

Haveria uma vida ética?

Jean-François Kervégan
Université de Paris I (Panthéon-Sorbonne)

resumo O presente artigo investiga as relações entre individualidade e espírito objetivo no quadro da filosofia política hegeliana. Retomando o significado mediador contido na idéia de “vida ética”, procura-se apontar uma alternativa à interpretação de que Hegel seria partidário de um institucionalismo forte, que dissolveria o indivíduo quando de sua institucionalização sócio-política.

palavras-chave vida ética – subjetividade – indivíduo – instituição – linguagem universal

Para que uma tal questão faça sentido, convém precisar inicialmente o vocabulário utilizado. Por “vida ética”, é preciso evidentemente entender algo que não seja nem a vida biológica, que é da alçada da filosofia da natureza, nem a vida do conceito, “vida lógica” da qual trata a *Ciência da Lógica*. No entanto, ela as supõe e, num certo sentido, as prolonga. A vida, tomada em seu sentido mais amplo, não é “a existência do especulativo” na medida em que ela é “a reunião reconciliadora das oposições” (HEGEL, 2004, *Encycl.*, §337, Add., p. 553)? Ela não é, como Hegel já proclamava em Frankfurt, “a ligação entre a ligação e a não-ligação” (HEGEL, 1969, p. 422)? Porém, a vida ética (*sittliches Leben*) tampouco se confunde com a eticidade (*Sittlichkeit*), ainda que a pressuponha. Pois se a *Sittlichkeit* consiste em “levar uma vida universal” (HEGEL, 1998b, *PPD*, §238, Rem., p. 314; 1972, *DN*, p. 63), ainda assim é preciso saber por que o fato de se conformar às regras da “linguagem universal”, enunciadas pelos “costumes-éticos e pelas leis de um povo” (HEGEL, 1980, *PhG*, p.

Recebido em 15 de dezembro de 2005. Aceito em 13 de março de 2006.

Tradução de Marcelo Koch.

doisPontos, Curitiba, São Carlos, vol. 3, n. 1, p.83-107, abril, 2006

195; 1939, *PhE*, I, p. 292), permite a um indivíduo levar uma vida que seja a *sua* vida ou, dizendo de outro modo, por que a observância de crenças e de práticas definidas de maneira normativa por uma comunidade cultural e política pode autorizar ou mesmo favorecer o acesso dos indivíduos à representação de si e à autonomia prática sem a qual eles não seriam, no contexto da modernidade, senão simples singularidades biológicas, ou seja, justamente não seriam *indivíduos*. Falar, como Hegel faz às vezes (muito raramente aliás), de uma *vida* ética, significa portanto supor solucionada a questão da *instituição* da individualidade ou da subjetividade no contexto extremamente institucionalizado daquilo que Hegel denomina “espírito objetivo”. Esta é a questão que pretendo novamente levantar aqui, pois ela me parece central tanto para o entendimento do pensamento hegeliano quanto para uma compreensão adequada do que pode ser um indivíduo¹.

O que é a *Sittlichkeit*?

A maior parte dos especialistas admite que a concepção hegeliana de *Sittlichkeit* transformou-se substancialmente entre os escritos de Iena (artigo sobre o direito natural, “*System der Sittlichkeit*”, primeira e segunda *Filosofia do Espírito, Fenomenologia*) e a obra de maturidade (*Enciclopédia, Princípios da Filosofia do Direito*). Desenvolvendo o que Jean Hyppolite denominou uma “concepção heróica da liberdade”, os primeiros, marcados por um tom fortemente crítico em relação à retirada para a “vida privada universal” (HEGEL, 1972, *DN*, p. 66) e à “nulidade política”(HEGEL, 1972, *DN*, p. 68) que caracterizam o mundo “burguês” moderno, fazem da “repressão” da individualidade ou, ao menos, da subordinação de sua afirmação à norma superior do *politeuein*, a condição prejudicial de uma eticidade verdadeira, “absoluta” e não “relativa”. Os escritos ulteriores, em contrapartida, marcados por uma preocupação com a “reconciliação com o tempo”, abandonam o ideal da *Polissittlichkeit*, da “bela e feliz liberdade dos gregos, que foi e permanece tão invejada” (HEGEL, 1982, p. 93), e fazem da desimplicação da sociedade civil e do Estado, da vida burguesa e da vida política, o caráter distintivo do mundo moderno e a marca de sua superioridade *ética*. Não

somente não fazem mais da “desaparição da individualidade” (*IBIDEM*, p. 95) a condição da *Sittlichkeit*, mas sua afirmação é apresentada, a despeito de certas reservas, como um traço positivo da modernidade, inclusive da modernidade *política*. Basta pensar, a esse respeito, no julgamento eminentemente positivo existente no *Ständeschrift* sobre o “catecismo elementar” que é a Declaração dos Direitos do Homem, a qual é antes de tudo uma proclamação dos poderes “naturais e inalienáveis” do indivíduo e, precisamente nessa medida, estabelece “as bases da organização do Estado” (HEGEL, 1913, *Ständeschrift*, p. 185; 1977, p. 240). Parece, todavia, que o que mudou nesse meio tempo não é tanto o próprio conceito da *Sittlichkeit* que traduz uma ruptura com os princípios teóricos do direito natural moderno, se não com suas conclusões práticas, mas antes a definição das condições de sua atualização e a avaliação dos efeitos que ela tem sobre a estrutura do agir e sobre a constituição da subjetividade. Não me parece ilegítimo, portanto, expor o conceito hegeliano de *Sittlichkeit* a partir do modo pelo qual é apresentado nas obras de maturidade, a fim de salientar em seguida as diferenças que esse tratamento introduz em relação aos escritos anteriores.

A definição mais clara de eticidade, naquilo que a distingue da moralidade (relação da subjetividade com normas de ação que ela se prescreve de maneira “autônoma”) e do direito (relação da pessoa com as coisas e por intermédio destas, com outras pessoas), encontra-se no § 142 da *Filosofia do Direito*:

“A eticidade é a *idéia da liberdade* enquanto Bem vivo, que tem na consciência de si seu saber, seu querer e, graças ao agir desta, sua efetividade, do mesmo modo que a consciência de si tem, no ser ético, tanto sua base que é em si e para si quanto seu fim motor – [a eticidade é] o *conceito da liberdade transformado em mundo aí-presente e natureza da consciência de si*” (HEGEL, 1955, *RPh*, § 142, p. 142; 1998b, *PPD*, p. 231).

O que é preciso apreender desta definição da *Sittlichkeit*? Em primeiro lugar, ela confere atualidade à normatividade prática: a idéia de liberdade recebe nela uma *efetividade* da qual não disporia por si mesma e o Bem abstrato ao qual se refere o sujeito moral torna-se um Bem *vivo*, pois encarnado em práticas e representações compartilhadas. Em segundo

lugar, a eticidade implica uma interação complexa entre a universalidade objetiva (“o ser ético” ou, na seqüência do texto, a “substância ética”) e a subjetividade singular (a “consciência de si” dos indivíduos): a primeira é a “base” da segunda, mas esta é princípio de atualização daquela. Em terceiro lugar, a *Sittlichkeit* supera a cisão aparentemente originária entre o sujeito e o mundo, ela é um “mundo” que se impõe sob o modo de doação imediata (ele é *vorhanden*, presente sob o modo da evidência), mas esse mundo é um mundo no interior do qual a subjetividade constitui-se praticamente em sua dupla relação com outras subjetividades (com as quais ela está engajada num complexo jogo de reconhecimento) e com um “dado” que sempre já está aí, mas que, porém, não é senão devido a ela(s). Vê-se assim de imediato que a *Sittlichkeit* estabelece uma relação original entre a objetividade e a subjetividade. Porém, antes de me debruçar mais precisamente sobre esse ponto, gostaria de sublinhar alguns aspectos essenciais do conceito hegeliano de eticidade.

A *Sittlichkeit*, é preciso salientar de antemão, não é uma “parte” ou uma camada do espírito objetivo que seria justaposta ao direito e à moralidade. Na realidade, só ela responde verdadeiramente à definição hegeliana do espírito objetivo. Ela é, com efeito, uma objetividade vivida por sujeitos singulares, a identidade destes constituindo-se na relação viva que eles têm com esta totalidade objetiva, a qual, reciprocamente, existe apenas pela ação deles e graças a suas disposições interiores. A eticidade coincide, portanto, com o espírito objetivo em sua totalidade. O direito e a moralidade não são tanto estratos distintos do espírito objetivo, mas antes seus momentos abstratos e somente têm consistência quando articulados no interior da unidade concreta da *Sittlichkeit*. É claro que o direito e a moralidade não são seres de razão. Porém, eles são *abstratos*, na medida em que o cumprimento de seus conceitos pressupõe elementos estranhos ao princípio que lhes é próprio: a realização do direito não é somente jurídica, o cumprimento da intenção moral supõe que uma objetividade de ordem ética seja conferida às normas que a subjetividade pretende atribuir-se por si mesma. Portanto, o espírito objetivo, considerado sob o prisma desses dois momentos abstratos, permanece marcado por uma incompletude que a eticidade tem condições de ultrapassar. Isso não quer dizer, contudo, que as relações características do direito (relação da pessoa jurídica com a coisa da qual ela se torna proprietária) e da

moralidade (relação do sujeito com uma norma na ação) nela se tenham desvanecido. Ao contrário, elas recebem a garantia de sua efetividade no seio da eticidade. A eticidade une e recompõe em si o formalismo objetivo do direito e o formalismo subjetivo da consciência moral. Porém, esta união, ao superar a abstrata oposição existente entre ambos, não abole por isso a diferença entre eles. A *Sittlichkeit* tem num primeiro momento os traços de um mundo de objetividade cujas determinações, ao formarem um “círculo da necessidade”, são os “*poderes éticos* que governam a vida dos indivíduos” (ver HEGEL, 1998b, PPD, § 145, p. 232). No entanto, estes não são somente “acidentes” desta substância, pois o sistema de determinações objetivas no qual se inscreve o seu agir é para eles um mundo *vivido*, que apenas tem realidade quando é “objeto de saber” (ver HEGEL, 1998b, PPD, § 146, p. 232), ou, ao menos, de crença da parte deles. Diferentemente das leis da natureza, as leis éticas valem apenas graças à representação que delas fazem os indivíduos: sua validade repousa no conhecimento que delas têm e no reconhecimento que lhes atribuem. Por isso, a relação que o sujeito estabelece com as estruturas objetivas do mundo ético comporta um duplo aspecto. Por um lado, “a substância ética, suas leis e seus poderes” possuem para ele “uma autoridade e um poder absolutos, infinitamente mais estáveis que o ser da natureza” (*IBID.*), sendo assim como leis naturais, totalmente fora do seu alcance. Por outro lado, esse poder da objetividade não exclui que o sujeito se beneficie disso, ao menos se ele não opuser esterilmente sua “virtude” ao “curso do mundo” ético e se reconhecer em sua normatividade objetiva aquilo que constitui sua essência, aquilo graças a que pode ser um sujeito. Devido a esse fato, a relação dos indivíduos com as condições e as normas de seu agir, ainda exterior quando adota a forma do dever-ser moral, interioriza-se plenamente fazendo-se *Sitte*: “modo de ação universal” (ver HEGEL, 1998b, PPD, § 151, p. 237), o costume ético é uma prática que exprime a adesão vivida dos sujeitos ao universal que os constitui. Vê-se, portanto, e será preciso voltar a esse ponto, que é a *Sittlichkeit* que revela o papel decisivo da *subjetividade* no interior do espírito objetivo. Pois este último não é conforme ao seu conceito, que é ser um “*mundo* (...) no qual a liberdade está na condição de necessidade presente” (HEGEL, 1988, *Encycl.*, III, § 385, p. 180), senão na medida em que a subjetividade singular é a instância de validação das regras objetivas

que preside a sua constituição. Porém, ela só o consegue na medida em que, diferentemente da consciência-moral “formal”, reconhece a primazia da normatividade objetiva e aceita que sejam relativizadas suas próprias aspirações.

No espírito objetivo, o conteúdo normativo ao qual as subjetividades dão efetividade ao aderirem a ele não é *inicialmente* posto por esta adesão: ele é a substância *destas subjetividades*, mas enquanto substância, é sempre pressuposto pela ação delas. Segunda natureza (ver HEGEL, 1998b, *PPD*, § 4, p. 100, e § 151, p. 237), a eticidade é certamente radicalmente diferente da natureza exterior, pois ela é liberdade que se exprime nas formas da necessidade e não reino cego desta última. Ela permanece, contudo, ao menos tal como é espontaneamente percebida, uma *natureza*. A língua que ela fala é de fato a da necessidade. Pois, se a *Sittlichkeit* permite à individualidade subjetiva reconhecer-se e cumprir-se num universo estruturado conforme seu próprio conceito, ela não é espontaneamente percebida como tal, sobretudo depois que a individualidade subjetiva se liberou das coerções políticas e religiosas que eram exercidas sobre ela. Para o indivíduo, o acesso à verdadeira liberdade supõe uma aculturação (*Bildung*), um inculcar do universal às custas de um “*duro trabalho*” (ver HEGEL, 1998b, *PPD*, § 187, Rem, p. 264) que se exerce contra sua naturalidade imediata e contra a representação que ele tem de sua liberdade. Por isso, freqüentemente resiste a uma libertação que lhe aparece como uma violência exterior. Por conseguinte, na esfera do espírito objetivo, a reconciliação do espírito subjetivo e do espírito objetivo permanece com freqüência uma reconciliação (somente) objetiva. Por isso, sobretudo no domínio político-estatal, a obrigação parece prevalecer sobre o direito, este compreendido como direito subjetivo, embora um e outro especulativamente tenham o mesmo peso e sejam na verdade idênticos (ver HEGEL, 1998b, *PPD*, § 261, p. 325). A “disposição-de-espírito ética” (ver HEGEL, 1998b, *PPD*, § 137, Rem., p. 213; § 166, p. 246 e § 207, p. 277) e a “disposição-de-espírito política” (ver HEGEL, 1998b, *PPD*, § 266-267, p. 329-330) consistem menos num poder de autodeterminação do sujeito em conformidade com normas racionais que numa adesão consciente e confiante, “ingênua”, à autoridade do Estado e de suas leis. A *Sittlichkeit* não depende, pois, essencialmente, da excelência dos fins e dos comportamentos do indivíduo, mas antes do fato de que ele seja

“cidadão de um Estado que tem boas leis” (ver HEGEL, 1998b, *PPD*, § 153, Rem. p. 238). Todavia, a validade dessas “leis da natureza” éticas supõe algo diferente de uma submissão passiva. É justamente porque o homem não goza da “inocência da planta” (ver HEGEL, 2004, *Encycl.*, II, § 248 Rem., p. 189) que a segunda natureza deve, diferentemente da primeira, ser reconhecida e desejada pela consciência subjetiva, educada, é bem verdade, nesse sentido. No Estado racional, a liberdade subjetiva, que se experimenta a si mesma como autonomia moral, não abdica de seus direitos. É preciso portanto uma mediação entre direitos e obrigações, entre o Estado e a consciência subjetiva. Esta mediação é assegurada pelas diversas subestruturas existentes na esfera ética, que possuem como traço comum serem *instituições*.

Dieter Henrich insiste sobre isso: a doutrina do espírito objetivo é um institucionalismo e mesmo (segundo ele) um institucionalismo *forte*. O propósito das teorias institucionalistas é ultrapassar a alternativa entre subjetivismo e objetivismo (ver HAURIUO 1990). A doutrina hegeliana da *Sittlichkeit* inscreve-se claramente nesta perspectiva, mesmo que ela faça aparentemente pender a balança para o lado da objetividade. É justo nisso que reside sua coerência profunda: para além da heterogeneidade aparente dos materiais que ela reúne, ela tem o intuito de mostrar o necessário *enraizamento institucional* das práticas individuais e coletivas que os pontos de vista do direito e da moralidade reduzem a esquemas abstratos de operação (as modalidades de aquisição, de transferência e de restituição dos direitos; a imputação moral da ação e as redes normativas que ela emprega) e consideram apenas sob seu aspecto individual (o direi-to considera os atos da pessoa; a moral avalia as ações do sujeito). Essa ancoragem institucional é observada tanto no que diz respeito à família (casamento, filiação, transmissão do patrimônio) quanto em relações econômicas e sociais que se tecem entre classes de indivíduos no espaço tendencialmente despolitizado da sociedade civil: enfim, ele está no coração da teoria do Estado do qual diz-se que as leis e as instituições são a “vontade *pensada*” (ver HEGEL, 1998b, *PPD*, § 256 Rem., p. 312). É graças a instituições (o casamento, a corporação, as assembléias representativas...) que o sujeito pode se submeter a um regulamento de universalidade sem por isso, como ocorre freqüentemente com o sujeito moral, ter o sentimento de desapossamento. Tal é o paradoxo que o institucionalismo hegeliano assume e do

qual pretende dar a razão. Entretanto, eu não compartilho a tese do institucionalismo *forte* e desejo, portanto, modificar a conclusão à qual ela chega, a saber, que na economia da *Sittlichkeit*, a objetividade teria um peso estruturalmente maior que o da subjetividade. A questão que se põe é saber se o reconhecimento de um “direito do mundo” impõe uma restrição do “direito da vontade subjetiva”² (institucionalismo forte), ou se ela não é, ao contrário, sua condição de efetividade (institucionalismo moderado). Na minha visão, a filosofia hegeliana da *Sittlichkeit* não implica *necessariamente* uma subordinação unilateral da “vontade subjetiva” a uma “vontade objetiva” inscrita nas instituições; mas é certo que ela exclui o contrário, já que todo institucionalismo confere prioridade às estruturas éticas objetivas. Isso deve permitir precisar o que se passa com a constituição do indivíduo na *Sittlichkeit*.

A instituição do indivíduo

Expressão do “poder do racional na necessidade” (HEGEL, 1998b, *PPD*, § 184, p. 260), as instituições éticas são, *porque, por assim dizer, estão sempre já aí*, aquilo que assegura não somente a coesão do indivíduo e da totalidade objetiva, mas sua gênese comum. Elas estruturam num mesmo movimento, instituindo “significados partilhados”, tanto a subjetividade quanto a objetividade, tanto o indivíduo (em sua reivindicação moderna de liberdade e de autonomia) quanto a comunidade (que é um “espaço de interlocução”, conflitual dependendo do caso). As instituições não são artefatos, são, como disse Maurice Hauriou, “camadas geológicas”, uma espécie de base arcaica de evidência sobre a qual se sustentam, como sobre uma natureza, os costumes, as crenças, as normas, as práticas cujo entrelaçamento constitui o campo do agir: pondo em ação uma “razão objetiva”, elas estão aí, como que eternas³, evidentes porque pressupostas pelos gestos quotidianos aos quais prescrevem um horizonte de sentido. Se “a ordem concreta” do mundo ético pode estar indisponível aos indivíduos, ainda que lhes permita sua existência autônoma, é graças a essas quase-coisas, que são o mobiliário do mundo no interior do qual eles se movem como que naturalmente, o mundo da *Sittlichkeit*. E, no entanto, as instituições não são “coisas”, já que elas não têm nada de material, são

puras relações simbólicas que estruturam a percepção, a palavra e a ação de “sujeitos”, os quais não atingem o estatuto de sujeitos senão enquanto cumprem os “ritos” que certificam seu pertencimento às instituições, ao mesmo tempo que conferem a estas a única realidade – simbólica ou, dito de outro modo, subjetiva e objetiva – da qual elas são suscetíveis.

Hegel diz que as instituições sociais (mas eu penso que se pode generalizar tal idéia) formam “a *constituição*, ou seja, a racionalidade desenvolvida e efetivada, no [elemento do] *particular*” (HEGEL, 1955, *RPh*, § 265, p. 218; 1998b, *PPD*, p. 329). Em que sentido o casamento e a corporação (as duas instituições visadas em primeira linha pela análise – ver HEGEL, 1955, *RPh*, § 253 Anm., p. 205 ou 1998b, *PPD*, p. 310; 1955, *RPh*, § 255, p. 206; ou 1998b, *PPD*, p. 311; *RPh*, § 263, p. 217 ou 1998b, *PPD*, p. 328) são instituições? Em que sentido constituem e o que constituem? Para entender isso, convém entender a palavra “constituição” em seu significado dinâmico, *instituinte*. Assim fazendo, o parágrafo citado anteriormente dá uma resposta (parcial): no sentido de que eles *constituem* a “disposição de espírito dos indivíduos” no elemento de particularidade que é próprio das configurações familiares e sociais. O casamento – o amor na instituição, se não o amor institucional: “o amor juridicamente ético”, diz Hegel (ver HEGEL, 1955, *RPh*, § 161 Zusatz, p. 310) – é uma relação *ética* na medida em que ultrapassa a arbitrariedade individual, sem no entanto eliminar os acasos da inclinação amorosa. A força da instituição está em canalizar a contingência das escolhas subjetivas sem, no entanto, sacrificá-la, como em Kant, ao puro formalismo jurídico. O casamento, por conseguinte, institui verdadeiramente a relação interpessoal, no caso, a união dos sexos, não sacrificando “o impulso sexual”, mas fazendo dele um “momento natural” de uma relação que não é mais essencialmente natural, mas ética ou “espiritual”. Pode-se dizer que ele institui assim a personalidade (tanto feminina quanto masculina) no que ela comporta de não-jurídico ou de suprajurídico.

Quanto às corporações — uma vez entendido que Hegel designa com isso algo bem diferente do que as *Zünfte* e as guildas e jurandas do Antigo Regime, que não tinham como função senão manter privilégios (ver KERVÉGAN, 1992, p. 254-255) e que se opunham, em benefício da particularidade egoísta, à lógica universalizadora do mercado –, elas possuem também, para a própria individualidade, uma função consti-

tuinte. O texto mais claro a esse respeito é o artigo de 1817 sobre os Estados de Wurtemberg: Hegel opõe nitidamente o *Zunftgeist*, o espírito de corpo das corporações à antiga, sustentadas na defesa de seus privilégios, e a moderna “necessidade das corporações”, ou seja, de uma institucionalização da particularidade social que constitui realmente a individualidade (social e política) ao permitir-lhe ser “alguma coisa”, ao passo que tomada nela mesma, ela não é “nada” (HEGEL, 1913, *Ständeschrift*, p. 179; 1977, p. 230; ver igualmente HEGEL, 2002, *LDN*, § 121, p. 199-201, e § 125, p. 205-206). Dito de outro modo – e isso parece à primeira vista confirmar a tese do institucionalismo forte – a individualidade social (as representações, as escolhas e as condutas do “idade política do “cidadão”, esse “querer transformado em *hábito*” (HEGEL, 1955, *RPh*, § 268, p. 218 s.; 1998b, *PPD*, p. 330 s), não são dadas com o indivíduo físico, mas são socialmente construídas, o que quer dizer geradas pela vida social institucionalizada.

Todavia, embora as disposições subjetivas sejam *geradas* pelas instituições do espírito objetivo, não são por elas *determinadas* por no sentido em que seriam seu reflexo “superestrutural” e por isso pode haver algo como uma *vida* ética: a teoria hegeliana da constituição ética da subjetividade não é uma teoria da “ideologia”. Esse ponto é de suma importância, pois situamo-nos aqui exatamente no ponto de passagem entre o institucionalismo *fraco* (interpretação que eu defendo) e o institucionalismo *forte*. Do ponto de vista desse último, cito Henrich, “a vontade individual [...] é inteiramente envolvida na ordem das instituições”: é conduzida por ela em suas tendências, em suas preferências, em suas escolhas – mas “sem alienação”, o que me deixa perplexo. Vê-se mal, nesse caso, como o “burguês” poderia ultrapassar a particularidade de seu ser social institucionalizado e aceder ao ponto de vista universal do cidadão. Parece-me que o institucionalismo forte estabelece um abismo entre as instituições da particularidade (as da sociedade civil, e também da família) e as instituições do universal (as que acompanham a formação de um espaço comum e criam um “espírito público”). Ao contrário, um institucionalismo fraco permite dar conta da gênese da identidade política dos indivíduos, mostrando que ela pressupõe pertencimentos parciais, portanto, instituições (a família, a “corporação”, mas também a administração judiciária ou o mercado) que a alimentam,

provocando sentimentos de co-pertencimento: eu não sou somente “um burguês”, ou seja, como Rousseau observa ferozmente: “nada”⁴, eu me identifico – inclusive aos meus próprios olhos – pelo meu pertencimento a uma certa profissão, a uma certa comunidade religiosa ou cultural, a uma certa coletividade territorial...

A individualidade consciente e autônoma requerida pelas condições da vida social e política moderna pressupõe instituições e redes de pertencimento, mas nunca deriva delas de forma mecânica: minha identidade social (meu *ethos*) e política (minhas “opiniões”) nunca é dedutível de minhas propriedades objetivas no campo institucional e, por isso, sou “livre” (inclusive quando nos pautamos por uma compreensão sumária do que seja a liberdade) quando assumo o enraizamento institucional de minha individualidade singular (como aquele de qualquer outra individualidade singular, aliás). Livre, por um lado, na acepção comum do termo, já que não sou (inteiramente) determinado pelas propriedades que me individualizam. Porém, livre também numa acepção mais próxima daquela que possui esse termo para Hegel: se a liberdade consiste em ser junto de si (ou em advir a si) na alteridade a si, em ser uma “afirmação absoluta” que nasce “da negatividade enquanto ela própria avança até a mais alta intensidade” (HEGEL, 1970, *Encycl.*, I, § 87 Rem., p. 351), então compreende-se que a liberdade efetiva do sujeito social e político (a do sujeito moral também) surja nele da impregnação formadora, cultural no sentido forte⁵, do “espírito objetivo” secretado pelas instituições e depositado nos usos e costumes. Porém, esta impregnação “inclina sem necessitar”, poder-se-ia dizer com Leibniz. Devido a isso, a liberdade ética e política não consiste simplesmente num reconhecimento da necessidade (encarnada pelas instituições, com a influência que exercem sobre as representações e o querer individuais), mas às vezes também numa confrontação com ela, por exemplo, num contexto em que voltar-se contra a injustiça é uma questão de honra para os indivíduos, como quando da Revolução francesa.

Examinemos a maneira pela qual se articulam, no contexto do espírito objetivo, as diversas “figuras” da individualidade: a pessoa jurídica, o sujeito moral, o homem social (o “*Bürger als bourgeois*” das *Grundlinien* – HEGEL 1955, *RPh*, § 190 Anm., p. 171; 1998b, *PPD*, p. 267) e enfim o cidadão político. Uma leitura linear do texto (e, por conseguinte, uma

compreensão teleológica da *Aufhebung*) nos levaria a pensar que cada uma delas “ultrapassa” a precedente, que seria assim mais anulada que conservada. Defendo, ao contrário, que a *Aufhebung* tem aqui (e sem dúvida em geral⁶) antes o significado de uma regressão para o que funda uma “tese” (ou seja, que também a legitima *relativamente*) do que o de uma progressão para o que a refuta: como indica a *Lógica*, a progressão para o “resultado” é também uma regressão para o fundamento⁷. A *Filosofia do Direito* verifica plenamente esta estrutura “progressivo-regressiva” do “método da verdade”, uma vez que nela também o “resultado” (o Estado) é o “fundamento *verdadeiro*” dos momentos que o precedem no “percurso do conceito científico”, a família e a sociedade civil (HEGEL, 1955, *RPh*, § 256 Anm., p. 207; 1998b, *PPD*, p. 312). Conseqüentemente, a postura propriamente política da individualidade (a cidadania e aquilo através de que ela se exprime, a “disposição política”) é o resultado lógico, mas também o fundamento real das figuras anteriores que são a pessoa, o sujeito e o “burguês”. E da mesma forma que “o *Estado* é de maneira geral, o primeiro termo no interior do qual somente a família se desdobra em sociedade civil” (*IBIDEM*), da mesma forma o cidadão é por assim dizer o “fundamento verdadeiro” do burguês e mediatamente da pessoa e do sujeito. O que isso quer dizer? Que a “subjetividade” ou o *ethos* político é, nas condições modernas de uma diferenciação funcional entre o social e o político, a condição de efetividade (mas não de possibilidade) daquilo no qual ela está enraizada, a saber, das figuras pré-políticas da individualidade: é ela que afasta estas figuras da abstração que conservam nelas mesmas e que faz com que, fora da configuração política da modernidade (o Estado pós-revolucionário), a pessoa jurídica, o sujeito moral e o homem social não tenham existência plena, efetiva. Ora, esta subjetividade política é gerada, nós já vimos, pelas “instituições que subsistem no Estado” (HEGEL, 1955, *RPh*, § 268, p. 219; 1998b, *PPD*, p. 330) e que não são somente, talvez mesmo não sejam essencialmente as instituições propriamente políticas. Trata-se, portanto, de um esquema recursivo. As instituições sociais (assim como as instituições políticas) geram o espírito de cidadania; este cumpre e alimenta por sua vez as disposições subjetivas (por exemplo, “o espírito de corporação”⁸) requeridas para o bom funcionamento dos sistemas parciais que são a família e a sociedade civil, os quais atualizam por sua vez as determi-

nações “abstratas” do direito e da moralidade. Assim, as disposições subjetivas (“o espírito do todo” assim como “o espírito de corpo”⁹) são certamente suscitadas pelo funcionamento das instituições, mas por sua vez alimentam retroativamente estas últimas e permitem seu funcionamento.

Pode-se objetar que se os componentes disposicionais da *Sittlichkeit*, em outras palavras, as diversas figuras da subjetividade ética, têm como vocação reforçar as estruturas institucionais que as suscitam, o âmbito de autonomia dos indivíduos em relação a essas instituições permanece muito restrito. A essa objeção, é possível dar uma dupla resposta. Por um lado, convém perceber que Hegel recusa (como antes dele já fazia Kant) qualquer definição puramente negativa da liberdade subjetiva. Não é de modo algum óbvio, na perspectiva hegeliana, que um indivíduo que manifesta independência subjetiva em relação às representações e práticas que são “conformes” às instituições, ou que as rejeita, seja *eo ipso* mais livre do que aquele que se conforma, sem ser coagido, às obrigações advindas da sua posição¹⁰. Ele pretende, ao contrário, que “o direito dos indivíduos à sua *destinação subjetiva à liberdade* realiza-se no fato de que eles pertencem à efetividade ética, visto que a *certeza* que eles têm da própria liberdade encontra sua *verdade* numa tal objetividade” (HEGEL, 1955, *RPh*, § 153, p. 148; 1998b, *PPD*, p. 238). Hegel está de fato convencido que uma livre adesão da subjetividade singular a normas universais e objetivas (definidas pelas “*leis e instituições que são em si e para si*” – HEGEL, 1955, *RPh*, § 144, p. 142; 1998b, *PPD*, p. 232) não acarreta, na situação de diferenciação dos sistemas normativos próprios à eticidade moderna, nenhum sacrifício irremediável do “direito dos indivíduos à sua *particularidade*” (HEGEL 1955, *RPh*, § 154, p. 148; 1998b, *PPD*, p. 238). Porém, é verdade que esse direito, segundo ele, vê-se honrado mais propriamente nos componentes não políticos da vida ética, família e sociedade civil, em que o princípio da livre escolha (do cônjuge, da profissão) desempenha um papel essencial¹¹, pois é nele que repousa a diferença entre a modernidade social, que repousa até certo ponto no princípio da livre iniciativa, e a *altständische Gesellschaft*, na qual para cada um era atribuído uma posição imutável num espaço rígido.

Segunda parte da resposta: se é verdade que, no seio do espírito objetivo, a subjetividade encontra-se continuamente medida pelo “direito do mundo”, tal como se exprime nas instituições ético-políticas e nos

conjuntos normativos ligados a ela, e se é verdade que ela é de uma certa maneira reprimida por ele, é verdade também que é graças ao trabalho histórico da “razão *que é*”¹², esta razão objetiva depositada nas instituições, que a subjetividade, mesmo em suas reivindicações mais extremas e mais condescendentes para consigo, pôde constituir-se numa realidade eficaz. A subjetividade livre, que a teoria do espírito subjetivo apresenta como se fosse o termo do saber que o espírito adquire intemporalmente dele próprio, está na verdade inscrita na história, ela é assim de alguma maneira um vestígio do espírito objetivo na ordem mesma da subjetividade. O sujeito que se pensa e que age como livre – livre inclusive em relação ao seu mundo e às coerções que ele contém – é, como lembram tanto a *Enciclopédia* quanto os *Princípios*, um produto (um tanto tardio) da história. Assim, a liberdade, a menos que permaneça uma vã reivindicação, já é sempre mediatizada – estruturada – por aquilo que aparece como seu outro e que, na realidade, não é senão o sistema das condições de sua realidade e de sua objetividade. O espírito objetivo é de ponta a ponta um mundo “espiritual” (humano, digamos), mas que, paradoxalmente, aparece inicialmente moldado na necessidade, feito de objetividade impessoal. Isso corresponde, aliás, ao sentimento espontâneo da consciência subjetiva que percebe as redes de normas e de instituições que enquadram seu agir antes como entraves à sua autonomia do que como condições estruturantes. Daí esse paradoxo típico do espírito objetivo: o sujeito encontra nele sua identidade, constitui-se nele e por meio dele, mas expõe-se também ao risco (que está longe de ser ilusório) do desapossamento, da alienação. Pois nada, salvo uma fã cega na virtude da instituição (no duplo sentido, estático e dinâmico, do termo), pode dar uma garantia absoluta contra o risco de uma submissão despercebida dos indivíduos assim “constituídos” a interesses não universalizáveis, contra o risco de que as instituições sociais e políticas e, por conseguinte, também as escolhas individuais sejam contaminadas pela “ideologia”, esta sendo sempre apenas a falsa consciência de universalidade que se dá uma forma particular do ser-si-mesmo. Por isso, mesmo ao adotar as premissas hegelianas, convém sem dúvida completar a elucidação das condições *estruturantes* da subjetividade, depositadas nas instituições, com a ajuda de uma “crítica das ideologias” que previna ou, ao menos, combata desvios particulares. É neste ponto, como se sabe, que a “teoria crítica” abando-

nou, graças a Marx e a Freud, a ortodoxia hegeliana com relação à qual o exemplo do “neohegelianismo de direita” mostrava que podia caucionar os mais inquietantes desvios “totalitários”, quando “a dialética da razão inverte-se objetivamente e torna-se loucura”¹³.

O que é levar uma vida ética?

Desde o início deste artigo eu havia notado que cabia não confundir eticidade e vida ética. Para além das questões filológicas, entendemos agora por quê. A *Sittlichkeit*, na qual os componentes objetivos do espírito objetivo (as instituições) possuem um papel motor, cria certamente as *condições* de uma vida ética, produzindo de certa forma esquemas diferenciados e historicamente situados de atualização da subjetividade; mas, é claro, só os *indivíduos* cuja constituição ela favorece são passíveis de ter tal vida, ou seja, de *vivê-la* de uma maneira sensata e coerente, *como se* ela resultasse de uma escolha “autônoma” da parte deles. Ora, a autonomia – Hegel aprendeu nesse ponto, como em muitos outros, a lição de Kant – vai de par com o reconhecimento e a observância de uma normatividade que não seja imposta aos sujeitos, mas que de certa forma encontra neles a fonte de sua validade. Assim, a questão que se põe agora é a seguinte: quando se pode dizer, sem cair num subjetivismo que Hegel havia vilipendiado¹⁴ e que sua concepção institucional do espírito objetivo pretendia erradicar, que um indivíduo é um *sujeito*? Não penso que esta questão, cuja pertinência pode sem dúvida ser mostrada desde que se tome distância das leituras convencionais do hegelianismo (sejam pró ou contra, aliás), encontre uma resposta explícita e clara nos textos. Porém, existe neles uma série de elementos que, quando agrupados, dão-nos uma pista do que ela poderia ser.

Primeiro elemento: o *reconhecimento*. É um dos grandes feitos de Hegel ter, especialmente em seus escritos de Iena, ligado a questão da constituição da subjetividade àquela dos processos que permitem um reconhecimento intersubjetivo (ou que conduzem à sua negação) e ter pensado estes últimos a partir do motivo do conflito. Penso evidentemente aqui na famosa (demais?) análise do “combate pelo reconhecimento” na *Fenomenologia do Espírito*, com relação à qual cabe ressaltar que o que nela está em

jogo, conforme o próprio título do trecho, é “a independência e a dependência da consciência de si” (HEGEL, 1980, *PhG*, p. 109; 1939, *PhE*, I, p. 155), isto é, o acesso ao ser-si-mesmo, à subjetividade. A prova da morte, esse “senhor absoluto”, a experiência da dominação brutal, *pré-política*, de um senhor, são a condição do “reconhecimento como reconhecimento de uma consciência de si independente” (HEGEL, 1980, *PhG*, p. 111; 1939, *PhE*, I, p. 159). Ao que é preciso acrescentar, com certeza, que um reconhecimento unilateralmente extorquido, como aquele que o “senhor” acredita obter, não pode ser senão inautêntico e precário. Por isso, o combate pelo reconhecimento “só pode ocorrer no estado de natureza” (HEGEL, 1988, *Encycl.*, III, § 432 Add., p. 533): ele precede, numa espécie de passagem ao limite, a instituição simbólica da sociedade e da individualidade, ambas tendo o reconhecimento da humanidade do outro como pré-condição mínima. Porém, esse mito de origem, no sentido forte do termo, que Hegel retoma sob uma forma ou outra em quase todos seus escritos de Iena, está presente para lembrar também que o reconhecimento, portanto o viver-junto, portanto o acesso à subjetividade, não é um dado ou algo garantido, mas o prêmio de um processo aberto: “o que está posto nessa liberdade é também a possibilidade do não-reconhecimento, da não-liberdade” (HEGEL, 1998a, p. 305; 1976, p. 138). Essa “possibilidade do não-reconhecimento” evidentemente não diz respeito apenas à origem ideal típica representada pelo estado de natureza (ver HEGEL, 1988, *Encycl.*, III, § 433 Rem., p. 231; 1998b, *PPD*, § 349 Rem., p. 416), mas diz respeito também a todas as formas de patologia social cuja análise Hegel esboça nos *Grundlinien*, análise que toda uma corrente do pensamento contemporâneo se esforça precisamente em atualizar a partir de uma concepção mais ampla do reconhecimento¹⁵.

Segundo elemento: a atividade laboriosa. É conhecida a importância desse tema nos escritos de Iena (e já em certos textos de Frankfurt), nos quais ele vem manifestar o impacto que teve sobre Hegel a leitura dos economistas clássicos (Smith e mais tarde Ricardo) e de um mercantilista tardio como Stuart. Sabe-se também o quanto a “recepção da economia política” contribuiu para a formação do conceito propriamente hegeliano de sociedade civil ou civil-burguesa¹⁶. Há um outro aspecto que eu gostaria de evocar rapidamente aqui: o papel do trabalho na constituição de subjetividades passíveis de levar uma vida *ética*. Certa-

mente, em particular sob a influência de Marx, atentou-se com frequência, nas análises de Hegel, para a crítica da alienação que implicam, de maneira necessária, as formas modernas de organização do trabalho: penso evidentemente na análise, que encontramos na *Filosofia do Direito*, das contradições estruturais de uma “eticidade perdida em seus extremos” (HEGEL, 1998b, PPD, § 184, p. 260; ver KERVÉGAN, 1995). Porém, não devemos por isso esquecer que o trabalho, ao mesmo tempo que é gerador de alienação, também é para Hegel – como o será também para Marx – um fator decisivo de construção da subjetividade e da intersubjetividade. Há em Hegel, para retomar Habermas, um vínculo substancial entre trabalho e interação (ver HABERMAS, 1990). Que se leia, por exemplo, a primeira *Filosofia do Espírito* de 1803-1804 ou o *System der Sittlichkeit*: o trabalho é apresentado, na escala de um “povo”, como uma “atividade subjetiva” que se erige em “regra universal” (HEGEL, 1999, p. 102). Ele é, portanto, um meio (tanto mais poderoso pelo fato de não supor nenhum “projeto” conscientemente ordenado para esse fim) de abstração da subjetividade do contexto de empiricidade ao qual ela está “naturalmente” submetida: um método de universalização. Dito de outro modo, no contexto da moderna “sociedade civil”, o trabalho é *simultaneamente* um fator de destituição e de construção da subjetividade: ele é a um só tempo, segundo o vocabulário do artigo sobre direito natural de 1802, a tragédia e a comédia da vida ética.

Terceiro elemento: a *normatividade*. O institucionalismo fraco, que eu penso ser a doutrina da *Sittlichkeit*, não exclui de modo algum que esta comporte uma estrutura *normativa*. Convém insistir sobre esse ponto, pois a idéia infringe um modo de leitura ainda dominante¹⁷: a crítica do “dever-ser” e da “visão moral do mundo”, desenvolvida notadamente na *Fenomenologia do Espírito*¹⁸ e retomada de diversas formas na obra ulterior, não implica nenhuma recusa da normatividade enquanto tal. No máximo, a configuração normativa do agir deve ser reconduzida aos seus limites, assim como sublinha *a contrario* esta fórmula bem conhecida da *Enciclopédia*: “a idéia (...) não é impotente o bastante para apenas dever ser” (HEGEL, 1970, *Encycl.*, I, § 6 Rem., p. 170). Porém, é necessário compreender que a estrutura de base da normatividade – a oposição entre *Sein* e *Sollen* – é, desde que seja entendida de maneira dinâmica e processual, perfeitamente compatível com os requisitos do filosofar

hegeliano. A *Lógica* sublinha a dinâmica contraditória contida na idéia do dever-ser: contrariamente ao limite, que determina inexoravelmente o ser do finito (“Algo é o que é somente em seu limite” – HEGEL, 1978, *WdL*, I.1 (1812), p. 69; 1972-81, *SL*, I, p. 99), a fronteira que um ente comporta significa a um só tempo uma restrição e a exigência de ter de superá-la, de modo que “no dever-ser começa o ultrapassamento da finitude, a infinitude” (HEGEL, 1985, *WdL*, I.1 (1832), p. 121). Certamente, esse ultrapassamento da finitude permanece ele próprio finito e por isso adota a forma do dever-ser. Não obstante, contanto que não seja tomada como horizonte último, a problemática do *Sollen* é fecunda, pois contribui para descrever de forma adequada a relação que sujeitos finitos estabelecem com o mundo dado com o qual são confrontados¹⁹. Essa positividade relativa do ponto de vista do dever-ser ou da normatividade encontra uma forma de se exprimir até na esfera da idéia, esta idéia que, no entanto, “não é impotente o bastante para apenas dever-ser”. Com efeito, a idéia lógica, quando ainda não se identificou, como “idéia absoluta”, ao puro processo do pensar, contém uma estruturação teleológica manifestada, em particular, pelo “silogismo do agir” (HEGEL, 1981, *WdL*, II, p. 233; 1972-81, *SL*, III, p. 363). O agir, da parte de um sujeito, supõe uma discordância entre o ser (o mundo tal como ele é) e o dever-ser (o mundo tal como deveria ser, ou seja, o conceito daquilo que ele é efetivamente) e contém um esforço para reduzir esta discordância por uma ação teleologicamente orientada. O paradoxo desse silogismo (que contém três termos: o agente, a norma, o mundo) é que o agente aspira (é sua “vontade”) à realização de um fim (a conformação do mundo à norma ou ao conceito) e supõe, ao mesmo tempo, que este fim não seja atingido, caso contrário a sua vontade, que constitui todo seu ser de agente prático, desapareceria ela própria: se o mundo fosse o que deve ser, já não haveria que querer... Porém, esse paradoxo, e, com ele, a estrutura normativa do agir, é a exata expressão da natureza da vontade *finita*²⁰. Ele encontra sua solução no próprio processo do querer, que conduz a um auto-ultrapassamento desta finitude que marca tanto o sujeito quanto seus fins normativos e o mundo que ele entende tornar conforme a esses fins. O sujeito deve de certa forma supor seu fim realizado (um mundo conforme à norma do Bem) para dedicar-se a realizá-lo num mundo que não deve ser o que ele deveria ser, mas que não deixa de ser tudo o que

ele deve ser: “a aspiração insatisfeita desaparece quando reconhecemos que o objetivo final do mundo tanto se encontra cumprido que se cumpre eternamente” (HEGEL, 1970, *Encycl.*, I, § 232 Add., p. 621). Porém, esse ultrapassamento da estrutura teleológico-normativa do agir é também o da finitude do próprio sujeito e de sua vontade. É claro que este não desaparece, nem com ele as representações que dão sentido a seu ser prático. Porém, ele supera sua própria finitude, reconhecendo no mundo a dignidade que o normativismo abstrato (Kelsen mais do que Kant) reserva somente às representações daquilo que deve ser. Reconhecendo a racionalidade do mundo, o sujeito dá sentido a seu agir racional sobre o mundo e se coloca a si mesmo como sujeito racional. Porém, isso só é possível porque ele adotou, antes de mais nada, a postura normativa sem a qual ele não poderia colocar-se como *sujeito* de uma ação. É exatamente o que ocorre, na análise do espírito objetivo, na articulação entre a *Moralität* e a *Sittlichkeit* e por isso a transição da primeira para a segunda faz uma referência explícita à análise da idéia do Bem na *Lógica* (ver HEGEL, 1955, *RPh*, § 141 Anm., p. 140; 1998b, *PPD*, p. 228). Da mesma forma que, nesta, a resolução da contradição que afeta o agir passa pela lembrança da efetividade do mundo²¹, da mesma forma, nos *Princípios*, as aporias da subjetividade moral, ilustradas pelas perversões do subjetivismo (denunciadas pela Anotação do § 140), acham uma saída no reconhecimento do “direito do mundo”, sem o qual o “direito da vontade subjetiva” permaneceria ele próprio inefetivo e, com ele, o “direito da idéia” (HEGEL, 1955, *RPh*, § 33, p. 48; 1998b, *PPD*, p. 122). Ora, esse direito do mundo vê-se honrado essencialmente graças às instituições da eticidade, se é verdade que esta é a liberdade que se tornou mundo e que é sua constituição institucional que distingue a vida ética das esferas “abstratas” da normatividade jurídica e da normatividade moral.

Reconhecimento não extorquido e sempre a ser reconquistado; constituição, notadamente graças às atividades laboriosas, de uma intersubjetividade social; interiorização ativa das estruturas normativas sem as quais não há agir sensato. Tais são as condições primeiras, necessárias mas não suficientes, que permitem (eventualmente) a um indivíduo levar uma vida ética, isto é, simplesmente ter “uma vida”, da qual ele se constitui como o sujeito. Que estas condições nunca são garantidas de uma vez por todas, não é preciso ler Hegel para percebê-lo...

¹ Ver, sobre esses dois aspectos, minhas contribuições em KERVÉGAN 2004, e também em KERVÉGAN 2003, do qual retomo aqui alguns desenvolvimentos.

² Para essas duas expressões, ver HEGEL, 1998b, *PPD*, § 33, p. 122.

³ As instituições jurídicas, diz F. C. von Savigny, são “sempre já anteriores a toda relação de direito dada” (VON SAVIGNY 1840–49). Extraordinária definição que ficamos tentados a aplicar a qualquer configuração institucional!

⁴ Ver ROUSSEAU 1969, p. 250: “Será um desses homens de todos os dias; um francês, um inglês, um burguês; não será nada”. Sobre a degradação do espírito de cidadania nos Estados modernos, ver igualmente ROUSSEAU 1964, p. 361–362.

⁵ “É pelo trabalho da cultura que a vontade subjetiva adquire ela própria em seu seio a *objetividade* na qual apenas ela é, por seu lado, digna e capaz de ser a *efetividade* da idéia” (HEGEL, 1955, *RPh*, § 187 Anm., p. 169; 1998b, *PPD*, p. 264).

⁶ Ver HEGEL, 1985, *WdL*, I.1 (1832), p. 94: “É assim que o que é revogado (*das Aufgehobene*) é ao mesmo tempo conservado [...] apenas perdeu sua imediatidade, mas por esta razão não é aniquilado”.

⁷ Ver HEGEL, 1981, *WdL*, II, p. 251 (*SL*, III, p. 389): “É dessa maneira que cada passo do *progresso* no ato de determinar ulteriormente, na medida em que se distancia do começo indeterminado, é também uma *aproximação regressiva* na direção deste mesmo [começo], que, portanto, que pode inicialmente aparecer diferente, a *fundação regressiva* do começo e a *determinação ulterior progressiva* deste, coincidem e são a mesma coisa”.

⁸ Ver HEGEL, 1955, *RPh*, § 289 Anm., p. 254 (1998b, *PPD*, p. 369): “O espírito de corporação, que se gera na fundação-jurídica das esferas particulares, inverte-se ao mesmo tempo, dentro de si mesmo, em espírito do Estado, visto que é no Estado que ele tem condições de preservar os fins particulares (...) Nessa medida, é no espírito de corporação, uma vez que ele contém *imediatamente o enraizamento do particular no universal*, que se encontra a profundidade e o vigor do Estado, que ele possui na *disposição de espírito*”.

⁹ “O patriotismo universal se forma pelo fato de que a liberdade universal se produz por meio da particularização. É preciso que o patriotismo universal esteja presente, mas se produza pelo espírito de corpo” (HEGEL, 2002, *LDN*, § 132 Rem., p. 215). Hegel dá assim um contrapasso em relação ao que afirmava um fragmento de 1794: o “*espírito de corpo*” coloca em perigo “o espírito do todo”, ou seja, aquele de uma “comunidade que se apresenta unânime diante dos altares de seus deuses” (HEGEL, 1987, p. 44). Percebe-se nesse caso que o institucionalismo, propriedade do hegelianismo “definitivo”, não é incompatível com o reconhecimento dos direitos da subjetividade, ao passo que o jovem Hegel via nesta antes um perigoso fator de dissolução.

¹⁰ A aversão de Hegel pelo culto do “caro Eu” praticado, antes de Stirner, pelo romantismo alemão (Tieck, os irmãos Schlegel, Novalis, Kleist...), explica-se largamente com isso: ver HEGEL, 1955, *RPh*, § 139 Anm., p. 124 s. (1998b, *PPD*, p. 215 s.), assim como a *Análise das Obras póstumas e correspondência de Solger* (1828), traduzida para o francês sob o título *L'ironie romantique*, (Paris:Vrin, 1997).

¹¹ Ver HEGEL, 1955, *RPh*, § 206, p. 178; 1998b, *PPD*, p. 276. A Anotação (*Anm.*) desse mesmo parágrafo precisa: “mantida pela ordem objetiva em conformidade com ele e ao mesmo tempo em seu direito, a particularidade subjetiva torna-se o princípio de toda animação da sociedade civil (...). O reconhecimento e o direito de que aquilo que na sociedade civil e no Estado é necessário pela razão tenha lugar ao mesmo tempo *pela mediação do arbítrio* é a determinação mais precisa daquilo que, principalmente na representação geral, é denominado *liberdade*” (HEGEL, 1955, *RPh*, § 206, *Anm.*, p. 179; 1998b, *PPD*, p. 277).

¹² HEGEL, 1970, *Encycl.*, I, § 6, p. 169. O prefácio dos *Princípios* fala da “razão enquanto efetividade aí-presente” (1955, *RPh*, p. 16; 1998b, *PPD*, p. 86).

¹³ HORKHEIMER – ADORNO 1974, p. 212. Para a crítica do “neo-hegelianismo fascista”, ver MARCUSE 1968, p. 448 ss.

¹⁴ Ver a análise detalhada que é dada das diversas “figuras” da “*subjetividade que se afirma* como o *absoluto*”: HEGEL, 1955, *RPh*, § 140 *Anm.*, p. 126 ss.; 1998b, *PPD*, p. 216 ss.

¹⁵ Ver os trabalhos de A. Honneth e, na França, de F. Fischbach e É. Renault.

¹⁶ Ver M. Riedel, N. Waszek, G. Campagnolo...

¹⁷ Apesar dos ajustes preciosos como o de Odo Marquard: ver seu artigo clássico “Hegel und das Sollen” (MARQUARD 2002).

¹⁸ HEGEL, 1980, *PhG*, Kap.VI, C: “Der seiner selbst gewisse Geist. Die Moralität”, *GW* 9, p. 323 ss.; HEGEL 1941, *PhE*, II, p. 142 ss. Intencionalmente, não pretendo comentar aqui a famosa análise da “visão moral do mundo”. Porém, o que é dito aqui mostra claramente para mim, como para muitos comentadores, que esta não tem apenas um alcance crítico e negativo a respeito da moralidade e de suas pretensões normativas: é realmente a “*moralidade inacabada*” (HEGEL, 1980, *PhG*, p. 337; 1941, *PhE*, II, p. 163) que se trata de criticar do ponto de vista daquilo que os *Grundlinien* denominam a “consciência-moral verdadeira” (HEGEL, 1955, *RPh*, § 137 *Anm.*, p. 122; 1998b, *PPD*, p. 213), que coincide de fato com o ponto de vista da subjetividade ético-política. Mas esta moralidade inacabada, conforme à estrutura descrita na lógica do ser a propósito do dever-ser e da fronteira, chama sua própria infinitização: a infinitude verdadeira da *Lógica* corresponde assim ao “acabamento” ético da moralidade ou, no registro da *Fenomenologia*, à transição da visão moral do mundo ao “Sim reconciliador” (HEGEL, 1980, *PhG*, p. 362; 1941, *PhE*, II, p. 200) graças ao qual duas consciências se reconhecem na confissão e no perdão do Mal e superam assim as aporias da “consciência-moral” e os fingimentos da “bela alma”.

¹⁹ HEGEL, 1985, *WdL*, I.1 (1832), p. 123: “O *dever-ser* é (...) o ultrapassamento da fronteira, mas um *ultrapassamento* ele próprio apenas *finito*. Ele tem, por conseguinte, sua posição e sua validade no campo da finitude, no qual ele mantém o ser em si de encontro ao que possui uma fronteira e o afirma de encontro ao que é nada (...). A obrigação é um *dever-ser* voltado contra a vontade particular, contra o desejo egoísta e o interesse arbitrário; à vontade, na medida em que, em sua mobilidade, ela pode distanciar-se do que é verdadeiro, este é objeto enquanto *dever-ser* (...). Porém, na efetividade, a situação da racionalidade e da lei não é tão triste que elas apenas *devessem ser*”.

²⁰ A vontade, assim como a representação abstrata do Bem como um horizonte inacessível que ela supõe, não pode escapar do “destino da finitude” (HEGEL, 1981, *WdL*, II, p. 232; 1972-81, *SL*, III, p. 361).

²¹ “A realização, ou seja, a objetividade em e para si determinada, é para ela [a identidade indeterminada do conceito] algo de *dado*, e o *verdadeiramente-essente* [é] a efetividade presente independentemente do ato de pôr subjetivo” (HEGEL, 1981, *WdL*, II, p. 233; 1072-81, *SL*, III, p. 362).

Referências bibliográficas

HABERMAS, J. 1990. “Travail et interaction”, in: *La technique et la science comme idéologie*. Paris: Gallimard.

HAURIU, M. 1990. “La théorie de l’institution et de la fondation (Essai de vitalisme social)”, in: *Aux sources du droit: le pouvoir, l’ordre, la liberté* (1933), reed. Caen, Centre de philosophie politique et juridique, 1990, p. 89-128.

HEGEL, G. W. F. 1913. *Verhandlungen in der Versammlung der Landstände des Königsreichs Württemberg im Jahre 1815 und 1816* (1817), in: *Sämtliche Werke*. Bd. VII: *Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie*. Hrsg. von G. Lasson. Leipzig: Meiner, 1913, pp. 155-281 (Philosophische Bibliothek, 144) (abreviado *Ständeschrift*).

_____. 1939-41. *La Phénoménologie de l’esprit*. Trad. J. Hyppolite. Paris: Aubier-Montaigne, 2 vols. (abreviado *PhE*).

_____. 1955. *Grundlinien der Philosophie des Rechts* Hrsg. von J. Hoffmeister. Hamburg: Meiner (abreviado *RPh*).

_____. 1968 (e segs). *Gesammelte Werke*. In Auftrag der Deutschen Forschungsgemeinschaft hrsg. von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Düsseldorf. Hamburgo: Meiner (abreviado *GW*).

_____. 1968. *Systemfragment*, in: *Theorie Werkausgabe*, Bd. I, pp. 419-427. Frankfurt: Suhrkamp.

_____. 1970-2004-1988. *Encyclopédie des sciences philosophiques*. Tome I:

Logique; Tome II: *Philosophie de la nature*; Tome III: *Philosophie de l'esprit*. Texte intégral, prés., trad. et annoté par B. Bourgeois. Paris: J.Vrin, 3 vols. (abreviado *Encycl.*, I-III).

_____. 1972. *Des manières de traiter scientifiquement du droit naturel*. Trad. e notas de B. Bourgeois. Paris: J.Vrin (abreviado *DN*).

_____. 1972-81. *Science de la logique*. Trad., apresentação e notas P.-J. Labarrière et G. Jarczyk. Paris: Aubier-Montaigne, 3 vols. (abreviado *SL*, I-III).

_____. 1976. *Système de la vie éthique*. Trad. e apresentação J. Taminiaux. Paris: Payot.

_____. 1977. "Actes de l'Assemblée des états du royaume de Wurtemberg en 1815-1816", in: *Écrits politiques*. Trad. M. Jacob e P. Quillet, Paris: Champ Livre.

_____. 1978. *Wissenschaft der Logik*, Erster Teil: *Die objektive Logik*, Bd. 1: *Die Lehre vom Sein*; Bd. 2: *Die Lehre vom Wesen* (1812/1813), *GW* 11, Hamburgo: Meiner, 1978 (abreviado *WdL*, I.1 (1812) e I.2).

_____. 1980. *Phänomenologie des Geistes* (1807), *GW* 9, Hamburg: Meiner, 1980 (abreviado *PhG*).

_____. 1981. *Wissenschaft der Logik*, Zweiter Teil: *Die subjektive Logik oder die Lehre vom Begriff* (1816), *GW* 12, Hamburgo: Meiner (abreviado *WdL*, II).

_____. 1982. *La philosophie de l'esprit* (1805). Trad. e apresentação G. Planty-Bonjour. Paris: P.U.F.

_____. 1985. *Wissenschaft der Logik*, Erster Teil: *Die objektive Logik*, Bd. 1: *Die Lehre vom Sein* (1832), *GW* 21, Hamburgo: Meiner (abreviado *WdL*, I.1 (1832)).

_____. 1987. *Fragments de la période de Berne, 1793-1796*. Trad. R. Legros, Paris: J.Vrin.

_____. 1997. *L'ironie romantique. Compte rendu des Écrits posthumes et correspondance de Solger*. Introd., trad. e notas J. Reid, Paris: J.Vrin.

_____. 1998a. *System der Sittlichkeit* (1802-/03), GW 5, Hamburg: Meiner, pp. 278-361.

_____. 1998b. *Principes de la philosophie du droit*. Texte integral, accompagné d'annotations manuscrites et d'extraits des cours de Hegel, présenté, révisé, traduit et annoté par J.-F. Kervégan. Paris: P.U.F. (abreviado PPD).

_____. 1999. *Le premier système: la philosophie de l'esprit*. Trad. e notas M. Bienenstock, Paris: P.U.F.

_____. 2002. *Leçons sur le droit naturel et la science de l'État (Heidelberg, semestre d'hiver 1817-1818)*, suivies des *Remarques de l'Introduction aux leçons de 1818-1819*. Trad. e apresentação J.-P. Deranty, Paris: J. Vrin (abreviado LDN).

HORKHEIMER, M. – ADORNO, T. W. 1974. *La dialectique de la raison*, Paris: Gallimard.

KERVÉGAN, J.-F. 1992. *Hegel, Carl Schmitt. Le politique entre spéculation et positivité*, Paris: P.U.F. [trad. bras. *Hegel, Carl Schmitt. O político entre a especulação e a positividade*. Barueri, SP: Manole, 2005].

_____. 1995. "La vie éthique perdue dans ses extrêmes. Scission et réconciliation dans la théorie hégélienne de la *Sittlichkeit*", *Laval Théologique et Philosophique*, junho de 1995, p. 371-388.

_____. 2003. "Constitution de l'individualité et institutions. Le problème de 'l'esprit objectif'", in: Vaysse, J.-M. (dir.). *Vie, monde, individuation*, Hildesheim, Zurique, Nova York: G. Olms, p. 77-86.

_____. 2004. "Le droit du monde. Sujets, normes et institutions", in: Kervégan, J.-F – Marmasse, G. (dir.). *Hegel penseur du droit*, Paris: CNRS Éditions, p. 31-46.

MARCUSE, H. 1968. *Raison et révolution. Hegel et la naissance de la théorie sociale*, Paris: Minuit.

MARQUARD, O. 2002. "Hegel und das Sollen"; trad. fr. "Hegel et le devoir", in: *Des difficultés avec la philosophie de l'histoire*, Paris: Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, p. 29-48.

ROUSSEAU, J.-J. 1964. *Du Contrat social* (1762), in: *Œuvres complètes*, III, Paris: Gallimard.

ROUSSEAU, J.-J. 1969. *Émile* (1762), in: *Œuvres complètes*, IV, Paris: Gallimard.

Von SAVIGNY, F. C. 1840-49. *System des heutigen römischen Rechts*, Berlin: Veit, 8 vols.