine Verbindung der Glieder als selbständiger Einzelner in einer somit formellen Allgemeinheit*) e pela constituição do Estado (*den Zweck und die Wirklichkeit des substantiellen Allgemeinen und des demselben gewidmeten öffentlichen Lebens*). (RPh § 157) É mister que situemos aqui o Espírito Objetivo segundo a classificação geral da estrutura Lógica-Natureza-Espírito e segundo a classificação particular da Filosofia do Espírito (subjetivo-objetivo-absoluto), a fim de melhor compreendermos o lugar da filosofia do direito na segunda divisão. Começamos com a divisão triádica da *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, nas suas diferentes abordagens da Ciência da Ideia (§ 18):

“1. *Lógica*: a ciência da Ideia em si e para si.

2. *Filosofia da Natureza* a ciência da Ideia em sua alteridade [*Anderssein*].

3. *A Filosofia do Espírito* a ciência da Ideia que revém a si a partir daquela alteridade”.

Vemos que a *Logik* e as duas ciências filosóficas [*die beiden realen Wissenschaften der Philosophie, die Philosophie der Natur und die Philosophie des Geistes*], segundo uma nota de 1831 do próprio Hegel para o Prefácio da sua *Ciência da Lógica*, constituem um projeto exaustivo que engloba toda a realidade da experiência e da existência humana. Ironicamente, deve-se também constatar, a Fenomenologia não figura ainda nesta divisão, devendo emergir como subdivisão da primeira parte dos três movimentos do desenvolvimento do Espírito.¹⁰ A Filosofia do Espírito divide-se em:

- “1. *Espírito Subjetivo*: a relação do Espírito consigo mesmo, apenas uma totalidade ideal da Ideia. (...)
 2. *Espírito Objetivo*: como um mundo a engendrar e ser engen-drado na forma de realidade e não apenas idealidade. A liberdade torna-se aqui uma necessidade existente, presente. [*vorhandene Notwendigkeit*]
 3. *Espírito Absoluto*: a unidade, isto é, *em si e para si*, da objetividade do Espírito e da sua idealidade ou seu conceito, a unidade se engendrando eternamente, Espírito na sua verdade absoluta --*Espírito Absoluto*”.
- (§ 385)

A tensão entre a gênese histórica e a gênese conceitual é dialeticamente resolvida pela *Aufhebung*

¹⁰ A saber, “para si ou mediato” (em oposição ao “em si ou imediato”, objeto da antropologia que estuda o homem na Natureza, e em oposição ao “Espírito que se determina em si mesmo”, objeto da psicologia). Trata-se portanto do trabalho da consciência, “como uma reflexão em si e no Outro, Espírito em relação ou particularização (*im Verhältnis oder Besonderung*)”. (§ 387)

hegeliana precisamente nas transições de um momento a outro, passando e esgotando as contradições inerentes aos movimentos do Espírito. Para Hegel, a espiritualidade do Conceito não pode ser dissociada de suas representações histórico-culturais --incluindo a teologia e as instituições religiosas. Como assinalou Rosenfield, o Estado moderno é, para Hegel, “o elemento ‘natural’ no qual se desenvolvem as atividades, artísticas, religiosas e filosóficas”. (PL 275) A objetividade das instituições, portanto, não exclui mas integra a subjetividade dos membros que as constituem, no caso da vida ética, pela disposição ética (*sittliche Gesinnung*) ou pela virtude política, na medida em que esta possibilita “a adaptação do indivíduo ao dever”.(RPh § 150; PFE 46) A disposição ética enquanto “verdadeira consciência moral” opera, no interior da sociedade civil e do Estado, a efetividade da vida ética, ao mesmo tempo subjetiva e objetiva. A corporação, depois da família a “segunda raiz ética do Estado”(RPh § 255), desempenha um papel regulador ético ao ligar o querer subjetivo ao universal objetivo na organização da moderna sociedade civil burguesa.(cf. PL 157-210) A disposição política, por sua vez, designa o estado de espírito do cidadão do Estado racional (RPh §§ 167-8), o fato de a consciência subjetiva individual reconhecer na instituição política do Estado a objetivação da sua própria liberdade. Se a sociedade civil já oferecia ao indivíduo a possibilidade de superar seu interesse egoísta, é somente no Estado que é concretamente realizada a “figura da liberdade”(RPh § 266) de tal forma que o indivíduo possa aderir às condições éticas de sua existência social. Por estas disposições (ética e política), exemplificadas pela honra corporativa e pelo patriotismo cotidiano, a individualidade moral é assim elevada ao nível de mediação interior ao espírito objetivo da eticidade. É precisamente aqui que pode-se argumentar que a *Sittlichkeit* hegeliana preserva a subjetividade moral kantiana na efetivação racional que reconcilia a abstração moral e a abstração política. De resto,

esta é a conclusão extraída das análises da autodeterminação da vontade subjetiva em Hegel e da categoria hegeliana da “ação” (*Handlung*).

Podemos citar o § 107 da RPh para enfatizar a continuidade entre a determinação da vontade enquanto conceito na sua relação consigo (subjetiva) e o seu direito (objetivo) expresso na moralidade, que é objetivada pelo princípio da autonomia subjetiva --um direito na acepção hegeliana. A moralidade é, afinal, incluída na doutrina do Espírito objetivo, onde opera-se dialeticamente, um deslocamento da moralidade em direção à legalidade. Kervegan observa que a subjetividade moral aparece, no texto hegeliano, como um momento mais real e concreto do que o direito abstrato, portanto mais próximo da realização da liberdade. (RPH § 106 Obs.; PFE 50) Aqui Hegel segue Kant, ao subordinar o direito à moral. Visto que a vontade é essencialmente substância ética, Hegel logra manter numa mesma estrutura lógica a subjetividade moral (partindo do princípio da autonomia) e a objetividade ética. Assim, lemos no § 147, a respeito da autoridade ética, que as “leis e instituições não são estrangeiras [*ein Fremdes*] ao sujeito, mas recebem dele o testemunho de sua espiritualidade na medida em que são sua própria essência”. E na Obs. do § 148, que “a teoria ética dos deveres [*Die ethische Pflichtenlehre*], tal como ela é objetivamente, não deve ser reduzida ao princípio vazio da moralidade subjetiva [*der moralischen Subjektivität*]” mas é “o desenvolvimento sistemático do domínio da necessidade moral objetiva”. [*der sittlichen Notwendigkeit*] A ação é definida como sendo “a externalização da vontade enquanto subjetiva ou moral” [*Die Äußerung des Willens als subjektiven oder moralischen ist Handlung*] (RPh § 113), aplicada ao ato normativo do sujeito. “A lei não age”, escreve Hegel, “é somente o homem real quem age”, de forma que suas ações sejam julgadas pela lei. (RPh § 140 Obs.) É o conteúdo objetivo da eticidade que, substituindo o bem abstrato, através da subjetividade, assegura o direito na manutenção de “leis e instituições

existentes em si e para si.”[*an und für sich seienden Gesetze und Einrichtungen*](RPh § 144) A ação moral é a solução prática da contradição inerente ao *Sollen* kantiano, que Hegel julga incapacitado, pela consciência moral, de querer o dever-ser. Para que a ação do sujeito possa honrar os três direitos (da sua vontade subjetiva, do mundo como ele é e da norma universal do Bem) intrínsecos à Ideia da vontade livre (RPh § 33), é mister que a ação moral opere a “mediação prática da autonomia do sujeito com os dois termos universais com os quais ela se confrontou, a norma do Bem e o real”.(PFE 53)

5. Conclusão

Parece-me sempre difícil concluir qualquer texto sobre a eticidade em Hegel sem recorrer a aporias inerentes a uma concepção teleológica da história, seja para enfatizar a afinidade entre a filosofia da história em Kant e Hegel, seja para minimizar a interpretação política que faz de Hegel um teórico da razão de Estado. Gostaríamos de retomar a questão da eticidade e do Estado em Hegel, e enfocarmos alguns problemas de fundamentação da ética referentes aos projetos comunitaristas de inspiração hegeliana.

Como foi assinalado no início deste ensaio, os argumentos comunitaristas contra o liberalismo enfocam a questão do sujeito solipsista e formalmente concebido, incapaz de efetivar suas pretensões de universalizabilidade. Daí a crítica tríplice de Hegel a Kant (formalismo vazio e estéril, a não-efetividade e o moralismo subjetivo do dualismo kantiano) resultar numa proposta de objetivação historicizante da visão moral kantiana, redutível a uma momento abstrato do entendimento, sem recurso a mediações sociais e lingüísticas da razão. Segundo Hegel, o

lógico e o ético se fundamentam mutuamente.¹¹ Com efeito, a dialética do *Wissen*, do *Wollen*, e do *Handeln* é a resposta de Hegel ao idealismo kantiano, na sua limitação crítica que o incapacita de passar do *a priori* ao *a posteriori*. Como Kervegan o formulou de forma constativa, “na ação já se operou a passagem à ética”.(PFE 53) Trata-se portanto de uma semiologia do *Aufheben*, onde é superada (*aufgehoben*) a oposição entre o sensível e o inteligível pela Representação (*Vorstellung*) que medeia entre ambos. Mais ainda, trata-se de um movimento concreto que não poderia dissociar o que é racional da sua realidade efetiva: “*Was vernünftig ist, das ist wirklich; und das wirklich ist, das ist vernünftig*”.(Prefácio RPh 24) Daí a tarefa da filosofia, para Hegel, consistir em “apreender o seu tempo no pensamento” [*so ist auch die Philosophie ihre Zeit in Gedanken erfassend*].(RPh 26) Como “filho do seu tempo”, herdeiro da Revolução francesa e das reformas constitucionais européias, Hegel não está interessado em “construir um ideal do Estado como ele deve ser” [*sein soll*], mas em “conceber o que é” [*das was ist zu begreifen*]. Por isso mesmo, uma representação inadequada do sujeito moral, tal como Kant a pressupõe no formalismo do imperativo categórico, deve ser substituída por uma filosofia que, enquanto pensamento do mundo, se reconhece em atraso com relação ao que já foi mostrado, “com a mesma necessidade” conceitual, pela história concreta dos homens.(RPh 28) É assim que Hegel visa combater o moralismo abstrato do Iluminismo alemão, a fim de reconciliar a subjetividade do querer (moralidade) com a objetividade do mundo sociopolítico (eticidade), de modo que a liberdade venha ser concretizada na história dos homens. Hegel exalta, deste modo, a virtude política com o intuito de evitar toda subordinação da política à moral: “A

¹¹ Cf. WEBER, Thadeu. Ética e Filosofia Política: Hegel e o Formalismo Kantiano. 2ª Ed. Porto Alegre: Edipucrs, 2009.

moralidade supõe desde sempre [*toujours déjà, immer schon*], a ética, a política, figuras objetivadas do agir indefinido dos homens”.(PFE 55) Tudo isso, como o próprio Hegel já o antecipara no Prefácio da sua *Filosofia do Direito*, converge para uma reformulação do que seja o Estado, enquanto realidade política resultante das figurações históricas da liberdade. Tanto o Estado quanto a História Mundial (*Die Weltgeschichte*) figuram como pontos culminantes da Terceira Parte da PhR, dedicada à *Sittlichkeit*:

“O Estado é a efetividade da Ideia ética[*die Wirklichkeit der sittliche Idee*] --o Espírito ético como vontade substancial-mente revelada [*offenbare*], clara a si mesma, que se conhece e se pensa e realiza o que ela sabe e porque o sabe”.(§ 257)

“O Estado, como efetividade da vontade substancial, que ela recebe na consciência particular de si universalizada, é o racional em si e para si: esta unidade substancial é um fim próprio absoluto, imóvel [*absoluter unbewegter Selbstzweck*], no qual a liberdade obtém seu valor supremo, e assim este fim terminal [*Endzweck*] tem um direito soberano em relação aos indivíduos [*Einzelnen*], cujo dever mais elevado é o de ser membros do Estado [*Mitglieder des Staats zu sein*]”.(§ 258)

“A história mundial [*Die Weltgeschichte*] (...) é, segundo o conceito da liberdade que lhe é peculiar, o desenvolvimento necessário dos momentos da Razão [*Momente der Vernunft*], da autoconsciência e da liberdade do Espírito, a interpretação e a realização do Espírito Universal.[*die Auslegung und Verwirklichung des allgemeinen Geistes*]” (§ 342)

O que há de mais notável nestas citações é que elas revelam a formidável coesão lógico-estrutural que caracteriza o Sistema de Hegel. Se compararmos, por exemplo, RPH § 342 com o último parágrafo da PhG (§ 808 da versão brasileira), onde a história é descrita como

“Espírito exteriorizado no tempo” [*an die Zeit entäußerte Geist*] e o devir histórico como “uma galeria de imagens”, parecidos clara a unidade de síntese da subjetividade e da objetividade visadas por Hegel em todos os seus escritos sobre a história mundial. Na Introdução a suas *Vorlesungen* sobre a *Filosofia da História* de 1822, Hegel afirma que a “História [*Geschichte*] une o lado objetivo [*objektive*] com o subjetivo [*subjektive*], denotando tanto a *historia rerum gestarum*, quanto a própria *res gestæ*”. Hegel une, assim, as narrativas históricas ao acontecer [*das Geschehen*] dos feitos e eventos históricos. (VPG trad. 60) Hegel mostra que é no próprio devir automediante do Espírito absoluto que devemos descobrir o que é, afinal, a história enquanto horizonte do devir da existência humana na *polis*: a “revelação”, *hic et nunc*, da profundidade do Espírito [*die Offenbarung der Tiefe*], do Conceito absoluto. (PhG § 808) Cremos que, *mutatis mutandis*, o mesmo pode-se dizer do Estado, em sua conceitualização ético-lógica, com a ressalva de que a sua abertura para o futuro é precisamente o que define a problemática hegeliana como problemática aberta, nas suas abordagens das relações entre o indivíduo e a comunidade.

Assim como em Hegel, os argumentos comunitaristas oferecem uma concepção muito restrita (para não dizer caricata) do liberalismo e da moral kantiana, como se não houvesse uma concepção correlata de intersubjetividade, sociabilidade e comunidade, tanto em termos constitutivos quanto em termos empíricos, nas diversas tentativas de reformulação do contratualismo e do procedimentalismo. Além de Rawls e Habermas (na medida em que Habermas não é comunitarista e ainda mantém uma argumentação universalista de inspiração kantiana), autores como Will Kymlicka e Amy Gutmann contribuíram para

uma melhor e mais rica compreensão da visão liberal de comunidade e cultura.¹²

Vários autores que defendem o ideal de comunidade nos colocam novamente a questão de saber qual é, afinal, o escopo da comunidade se queremos evitar, por um lado, o totalitarismo (o poder centralizador do estado) e a pulverização de incontáveis micro-comunidades, por outro lado, que parecem incapazes de se mobilizar para a efetiva transformação da sociedade, resultando muitas vezes na apatia ou total indiferença quanto à cidadania e participação política. Por isso mesmo creio que o debate entre liberais e comunitaristas só poderá nos trazer benefícios se avaliarmos criticamente ambos os lados da discussão. Seguindo a feliz conclusão de Rosenfield,

“Pensar o indivíduo como membro de uma comunidade livre, eis uma das questões com as quais nos debatemos ainda hoje. Neste sentido, a *Filosofia do Direito* é uma obra cuja importância aumenta se enfocada a partir de um movimento de figuração através do qual a Ideia chegou a se pensar como produto de um processo histórico. Ela apresenta o *pensar* de uma ‘lógica do político’ que é, como toda reflexão de Hegel, prospectiva e voltada para o futuro graças ao movimento lógico por ela produzido”.¹³

¹² Cf. W. KYMLICKA, *Liberalism, Community and Culture* (Oxford: Clarendon, 1989); A. GUTMANN, *Liberal Equality* (Cambridge University Press, 1980).

¹³ ROSENFELD, D. *Política e Liberdade*, op. cit., p. 277.