

Do direito abstrato ao Estado: o papel do reconhecimento na *Filosofia do Direito* de Hegel

From abstract right to the State:
the role of recognition in Hegel's *Philosophy of Right*

Italo Alves

<https://orcid.org/0000-0001-9421-0356> – E-mail: ialves@luc.edu

RESUMO

O artigo discute a centralidade do conceito de reconhecimento na *Filosofia do Direito* de Hegel, contestando a visão de autores como Habermas e Honneth, que consideram este tema relevante apenas nos escritos do jovem Hegel. Sustentamos que o reconhecimento é fundamental em toda a obra de Hegel, especialmente no desenvolvimento do Espírito Objetivo na *Filosofia do Direito*. A análise percorre as três principais seções da *Filosofia do Direito*: direito abstrato, moralidade e eticidade. No direito abstrato, o reconhecimento se manifesta nas relações entre pessoas e na propriedade. Na moralidade, aparece na intersubjetividade das ações morais. Na eticidade, culmina nas instituições da família, sociedade civil e Estado. Buscamos demonstrar como o reconhecimento permeia ainda, na eticidade, a família, através do amor e pertencimento; a sociedade civil, mediante relações econômicas e corporativas; e Estado, como reconhecimento político entre cidadãos e instituições.

Palavras-chave: Reconhecimento. Direito. Hegel.

ABSTRACT

The article discusses the centrality of the concept of recognition in Hegel's *Philosophy of Right*, challenging the view of authors such as Habermas and Honneth, who consider the category relevant only in Hegel's early writings. We argue that recognition is fundamental throughout

Hegel's entire work, especially in the development of Objective Spirit in the *Philosophy of Right*. The analysis covers the three main sections of the *Philosophy of Right*: abstract right, morality, and ethical life. In abstract right, recognition manifests itself in relations between persons and property. In morality, it appears in the intersubjectivity of moral action. In ethical life, it culminates in the institutions of family, civil society, and state. We further seek to demonstrate how recognition permeates, within ethical life, the family through love and belonging, civil society through economic and corporate relations, and the state as political recognition between citizens and institutions.

Keywords: Recognition. Right. Hegel.

Introdução

O tema do reconhecimento, na interpretação de autores como Habermas e Honneth, é alegadamente um tópico de interesse apenas do jovem Hegel, do período de Jena, deixando de ser importante nos escritos posteriores, como a *Fenomenologia do Espírito* e, principalmente, a *Filosofia do Direito* (cf. Williams, 1997, p. 15-16; Rauch; Sherman, 1999, p. 220 ss.). Para Honneth, “Hegel não compreende o espaço de ação do Estado, conforme se poderia realmente ter esperado, como o lugar de uma realização das relações de reconhecimento que conferem respeito ao indivíduo em sua unicidade biográfica” (Honneth, 2003, p. 112). A concepção Hegeliana de eticidade, segundo Honneth, teria se tornado “uma forma de Espírito monologicamente auto-desenvolvido, e não constitui[ria] mais uma forma [...] de intersubjetividade” (Honneth, 2003, p. 112)¹. Meu objetivo neste artigo é questionar a visão segundo a qual o reconhecimento perde sua natureza intersubjetiva no Hegel tardio e apresentar, como alternativa, uma proposta de leitura da Filosofia do Direito a partir das dinâmicas de reconhecimento recíproco que se dão no desenvolvimento do Espírito Objetivo em geral e na eticidade em particular.

Na *Filosofia do Direito*, obra de 1820, Hegel propõe a construção de uma “ciência filosófica do direito” (PhR, §1), explicitando os desdobramentos do que chama de “Espírito Objetivo”, orientado pela ideia da liberdade humana. Falar da Filosofia do Direito significa “explicitar as diferentes formas de concretização da ideia da liberdade” (Weber, 2014). É estabelecido como princípio da filosofia do direito o “conceito do direito”, que se traduz como o princípio da liberdade, de forma que “o sistema do direito é o reino da liberdade efetivada” (PhR, §4). A filosofia do direito, explica Hegel, é uma seção da Filosofia em geral. Dessa forma, o princípio do direito aparece em seu desenvolvimento como um *dado*. Seu ponto de partida “está fora da ciência do direito” e deve ser tido como um pressuposto (PhR, §2). Hegel apresenta a razão em seu desdobrar-se objetivo na atividade prática. A atividade prática da razão é concebida como atividade da *vontade*, que caminha na direção de sua auto-realização. As etapas de desenvolvimento da vontade (em-si, para-si, e em-si-e-para-si, correspondentes aos momentos do direito abstrato, da moralidade e da eticidade) nada mais são do que a explicitação do que está implícito em princípio — a transformação da vontade-em-si em vontade-para-si. Todos os elementos da determinação objetiva do princípio do direito, a ideia de liberdade, estão contidos nesta como *potência*, e que serão postos como *ato* no decorrer de sua explicação².

¹ Tradução modificada a partir da versão inglesa em Honneth (1995, p. 61).

² “Explicação” aqui tem o sentido mais puro, de *ex-plicare*, ou seja, dobrar-para-fora, *desdobrar*. Para usar uma analogia cosmológica, a *Filosofia do Direito* é como o modelo do *big bang* — toda a matéria do universo estava contida em um único ponto, uma

O sistema da *Filosofia do Direito* divide-se em três momentos, ou figuras de desenvolvimento do princípio ou conceito do direito — o direito abstrato, a moralidade e a eticidade — cada uma representando uma etapa de determinação da liberdade. Não se concebe, ao final do processo, uma liberdade natural, pré-social ou pré-Estatal, porém em “momentos da realização da vontade livre numa de suas determinações” (Weber, 2014). A liberdade só existe enquanto mediada pelas instituições sociais. O grande salto Hegeliano é construir um conceito de liberdade que não fosse meramente subjetivo, mas que se manifestasse objetivamente nas instituições, nas comunidades, nos povos, no Estado e na história. A socialidade não é um empecilho para a manifestação da liberdade humana, mas sua *condição*. Ao mesmo tempo em que a comunidade é responsável por salvaguardar o desenvolvimento da liberdade objetiva, não o faz sem o reconhecimento da individualidade de cada um de seus membros (Williams, 1997, p. 121).

É frequentemente objetado que Hegel, ao escrever a *Filosofia do Direito*, rompe com suas leituras do período de Jena até a *Fenomenologia do Espírito*. Nos escritos de Jena, o reconhecimento funcionava como categoria fundamental para a compreensão de relações intersubjetivas concretas. A partir da *Fenomenologia*, porém, críticos como Habermas e Honneth sustentam que essa categoria teria se deslocado para o nível da consciência, perdendo sua centralidade na análise das instituições sociais e políticas. Uma leitura atenta da obra, porém, passa por compreender que, por mais que a palavra *reconhecimento* não apareça literalmente em muitas ocasiões, o conceito subjaz todo o desenvolvimento do Espírito Objetivo, sendo o conceito de liberdade essencialmente interativo, ou intersubjetivo.

Ao tratar da *Filosofia do Direito*, porém, pressupõe-se que as lutas iniciais por reconhecimento cuja explicitação teve lugar na *Fenomenologia* estejam terminadas, ou seja, que os indivíduos que farão parte de sua explicitação já tenham superado qualquer ideia de pertença a um estado de natureza e já exista algum grau de *Anerkanntsein*, ou “ser-reconhecido”. Está-se a falar, agora, de substituir relações de força e puro desejo por relações de liberdade racional (Williams, 1997, p. 100), que, não obstante, também passarão pelo processo de reconhecimento intersubjetivo. Sendo a liberdade, intersubjetivamente mediada, o conteúdo a qual ao direito visa dar determinação, pode-se dizer que o reconhecimento recíproco é essencial para a fundamentação do direito.

Enquanto Kant define o direito como “o conjunto das condições sob as quais o arbítrio de um se pode harmonizar com o arbítrio do outro, segundo uma lei universal da liberdade” (Kant, 2004, p. 36), a definição Hegeliana é mais ampla: “O direito é a relação das pessoas em seu comportamento em relação a outras. O direito é o elemento universal de seu ser livre — a determinação e limitação de sua liberdade [até então] vazia” (Hegel, 1987, p. 111 *apud* Williams, 1997 p. 100). Ao conceber o direito como qualquer determinação da liberdade, o momento do reconhecimento, como nota Williams (1999, p. 100), está pressuposto, pois este não se torna objetivo, ou *determinado*, até ser reconhecido. A ideia de reconhecimento pode ser concebida, em se tratando da *Filosofia do Direito*, como uma alternativa ao postulado hipotético do estado de natureza, sustentado pelas doutrinas contratualistas do direito. Estas se baseiam no indivíduo como sujeito isolado e autossuficiente, enquanto a ideia de reconhecimento concebe o indivíduo somente em relação com o outro, numa relação que *constitui* os dois partícipes como indivíduos.

O objetivo de Hegel é apresentar uma *terceira via* tanto a essa concepção individualista de indivíduo característica dos modernos quanto ao coletivismo da antiguidade grega. O ca-

singularidade, que se desdobra para dar vida à imensidão que é toda a matéria, antimatéria e tempo existentes. A *Filosofia do Direito* é o *big bang* do Espírito Objetivo — tudo que será exposto no decorrer dos níveis de seu desenvolvimento, de sua *explicitação*, encontra-se em potência no seu princípio.

minho da alternativa ao individualismo abstrato e ao coletivismo abstrato é a noção de reconhecimento recíproco:

O conceito de reconhecimento é crucial para o projeto Hegeliano de mediação entre a liberdade moderna, subjetiva e individualista (Kant) e a substância ética clássica (Platão, Aristóteles). Hegel demonstra que o reconhecimento mútuo transforma a subjetividade em uma intersubjetividade compatível com a tese clássica de que o todo é maior e anterior às suas partes, e tem seu *telos* como um processo de reconhecimento recíproco que culmina em uma consciência universal-social não paroquial (Williams, 1997, p. 114).

A problemática da *Filosofia do Direito* diz respeito à determinação do princípio da vontade livre através de diferentes momentos. O Espírito Objetivo, objeto da *Filosofia do Direito*, parte do momento mais abstrato e indeterminado, o direito abstrato, até o mais concreto e efetivo, a eticidade, que culmina no Estado. Em todos os momentos pelos quais passa o Espírito em sua concretização, subjaz o processo de reconhecimento; desde a fundamentação primeira da pessoa do direito, que existe como tal somente se, e na medida em que, é reconhecida por outra pessoa, até o Estado, como estrutura de concatenação do Eu com o Nós dos momentos prévios a ele. É a isso que diz respeito o “Objetivo” em Espírito Objetivo. Sem o momento do reconhecimento, constituinte e assegurador do direito, a liberdade que este visa assegurar e conquistar se tornaria uma mera certeza “subjetiva” (Williams, 1997, p. 111). Cabe examinar, portanto, como o reconhecimento se manifesta especificamente em cada uma dessas etapas, começando pelo direito abstrato, onde assume sua forma mais elementar e formal. A estrutura do artigo reflete o grau de desenvolvimento e diferenciação do reconhecimento em cada momento. Enquanto o direito abstrato e a eticidade são subdivididos tematicamente, por apresentarem figuras e instituições específicas onde o reconhecimento se manifesta concretamente, a moralidade é tratada de forma unitária, por constituir essencialmente um momento de transição e mediação conceitual entre a abstração jurídica e a concretude ética institucional.

Direito abstrato

O Direito Abstrato é o primeiro momento do desenvolvimento do conceito. Tratará das primeiras formas, imediatas, da concretização do conceito do Direito — o princípio da liberdade — através dos direitos e liberdades individuais. Como primeiro momento do Espírito Objetivo, ainda não tem a mediação de nenhuma instituição social. Trata-se, portanto, da relação entre indivíduos enquanto tais e entre pessoas e a aquisição e troca de propriedade. É importante termos em mente que neste momento não há interferência de instituições como a sociedade civil ou o Estado, nem se falará em “justiça” nos termos que serão posteriormente desenvolvidos na eticidade, mas somente em justiça como cumprimento dos contratos. É um direito puramente “formal”, que abstrai do tecido ético no qual se sustenta. Daí o nome “direito abstrato”.

Para explicar como Hegel entende que a concretização plena do Direito se dá através da mediação das instituições sociais e, ao mesmo tempo, começa sua exposição a partir da autor-reflexão individualista da vontade, é importante entendermos o que significa abstração aqui. Como explica Weber, o significado do predicado “abstrato” é dúplice:

Ele indica um sentido de abstração delimitado pelas estruturas lógicas de argumentação, mas também um sentido de abstração trazido pela base material das relações sociais. O que Hegel expõe são as formas lógicas de determinação; ele mostra como o processo

de concretização da vontade livre faz surgir um processo de abstração da base material (Weber, 1993, p. 64).

Na mesma linha argumenta Ilting:

Hegel faz uso do mesmo método de todos os seus antecessores desde Hobbes. Abstrai de todas as condições da vida social que são criadas pela atividade humana em si mesma. [...] Para que fique claro ao leitor que esta ficção metodológica subjaz toda a seção, Hegel dá o título "Direito Abstrato" à primeira parte da *Filosofia do Direito* (Ilting, 1971, p. 91).

O ponto de partida de Hegel é a noção de "pessoa do direito", entendida como a relação consciente de um sujeito consigo mesmo. Trata-se de uma relação abstrata, pois é exclusivamente *interna* à pessoa, não atingindo nenhuma efetividade exterior ao próprio sujeito. Essa noção de pessoa é abstrata porque considera somente o que é *igual* em todas as pessoas, abstraindo de contingências como raça, cor, credo, nacionalidade etc. É a base, mesmo que abstrata, do direito abstrato³.

Por abstrair de qualquer determinação contingente, questiona Williams (1997, p. 136), não estaria Hegel excluindo a pessoa de qualquer relação intersubjetiva? Para afastar essa hipótese, Hegel introduzirá posteriormente o imperativo do direito (*Rechtsgebot*), na forma: "Sê pessoa e respeita os outros como pessoas" (PhR, §36). Minha subjetividade reconhecida demanda o reconhecimento e respeito da subjetividade dos outros. Pode-se dizer, dessa forma, que o reconhecimento é o ato que faz surgir a pessoa de direito (cf. Bobbio, 1991, p. 65).

Contrariamente às alegações de que o imperativo do direito seria um *mandamus* solipsista, Williams reconhece que "há reconhecimento mútuo no direito abstrato, mas ele é formal, limitado e impessoal, e, como tal, ainda não é a intersubjetividade da moralidade, muito menos da eticidade" (Williams, 1997, p. 138). Tal posição é sustentada ao levarmos em conta o posterior desenvolvimento da ideia do contrato, pois este "pressupõe que as partes que nele entrem reconheçam uma a outra como pessoas e proprietários. É uma relação do Espírito Objetivo e, portanto, contém e pressupõe desde o começo o momento do reconhecimento" (PhR, §71).

A determinação da vontade livre em suas formas mais imediatas (objeto do direito abstrato) se dá através de alguns momentos. O primeiro deles é a posse, momento pelo qual uma vontade é exteriorizada através de uma relação com uma coisa. A vontade não pode ser um fim em si mesmo, portanto deve direcionar-se a algo externo, tendo como fim a posse de uma coisa.

Hegel dissertará, em seguida, sobre a propriedade como manifestação da vontade⁴. O filósofo entende que a aquisição da propriedade se dá através de uma exteriorização pela pessoa de sua subjetividade, através de um ato de vontade. Esse ato de vontade é justamente a incorporação da vontade de uma pessoa, como ente subjetivo, em algo externo, um objeto, ou uma coisa. Hegel é enfático, sobretudo no parágrafo 45, sobre a propriedade ser um *fim*, ou

³ Williams (1997, p. 136) nota que "na interpretação romana, a personalidade é construída não em termos sociais, como tendo uma presença pública, mas simplesmente como interioridade abstrata. Essa interpretação leva ao privatismo, que concebe o direito não como público, mas meramente como privado. Direito privado significa que a pessoa conta somente na realidade que dá a si mesma, isto é, na propriedade".

⁴ Entendo que a melhor forma de ler a passagem sobre a propriedade é como uma tentativa de Hegel de prover uma explicação para a aquisição originária de bens, como faz Locke, por exemplo, sustentando a aquisição inicial a partir do direito natural à propriedade efetivado através do trabalho; Hegel, que não é um jusnaturalista, busca justificar a aquisição originária a partir da disposição aleatória (i.e. não livre) da natureza e, sobretudo, da necessidade subjetiva de exteriorização da vontade e seu posterior reconhecimento intersubjetivo. Avineri (1974, *Chapter Five*) nota que existe, sobretudo nos escritos do jovem Hegel, do período de Jena, um papel importante do trabalho no papel de união entre o subjetivo (pessoa) e objetivo (coisa) que constitui a propriedade. Obviamente não tenho espaço para isso aqui, mas seria interessante a análise das interseções entre Hegel e Locke no que concerne à teoria da apropriação original.

seja, *consequência* da vontade, e não um *meio* para a satisfação, por exemplo, de necessidades. Diz Hegel que “a propriedade é a primeira incorporação da liberdade e, portanto, é em si mesma um fim substantivo” (PhR, §45). Essa incorporação não pode ser vista como uma migração metafísica da vontade do sujeito até a coisa, senão como da maneira típica como interpretamos ou encontramos a vontade de uma pessoa: em seu objeto — uma coisa ou um estado de coisas à qual é direcionada. Essa ligação entre a vontade e a coisa é selada pelo reconhecimento (Redding, 1996, p. 171).

O desenvolvimento da propriedade se dá em três momentos: a posse, o uso e a alienação. A posse é o momento mais imediato, e pode se dar tanto através do próprio apossamento físico da coisa, como da construção da coisa ou da marcação da coisa como minha. Consequência da posse é o direito de uso, que, para que culmine no direito de propriedade, requer mais um direito: o direito de troca. A propriedade é o direito de uso e troca da coisa apropriada.

A posse direta da coisa constitui uma relação minha, ou da minha vontade livre, com a coisa. Quer dizer, a posse, por si só, não é *cogente*, no sentido de vincular a outras vontades. A posse é particular, ou seja, ainda não atingiu sua universalidade. Para que isso ocorra, é necessário que ela seja reconhecida pelos outros. Os outros devem ver na coisa uma extensão de mim mesmo:

Uma pessoa põe sua vontade numa coisa — este é o conceito de propriedade; o próximo passo é a *realização* desse conceito. O ato interno de querer [*the inner act of will*] que consiste em dizer que algo é meu também deve se tornar reconhecido pelos outros. Se eu faço de alguma coisa minha, eu dou a ela o predicado “minha”, que deve aparecer nela de forma externa e não pode simplesmente se limitar à minha vontade interna (PhR, §51).

É nesse sentido que podemos dizer, como sugere Avineri, que

[...] a propriedade pertence à pessoa na medida em que é reconhecida pelos outros, ela nunca poderia ser uma qualidade intrínseca do indivíduo, anterior a seu reconhecimento pelos outros. Enquanto a posse está relacionada ao indivíduo, a propriedade se relaciona com a sociedade: já que a posse se torna propriedade através do reconhecimento dos outros como tal, a propriedade é um atributo social. [...] A propriedade é, então, para Hegel, um momento na luta do homem por reconhecimento (Avineri, 1974, p. 88-89).

A propriedade é necessária para a manifestação da vontade individual, argumenta Hegel. Por isso, é eminentemente *privada*. A ideia de propriedade comum, como entende Weber (1993, *passim*), de certa forma colocaria essa manifestação de vontade em risco e minaria o surgimento da personalidade. Hegel não entende o conceito de propriedade, como pode já ter ficado claro, como um conceito *econômico*, ou pelo menos puramente econômico, porém como conceito *ético*.

Williams (1997, p. 143) chama a atenção para o fato de que a propriedade, mesmo tendo essa característica social, continua sendo “minha”, isto é, propriedade privada. Dessa forma, podemos entender que mesmo a esfera “privada” tem sua constituição e origem no reconhecimento intersubjetivo. Bobbio argumenta, de certa forma, no mesmo sentido:

O ato que transforma a posse em propriedade, isto é, o direito (nesse contexto, propriedade e direito são sinônimos, tanto é que o direito à propriedade é definido como “direito ao direito”), é o *reconhecimento* por parte dos outros: a propriedade é a posse *reconhecida*. Isso significa que, se o surgimento do direito (do direito privado — observe-se — somente do qual se fala) está ligado a um ato consciente como o reconhecimento, o direito é um

posterius em relação ao movimento imediato não reflexivo que nasce da necessidade e de que se ocupa a economia (Bobbio, 1991, p. 64-65).

Quanto à noção de que o direito é um momento posterior à economia, isso significa que neste momento, sendo a propriedade sinônimo de direito, este conceito (propriedade) não pertence à esfera econômica, que a precede e que Hegel entende como dada⁵, mas sim à ordem “ética”. Não está ligado ao conceito de necessidade, de que se ocupa a economia, mas ao de liberdade, como manifestação de uma vontade livre. É por isso que não é necessário que a propriedade seja igual para todos, argumenta Hegel. É necessário que todos a tenham, para que possam ter sua liberdade concretizada neste nível, mas o *quanto* cada um tem depende da “diligência de cada um” (PhR, §49). Disso decorre também, Hegel dirá, que não existe distribuição injusta *a priori* dos bens, já que “a natureza não é livre e, portanto, não pode ser justa nem injusta” (PhR, §49, acompanhando a tradução de Weber, 1993)⁶.

A propriedade só se torna legítima como tal a partir de quando é reconhecida. Tal reconhecimento, neste nível, se dá por meio do instituto do contrato, onde duas vontades livres erigem-se ao nível universal. A propriedade trata da relação da pessoa com a propriedade; o contrato, de um proprietário com outro proprietário. Através do contrato as vontades se reconhecem como livres.

O contrato é o meio através do qual a vontade de uma das partes sobre uma coisa cessa e, *eo ipso*, outra vontade passa a ser exercida sobre ela. A existência do contrato pressupõe que cada uma das partes reconheça a outra como legítima *proprietária* da coisa que está sendo objeto de acordo, portanto *reconheça* a vontade do outro como tal. Através do contrato as partes acordam, em termos gerais, sobre o uso ou a transferência da propriedade. O contrato, como coisa externa e superior a ambas as partes, concede a cada uma delas o direito de exigir da outra sua execução. A vontade de ambos os contratantes é *posta* na forma do contrato e, a partir de quando é posta, e em razão do reconhecimento de uma parte pela outra como pessoa, o contrato obriga. Daí podermos dizer que o contrato é um “título de reconhecimento”, ou seja, um instrumento de *postulação* de vontades onde as partes reconhecem uma à outra como pessoas, vontades livres, e se submetem às consequências que disso decorrem. “O contrato torna explícita a duplicação intersubjetiva implicitamente presente na propriedade” (Williams, 1997, p. 148).

A liberdade das vontades que entram num contrato é pressuposta (cf. Weber, 1993, p. 71) e o contrato é a explicitação do reconhecimento dessa liberdade. Celebrar um contrato, portanto, enseja o direito de exigir sua execução pelas partes. As vontades das partes, no contrato, são erigidas a uma vontade comum e universal; entretanto, apesar de comuns no contrato,

⁵ Nesse sentido, diz Bobbio (1991, p. 82), “a sociedade civil hegeliana não é tanto a descrição do sistema da economia burguesa e das relações de classe quanto a descrição do modo como, no Estado burguês, as relações econômicas são juridicamente reguladas”. Weber (1993, p. 69), na mesma linha: “Hegel não faz projeto normativo para o futuro. Ele aceita e justifica a estrutura da sociedade vigente. E a propriedade privada é a base do mundo em que ele vive. O dever-ser é o que de fato é”.

⁶ Weber (1993) atenta para o que chama de ingenuidade que Hegel teria em relação ao papel da natureza na determinação/distribuição originária dos bens. Talvez fosse o caso, entretanto, de lembrarmos que as demais etapas do desenvolvimento do Conceito — a moralidade e a eticidade — exigirão outros “patamares” de justiça, mais “equânimes” em relação à pura determinação natural dos bens que se dá no direito abstrato — o próprio Hegel menciona: “que todos devam ter o suficiente para sua subsistência é um anseio moral e, portanto, mesmo que expresso de maneira vaga, é revestido de boa intenção [*is well enough meant*], mas como qualquer coisa que seja somente bem-intencionada, carece de objetividade. Ademais, subsistência não é o mesmo que posse, e pertence a outra esfera, qual seja, a Sociedade Civil” (PhR, §49), o que dá a entender que a não necessidade da igualdade na distribuição dos bens é, evidentemente, uma abstração que se reporta à aquisição originária de propriedade, onde a natureza teria, sim, um papel determinante. Não cabe uma leitura que entenda uma eventual defesa de um sistema distributivo que não avance além daqui, do direito abstrato, como intenta de certa forma, por exemplo, a teoria da aquisição originária de Nozick.

mantém seu caráter particular, e não estão “além do nível da arbitrariedade”, ou seja, uma vontade particular ainda pode se manifestar de forma diversa ao pactuado no contrato, pois mantém seu livre-arbítrio: o pacto eventualmente pode ser quebrado, ou seja, fica “sujeito ao injusto” (PhR, §81, *Addition*)⁷. O injusto é a terceira figura do direito abstrato, é o desrespeito por uma vontade livre, particular, a um contrato, universal.

O injusto é o tornar-se particular de um direito universal no contrato. O contrato cria *lei* entre as partes, ou seja, diz o que é o dever-ser, o que é o direito. O injusto é a manifestação de uma vontade que é *particular* como se *universal* fosse. É uma *aparência* de direito não adequada à *essência* (cf. PhR, §82, *Addition*), que pode se manifestar de três formas:

- a) Como *injustiça de boa-fé*, onde o direito é confundido com a vontade particular e, sem intenção lesiva, uma vontade livre reclama para si, por exemplo, a propriedade de um bem que não lhe pertence por direito. Trata-se da forma menos danosa de injusto;
- b) Como *fraude*. Forma mais grave, onde o direito é apenas aparência para uma das partes no contrato, como no exemplo do vendedor que deliberadamente esconde ou mascara uma informação do contrato para realizar uma venda que de outra forma não seria feita; e, por último,
- c) Como *crime*, o injusto por excelência, onde uma das partes não respeita “nem o princípio do direito, nem como tal [lhe] aparece” (PhR §90, *Addition*). Neste nível, diferentemente da fraude, a parte que comete o injusto nem faz questão de que a outra o veja como justo. O criminoso não reconhece o direito do outro, pois sua intenção é ferir a liberdade de alguém (Weber; Alves, 2014, p. 156).

É importante notar que como *injusto* se definem quaisquer ações contrárias ao contrato estabelecido, mesmo que decorrentes de necessidades especiais ou emergências. Não se questiona a existência de quaisquer situações que hoje consideraríamos como *excludentes de ilicitude*, como o estado de emergência e a legítima defesa. Tais conceitos serão desenvolvidos apenas em momentos posteriores, na moralidade e na eticidade. No direito abstrato não há nenhuma instância mediadora superior ao contrato. Não se fazem juízos *morais* sobre as ações, apenas estritamente *jurídicos*, no sentido daquilo provido como dever-ser pelo contrato.

A tentativa de uma *justiça privada*, ou seja, a aplicação de uma punição pelo descumprimento de um contrato por uma parte contra a outra, tomaria a forma de pura vingança, por não sofrer nenhum tipo de mediação superior. E vingança, diz Hegel, “por ser uma ação positiva de uma vontade particular, se torna uma nova transgressão; como se contraditória em caráter, cai em uma progressão infinita e descende de geração a geração *ad infinitum*” (PhR, §102).

A justiça privada criaria uma situação caótica, onde a suposta pena confundir-se-ia com um novo crime. O direito abstrato, dessa forma, não basta para a aplicação da pena, que precisa ser quantificada e aplicada de acordo com o conceito do direito. Daí a insuficiência do direito abstrato. É necessário tematizar a “autoconsciência da vontade” (cf. Weber, 1993, p. 75), o que o contrato não leva em consideração, por isso é deficiente. O direito abstrato, dessa forma, está como que superado e guardado, então, em um nível superior, de superação das contingências das vontades particulares. Este nível é a moralidade.

⁷ Esse é um dos motivos pelos quais, segundo Hegel, o Estado não pode ser concebido como um contrato. Ao contrário do Estado, um contrato “envolve a convergência ou acordo mútuo de vontades — porém não no modo da unidade ou universalidade genuína, mas somente como interseção de vontades separadas”, portanto contingentes (Dallmayr, 1993, p. 110).

Moralidade

“O ponto de vista da moralidade”, diz Hegel, “é o ponto de vista da vontade infinita não meramente em si, mas para si” (PhR, §105). Enquanto no direito abstrato falávamos da determinação da vontade livre nas coisas, na relação da pessoa com as coisas (i.e., propriedade) e na relação de proprietários entre si (i.e., contrato), na moralidade se falará da determinação da vontade livre em si mesma. Essa determinação da vontade livre em si mesma é a subjetividade. O direito abstrato demonstrava as formas de se alcançar o conceito de “pessoa do direito”, portanto de aquisição de personalidade jurídica. Na moralidade, por outro lado, se demonstrará as condições para se alcançar o status de “sujeito moral”, isto é, a subjetividade moral. “A liberdade jurídica”, dizem Werle e Melo, em relação ao direito abstrato, “conta apenas com um mínimo da personalidade de cada um. Por essa razão a ‘moralidade’ significará um passo adiante ao considerar a ação livre como resultado da autodeterminação individual” (Werle; Melo, 2007, p. 41). Conforme reconhece o próprio autor, “o direito da liberdade subjetiva é o ponto focal e essencial na diferença entre a antiguidade e a idade moderna” (PhR, §124).

O ponto de vista moral, como o nome sugere, é um ponto de vista sobre algo que está dado, e este algo é o direito abstrato. A moralidade não adiciona ao conceito do direito nenhum princípio novo, limita-se a explicitá-lo. As vontades, que no plano do direito abstrato eram imediatas, passam a ser reconhecidas universalmente na moralidade (cf. Weber, 1993, p. 83). Isso significa que aquilo que era determinação de uma vontade imediata no direito abstrato se torna como que um padrão de ação ou um dever moral na moralidade. Enquanto o direito ordena através da coação, a moralidade ordena através do dever. Para Kant, aquilo que dá conteúdo à ação moral é o imperativo categórico, na forma de um mandamento racional: “age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal” (Kant, 2007, p. 59). Em Hegel, por outro lado, o conteúdo da ação moral já está dado pelo *Rechtsgebot*, ou Imperativo do Direito (“sê pessoa e respeita os outros como pessoas”). O que em Kant deriva de um exercício autorreflexivo da razão, em Hegel se apresenta como decorrência do reconhecimento intersubjetivo⁸. Em Kant, por ser um *a priori*, o Imperativo Categórico nunca causará uma situação de contradição com seu próprio produto. Em Hegel, entretanto, em razão de sua justificação para a moralidade, os dilemas morais estão justamente na contradição entre dois “bens”, ambos justificados, não entre um “bem” e um “mal”. É o caso do exemplo da tragédia de Antígona, comentada por Hegel, onde o conflito se dá entre poderes igualmente justificáveis: a família, de um lado, e o Estado, de outro.

Como momento intermediário entre o direito abstrato e a eticidade, a moralidade é o nível da diferença, sobretudo entre o ser e o dever-ser, que se mostram ainda apartados e cuja reconciliação se dará apenas na eticidade. Enquanto desenvolvimento da ideia de direito, a moralidade é “mais um direito da desresponsabilização do que da responsabilização” (Weber, 1993, p. 85), ou seja, se no direito abstrato fez-se direito entre as partes através do contrato, na moralidade serão explicitadas as razões pelas quais o descumprimento do contrato estará legitimado.

Hegel apresenta três “aspectos” do direito da vontade moral: o propósito, a intenção e a ideia de bem. No direito abstrato, as razões subjetivas do cumprimento ou descumprimento de um acordo eram irrelevantes. O importante era que os contratos fossem cumpridos — *pacta*

⁸ A diferença entre Kant e Hegel quanto ao provimento do conteúdo da ação moral é sutil. Angelica Nuzzo, por exemplo, entende que o Imperativo do Direito de Hegel seria a “tradução do Imperativo Categórico de Kant para a esfera do direito” (Nuzzo, 2001, p. 117). Para Williams, a convergência entre os dois filósofos é aparentemente óbvia: “O supremo princípio auto-legislado [da vontade] é o Imperativo Categórico, que deve fornecer critérios para determinar quais fins, princípios e, portanto, ações, tem validade moral” (Williams, 1997, p. 187).

sunt servanda. Na moralidade, questiona-se pelos motivos internos ao agente (subjettivos) do agir. A minha vontade só pode ser responsabilizada quando se reconhece em sua exteriorização, ou seja, na ação. Só sou responsável “na medida em que o predicado ‘meu’ pertence ao estado de coisas alterado” (PhR, §115). Eis o propósito, que se refere à relação da vontade com a sua exteriorização:

A vontade é confrontada com um estado de coisas em relação ao qual ela age. Mas para conhecer esse estado de coisas, preciso ter uma ideia dele, e a responsabilidade é verdadeiramente minha somente enquanto tenho conhecimento da situação que me confronta (PhR, §117, *Addition*).

Dessa ação posta no mundo, só posso ser responsabilizado por aquilo de que estava ciente. A intersubjetividade da moralidade está no fato de que, nessa ação, minha vontade individual deve “corresponder ao que requer a vontade universal racional” (Williams, 1997, p. 182). O meu agir tem aqui uma relação necessária com o agir dos outros. A condição de efetivação da liberdade não é mais a existência da propriedade, mas o próprio reconhecimento do e pelo outro. Williams diz que o indivíduo atomístico característico do direito abstrato está aqui *aufgehoben* (Williams, 1997, p. 184). É claro que ainda não estamos em um nível como o da eticidade, onde o reconhecimento intersubjetivo atinge sua totalidade de desenvolvimento. A moralidade continua sendo uma abstração e, por isso, mantém um caráter de certa forma individualista.

Entretanto, uma ação, depois de praticada, se torna independente da esfera de vontade do agente e pode ter consequências não pensadas ou não desejadas. Como lembra Weber, a partir do dito popular: “a pedra lançada pela mão está em poder do diabo” (Weber, 2010, p. 445). Imaginemos a situação hipotética em que quero matar uma pessoa e ponho veneno em sua comida; essa comida, porém, acaba sendo consumida não apenas pela pessoa, mas por toda sua família, o que ocasiona a morte de todos. Até onde, nesse caso, vai minha responsabilidade? Sou responsável pela morte da pessoa que inicialmente almejei ou pela morte de toda sua família? Para resolver essa situação, Hegel apresenta o conceito de intenção. Enquanto o propósito se limita às consequências imediatas da minha vontade, a intenção envolve todas as consequências que poderiam ser previstas pelo agente:

Como o propósito se situa no plano da individualidade, Hegel, com a intenção, quer indicar a necessidade da universalização. Esta (intenção) é aquele (propósito) universalizado. [...] Uma ação singular passa a adquirir um conteúdo de proporções universais, mediante a intenção, que indica haver uma universalidade nas ações particulares (Weber, 1993, p. 90).

Um avanço de Hegel em relação a Kant está em considerar o Direito de Emergência (*Notrecht*) na discussão da moralidade de um ato. Para Kant, a validade da lei moral está justamente em sua validade universal *a priori*. Hegel, por outro lado, considera que as circunstâncias podem exculpar o agente em situações de “extremo perigo e de conflito com a propriedade de outra pessoa” (PhR, §127). Nessas situações pode ser invocado o direito de emergência⁹, que consiste em uma espécie de inexigibilidade do dever em razão da defesa da própria vida e liberdade.

A vontade, a partir de quando manifestada através da ação, se torna vontade mediada, universalizada. O fim universal dessa vontade é o que Hegel chama de bem. “O bem é a ideia como unidade do conceito da vontade com a vontade particular. Nessa unidade, direito abs-

⁹ Hegel deixa claro que este se trata de um *direito* propriamente dito, não de um ato de *misericórdia* (cf. PhR, §127, *Addition*).

trato, bem-estar, a subjetividade do saber e a contingência do fato externo têm todos sua autossustentação independente superada, embora ao mesmo tempo estejam ainda contidos e mantidos na sua própria essência” (PhR, §129).

A ideia de bem está ligada à noção de dever, característico da moralidade e definível, conforme o parágrafo 134, como “fazer o direito” e “buscar o bem-estar, próprio e dos outros”. Este dever, entretanto, se motivado apenas por si mesmo, cairia no mesmo formalismo que Hegel critica na moral kantiana. À ideia de bem deve ser trazido um conteúdo concreto, que será dado na próxima etapa de desenvolvimento, a eticidade (cf. Weber, 1993, p. 93).

Eticidade

A concretização da liberdade, objetivo último do direito, nos níveis anteriores, padecia de um “sofrimento de indeterminação”, pois não contava com uma esfera completa de interação intersubjetiva mediada pelas instituições sociais. A libertação desse sofrimento só acontecerá na eticidade, onde existem condições concretas e iguais para a realização da liberdade (cf. Werle; Melo, 2007, p. 41), que só se determina quando decide objetivamente. Aqui há um avanço em relação aos teóricos jusnaturalistas, até Kant, que admitiam somente as esferas do direito e da moralidade. Estas, porém, eram esferas abstratas, no sentido de que abstraíam das instituições e do tecido social onde se encontravam. O grande desafio, então, é demonstrar como aqueles momentos se relacionam com o momento da eticidade, ou seja, das condições concretas de realização do princípio do direito e de seu desenvolvimento anterior. Nesse sentido, Ilting apresenta uma proposta plausível:

A resposta está no fato de que as teorias jurídica e moral devem ser entendidas como ficções metodológicas; o homem, concebido abstratamente como pessoa autônoma e sujeito moral, vive na realidade em uma situação de múltiplas inter-relações sociais. Enquanto [...] o direito racional individualista e [...] a moralidade individual pressupõem que essas inter-relações não sejam criadas pela decisão livre dos indivíduos, Hegel argumenta que as teorias jurídicas e éticas atingem seu verdadeiro significado e validade somente no contexto de uma teoria das instituições e comunidades (Ilting, 1971, p. 99).

A realização do conceito no mundo concreto, em Hegel, pode ser entendida em sua faceta propriamente *política*. A eticidade trata da manifestação do Espírito nas instituições; o princípio do direito, aqui, terá uma manifestação concreta, não mais puramente abstrata, como nos teóricos tradicionais do direito e da moral. A eticidade é o ponto de inovação de Hegel, sendo talvez uma de suas maiores contribuições para o pensamento político contemporâneo. Em seu sistema, é reconhecido que o direito e a moralidade têm seu lugar como etapas necessárias para a concretização da liberdade, o princípio do Estado moderno. São necessárias, mas não suficientes. A modernidade trouxe a demanda pela concretização do pensamento político, e Hegel, como “tradutor” de seu tempo em conceitos, percebeu essa necessidade de um terceiro momento de desenvolvimento da ideia da liberdade — nas instituições, a eticidade. O ser humano não nasce num estado de natureza, mas num Estado, numa sociedade civil e numa família. Considerar esses momentos no desenvolvimento de um projeto político é essencial.

Hegel tem uma concepção inter-relacional de liberdade, quer dizer, “um povo não é uma soma de indivíduos, mas uma totalidade orgânica caracterizada por um modo particular de viver e de pensar, por um sistema determinado de regras de conduta. O povo é uma totalidade ética” (Bobbio, 1991, p. 71). Dessa forma, não faz sentido falar em liberdade natural *anterior* à

mediação social. A pessoa só é livre à medida que *pertence* ao tecido social e tem sua vontade individual mediada pelas instituições da eticidade.

É na eticidade, através de suas três instituições — a família, a sociedade civil e o Estado — que a vontade individual será mediada, conflitada com as demais vontades e se tornará universal no Estado, de forma intersubjetiva. Diz Hegel “subjetividade é a base onde o conceito da liberdade é concretizado [...]. No nível da moralidade, subjetividade é ainda distinta de liberdade, conceito da subjetividade; porém, no nível da eticidade, é a realização do conceito de forma adequada a si mesmo” (PhR, §152).

A família, a sociedade civil e o Estado deixam de serem considerados meros *dados* da natureza e se tornam instâncias necessárias no movimento da concretização da liberdade. A legitimidade dessas instituições, portanto, como lembra Williams (1997, p. 200), depende do autorreconhecimento dos indivíduos dentro delas, como partes de um todo. Primeiramente, na família, como *membro*, primeira transição da natureza em eticidade; depois, na sociedade civil, como *proprietário*; e, por fim, no nível mais alto, o Estado, como *cidadão*.

É superada a distinção entre ser e dever-ser. Na eticidade, o dever e o direito tem uma correspondência mútua. “O racional é efetivo e o efetivo é racional”. Este é o nível da completa realização do reconhecimento mútuo. “O que é meu direito também é meu dever: o reconhecimento que recebo da comunidade como direito, devo à comunidade como dever” (Williams, 1997, p. 207).

Família

A primeira instituição da eticidade é a família, a “substancialidade imediata do Espírito”, caracterizada como a união decorrente do amor. O amor, diz Hegel, é “o sentimento que o Espírito tem de sua própria unidade” (PhR, §158). A família é a primeira instituição social, dentro da qual o indivíduo é reconhecido como “membro”. Não se fala mais na “pessoa do direito” ou no “sujeito moral”, mas no “membro da família”, reconhecido como tal pela própria pequena comunidade ética da qual faz parte. O tornar-se membro da família é uma supressão do indivíduo isolado e autorreflexivo dos momentos racionalmente anteriores no desenvolvimento do Espírito Objetivo. O indivíduo fica superado e guardado num nível superior. Isso não significa, porém, uma negação aniquiladora da individualidade. A família comporta-se, sim, como uma só pessoa, mas isso externamente. Internamente, mantém um sistema de reconhecimento de cada membro como tal.

A família também é composta de três momentos, ou fases: o casamento, a propriedade familiar, e a educação dos filhos e dissolução da família (cf. PhR, §160)¹⁰. O casamento, primeiro momento, é caracterizado como uma relação oriunda do consentimento livre de duas pessoas. Cada uma das vontades se vê como objeto da vontade do outro e reconhece-se no outro. O casamento, diz Hegel, é composto por duas partes; uma física, o interesse sexual natural, imediato, e uma espiritual, o amor autoconsciente (PhR, §161). É notável aqui o processo do que Hegel chama de *formação*, ou *cultura* (*Bildung*), que consiste no devir social, ou ético, de uma força ou comportamento que é natural ou imediato. O casamento, dessa forma, é o formato

¹⁰ O discurso de Hegel sobre a família, dos parágrafos 158 a 181, não pode ser lido senão tendo em vista a limitação temporal da filosofia do autor. A forma de administração da família, por exemplo, como a necessidade de ser um homem o chefe, não é mais sustentável em uma sociedade disposta à igualdade entre os sexos. Diz Hegel, “A coruja de Minerva abre suas asas somente com o cair da noite” (PhR, *Preface*). A filosofia está sempre no final da história, olhando para trás e tentando transformar seu próprio tempo em conceitos. Ser hegeliano, especialmente aqui, exige compreender a limitação histórica da própria filosofia hegeliana.

ético e cultural, no movimento de suprassunção da contingência na necessidade¹¹, que toma o instinto sexual natural e o desejo de reprodução.

O casamento é um acordo de vontades, embora não se reduza a um contrato, que demanda uma cerimônia formal. Como primeira instituição ética, o casamento exige o aval de uma autoridade ética — tradicionalmente a igreja ou o Estado. A necessidade formal da celebração cerimoniosa do casamento tem a ver com a necessidade de reconhecimento de uma família pelas demais instituições. O casamento “altera” o *status* das pessoas que o formam, criando uma pessoa. Para que essa nova pessoa seja aceita como tal, e não apenas como agrupamento de duas vontades, há a necessidade de promoção do reconhecimento dela como família, o que será feito por uma autoridade competente¹².

A segunda fase é o capital familiar. Da mesma forma que a pessoa exterioriza sua vontade através da propriedade, a família, como instituição análoga à pessoa, na eticidade, manifesta sua liberdade através da propriedade familiar. Com a devida escusa pela tautologia didática, pode-se dizer que a propriedade *familiar é da família*, no sentido de que não pertence a algum indivíduo isoladamente nem é a soma das propriedades individuais. A propriedade é da instituição, não dos indivíduos (cf. PhR, §171). Retornará aos indivíduos somente quando da dissolução da família, através, por exemplo, da herança (PhR, §178).

O último momento da família é sua dissolução, que envolve a formação dos filhos para que constituam novas famílias. A dissolução pode ser natural, por morte dos membros, ou ética, com o atingimento da maioridade do filho e sua formação para a liberdade.

Diz Hegel que “o casamento é uma unidade ética *em sua imediatidade*” (PhR, §176) e necessita de um elemento interno para que exista, qual seja, a vontade. No momento em que a vontade das partes em estarem casados cessa, está justificado o fim da instituição. Hegel comenta esse ponto em relação à formação do Estado:

É porque o casamento depende inteiramente do sentimento, algo subjetivo e contingente, que pode ser dissolvido. O Estado, por outro lado, não é sujeito à partição, pois é baseado na lei [*law*]. O casamento *deve* ser indissolúvel, mas aqui novamente devemos parar no nível do *dever*; já que, sendo o casamento uma instituição ética, não pode ser dissolvido puramente por vontade, senão somente por uma autoridade ética, seja a igreja ou a corte de justiça (PhR, §176, *Addition*).

A família é dissolvida em uma pluralidade de famílias. O indivíduo, nessa primeira instituição, é uma parte na consecução dos interesses da família. Seus interesses particulares, entretanto, ainda não são plenamente satisfeitos. Nasce a necessidade de mediação entre os indivíduos na consecução de seus fins particulares. Surge o espaço, então, da sociedade civil.

Sociedade civil

A segunda instituição da eticidade é a sociedade civil, instância mediadora por excelência, constituída como momento intermediário entre o a instituição mais instável da eticidade, a família, e a totalidade ética, o Estado. A família representava a ideia da eticidade num momento ainda conceitual, cujo desenvolvimento em “realidade objetiva autossuficiente” se

¹¹ Ver Weber (1993) sobre o papel da necessidade e da contingência na *Filosofia do Direito*.

¹² Poderíamos entender que o não reconhecimento dessa relação pela autoridade não impede que a sociedade civil a reconheça de forma orgânica, como no exemplo do instituto da relação estável no Brasil, um formato familiar reconhecido socialmente que posteriormente teve o reconhecimento de sua legitimidade pelo Estado.

dará na sociedade civil. Por isso trata-se a sociedade civil do “estágio da diferença” (PhR, §181). A família não é suficiente para o pleno desenvolvimento de seu membro, pois não dava conta de considerar a particularidade dentro do todo, o “eu” dentro do “nós”, daí a necessidade da sociedade civil, instância em que “os indivíduos se tornam realmente indivíduos e, desse modo, independentes e isolados, tomam a si mesmos como fim de sua atividade” (Lefebvre; Macherey, 1999, p. 26). A sociedade civil é o extremo oposto da família; nela, o “nós” é apenas um aglomerado de “eus” (Redding, 1996, p. 189).

É importante entendermos o que se quer dizer quando Hegel fala em sociedade civil e no indivíduo que nela está inserido. O autor comenta a instância como um sistema “*prima facie* considerado como o Estado exterior, o Estado baseado na necessidade” (Rph §183). Trata-se, antes de tudo, de um momento na concretização do Estado. Assim como a família é uma forma, ainda que paroquial, de Estado, o mesmo acontece com a sociedade civil. O indivíduo da sociedade civil é o “burguês”¹³, entendido como o particular interessado na manutenção de sua propriedade e satisfação de seus interesses, ou necessidades. Ao “sair” da família, o indivíduo “entra” na sociedade civil como particular, isto é, como pessoa que tem a si mesma como fim, cujo comportamento é definido pelo seu interesse próprio. Trata-se do sujeito econômico, no sentido mais amplo, o “proprietário individual, que se define por essa vocação de defender o bem que propriamente lhe pertence e ao qual ele se identifica, porque sua aquisição ou sua conservação são necessárias à sua constituição particular, sua constituição como ‘particular’” (Lefebvre; Macherey, 1999, p. 30).

A sociedade civil, porém, apesar de composta primeiramente de indivíduos interessados na persecução de seus próprios fins, não é um ambiente de mônadas que circulam e agem livre e independentemente. O problema que se põe, então, é: como compatibilizar o interesse de um indivíduo com o interesse do outro? Para que haja a satisfação de um fim, é necessário que este fim seja

[...] mediado através do universal que então aparece como meio de sua realização. Em consequência, indivíduos podem atingir seus fins somente à medida que autodeterminarem seu conhecimento, vontade e ação em uma forma universal e criarem ligações nessa cadeia de conexões sociais (PhR, §187).

A consecução de fins individuais, portanto, só se dá através dessa mediação pelo outro, em um “sistema de dependência multilateral” (PhR, §143). A sociedade civil desempenha esse papel de mediação, dispondo das ferramentas para que os indivíduos estabeleçam entre si relações como de trabalho e de troca. Assim, embora a sociedade civil represente uma cisão com a família e corresponda ao momento da busca pelos interesses particulares, “continua sendo uma ‘sociedade’, isto é, ela mantém entre os indivíduos uma relação social que determina suas existências em referências a normas coletivas” (Lefebvre; Macherey, 1999, p. 31). Na busca da satisfação dos meus próprios desígnios, acabo contribuindo para a consecução da vontade substancial, e dos desígnios do outro. Apesar do elemento universal somente ser plenamente realizado no Estado, na sociedade civil ele já aparece, porém de uma forma não completamente desenvolvida.

¹³ Lefebvre e Macherey (1999, p. 31) apontam que Hegel toma emprestado o termo “sociedade civil” de Adam Ferguson, sobretudo a partir do seu *Ensaio sobre a História da Sociedade Civil*. Disponível em: <http://oll.libertyfund.org/titles/1428>, traduzindo o termo original “civil society” como “bürgerliche Gesellschaft” ou “sociedade burguesa”.

A definição da sociedade civil como “Estado exterior” é relevante para entendermos que nela já existe alguma forma da ideia de Estado *per se*, onde existe alguma universalidade, apesar de não plenamente desenvolvida. Para que se desenvolva e se torne efetiva, a ideia de Estado

[...] deve passar pelas contradições desse “Estado exterior” que é a sociedade civil; o que significa que o Estado deverá ele próprio “sair” da sociedade civil e de seu desenvolvimento imanente [...]. No momento em que esta transformação for operada, a própria relação entre sociedade civil e Estado será invertida: ficará visível que, embora a sociedade civil venha antes do Estado na sucessão das formas da socialidade, é não obstante nele que ela encontra seu suporte e seu fundamento, isto é, também o seu objetivo, o qual, sendo sua base efetiva, precede-a idealmente (Lefebvre; Macherey, 1999, p. 35).

A despeito de a sociedade civil ter como fim e fundamento o Estado, um ponto nevrálgico na teoria Hegeliana do Estado é a marca clara da diferença entre os dois momentos, sobretudo em relação a seus fins. Se a sociedade civil tem como modo de relação intersubjetiva o “egoísmo universal”, o Estado se caracteriza pelo “altruísmo universal” (cf. Avineri, 1974, p. 134). Na sociedade civil, a pessoa busca fins particulares, ao passo em que no Estado almeja fins universais. Hegel é claro na necessidade dessa diferenciação:

Se o Estado for confundido com a sociedade civil, e se seu fim específico for tomado como a segurança e proteção da propriedade e da liberdade individual, o interesse dos indivíduos como tal se torna o fim último de sua associação, e disso decorre que ser membro do Estado é algo opcional. Mas a relação do Estado com o indivíduo é bastante diferente. Por ser o Estado Espírito Objetivo, é somente como um de seus membros que o indivíduo adquire objetividade, individualidade verdadeira e vida ética (PhR, §258).

Essa observação pode ser vista como crítica ao fundamento das doutrinas contratualistas, que subordinam o Estado ao consentimento e, conseqüentemente, ao desígnio dos indivíduos particulares. Para Hegel, é característica da modernidade a noção de indivíduo como ente anterior a qualquer determinação social. Isto é, o indivíduo existe como tal independentemente de sua pertença a determinado papel social; reconhece-se como indivíduo abstraindo de sua participação na *polis*, diferentemente do que acontecia na Antiguidade, onde não se vislumbrava a separação entre o homem privado, característico da sociedade civil, e o homem público, cidadão político sob o Estado (cf. Hardimon, 1994, capítulo 5). Daí a necessidade dessa distinção¹⁴.

O indivíduo na sociedade civil tem como característica de sua particularidade uma duplicidade de meios de consecução de seus objetivos: as *coisas exteriores*, isto é, a propriedade e o produto das vontades e necessidades dos outros, e o *trabalho*, “o meio-termo entre o subjetivo e o objetivo” (PhR, §189). A satisfação dos meus desejos precisa ser mediada com a satisfação dos desejos dos outros. A partir dessa necessidade, objeto de estudo da economia política, tem lugar o *sistema das necessidades*, que poderíamos também, numa atualização terminológica, chamar de *mercado*. Na sociedade civil, diferentemente do que aconteceria em um estado de natureza¹⁵, as necessidades não podem mais ser satisfeitas imediatamente, mas requerem mediação, motivo pelo qual os indivíduos estabelecem entre si relações (ainda que abstratas) de

¹⁴ A Sociedade Civil, argumenta Hyppolite (1988, p. 103), “não é outra coisa senão o Estado do liberalismo econômico”. Os liberais não *avançam* para o nível posterior, do Estado (compreendendo este no sentido hegeliano), mas chamam de Estado o que para Hegel é a sociedade civil. Hegel, diferentemente dos liberais, dará à sociedade civil um papel *subordinado* em seu sistema.

¹⁵ Em comentário ao §194, sabidamente *contra* Rousseau, Hegel discute a necessidade de superação das necessidades “imediatas” ou “naturais” intrínsecas ao estado de natureza: “Ficar confinado às meras necessidades físicas como tais e sua direta satisfação seria simplesmente a condição em que o Espírito é submerso na natureza e a liberdade é tolhida e resta a selvageria” (PhR, §194).

reconhecimento recíproco. Tais relações, por sua vez, tornarão concretas, isto é, sociais, as necessidades que eram até então individuais. Essas necessidades, agora socializadas, se organizarão num sistema que tem sua expressão mais notável no trabalho.

Hegel define o trabalho como “o meio de aquisição e preparo dos meios particularizados apropriados às nossas necessidades similantemente particularizadas” (PhR, §196). O trabalho, na medida em que é socializado, é dividido e se torna cada vez mais especializado e abstrato. Essa abstração

[...] caminha junto com o nível de racionalidade que é o da sociedade civil; ela é que torna possível uma organização coletiva do trabalho. Em troca, essa racionalização tende a satisfazer a necessidade dos indivíduos, enquanto uma necessidade social. [...] O trabalho deixa então de ser uma atividade estritamente individual, orientada para a satisfação imediata de uma necessidade particular: ele preenche uma função geral, no âmbito da ordem econômica comum da produção (Lefebvre; Macherey, 1999, p. 45).

O sistema das necessidades é responsável por concretizar e tornar reconhecido o direito de propriedade, que no direito abstrato carecia de determinação ética. A proteção da propriedade se dará através do sistema de administração da justiça, segundo momento da sociedade civil. O terceiro momento envolve duas instituições: a polícia e a corporação. Por *polícia* entende-se autoridade pública, responsável tanto pelo combate ao crime quanto pelo provimento dos serviços públicos, envolvendo um papel que hoje poder-se-ia dizer ser de competência do poder executivo.

As corporações, por outro lado, têm a função específica de organização e “posicionamento” dos indivíduos dentro da sociedade civil. No sistema das necessidades, há a especialização do trabalho e a divisão da sociedade civil em estamentos, ou classes. Hegel divide-os em três: o primeiro, mais imediato, o estamento de agricultores; o terceiro, de caráter universal, o estamento dos servidores civis, ou servidores do Estado; o estamento intermediário, *formal*, diz respeito aos produtores e negociantes, é a segunda classe. As corporações dizem respeito especificamente a essa classe intermediária. Por seu trabalho se tornar específico e ir se particularizando no desenvolvimento do conceito, a segunda classe se organiza em associação através de diferentes ramos.

O indivíduo tem sua atividade formalmente reconhecida quando pertencente a uma corporação; afasta-se da pura individualidade e se reconhece como ser social, tendente ao universal. É por meio da corporação que o indivíduo se encaminha ao pertencimento ao Estado, como *cidadão*. “A corporação corresponde, portanto, ao momento da superação (*Aufhebung*) da sociedade civil: a partir dela, produz-se o Estado, do qual ela é condição de existência e antecedente racional” (Lefebvre; Macherey, 1999, p. 64). A corporação, dessa forma, é o *locus* da mediação interindividual na sociedade civil e a posterior entidade representativa de interesses perante o Estado. Está, de fato, numa zona gris entre as duas esferas; situa-se na sociedade civil, enquanto tende ao Estado.

Estado

A noção de indivíduo, até então, se dava de uma forma na família, onde o todo indispunha de meios necessários para a explicitação da particularidade da parte; e na sociedade civil, onde o todo era um mero conglomerado de partes. A eticidade, então, se vê entre esses dois extremos. Sua superação e reconciliação se dará na terceira instituição da eticidade, o Estado, onde o conceito do direito atinge seu grau mais elevado. Enquanto culminação da von-

tade substancial, mediada pelas instituições, o Estado, para Hegel, é a reserva ética de um povo e a concretização da liberdade.

O Estado é a efetividade da ideia ética. É espírito ético enquanto vontade substancial manifestada e revelada a si mesma, sabedora e pensante de si mesma [...] O Estado existe imediatamente em costume; mediadamente na consciência individual, conhecimento e atividade; enquanto a consciência, em virtude de seu sentimento para com o Estado, encontra no Estado, como sua essência, o fim e o produto de sua atividade, sua liberdade substantiva (PhR, §257).

Dentro da sistemática da *Filosofia do Direito*, a exposição da figura do Estado é deixada para o final. Entretanto, todas as figuras e etapas apresentadas até então tinham o Estado como *pressuposto*. Todos os processos de desenvolvimento do conceito do direito tanto *culminam* no como *partem* do Estado. Pode-se dizer, portanto, que o Estado é, como concretização do Espírito Objetivo, o momento de reconciliação de “todas as contradições surgidas no curso do desenvolvimento da *Sittlichkeit*” (Lefebvre; Macherey, 1999, p. 68). No Estado, todas as cisões e incongruências dos momentos anteriores devem já estar superadas. O Estado é a culminação da eticidade, a “totalidade ética”. É possível entender, alguns sustentam, que a eticidade é “no fundo e devidamente entendida, uma teoria do Estado” (Weber, 1993, p. 133).

Na estrutura da eticidade, o Estado aparece como o momento da universalidade. Deve ser entendido, apesar da aparente contradição em termos, como o “pináculo de sustentação” da estrutura da eticidade. Ao mesmo tempo em que é o *resultado* do movimento do Espírito nas instituições, é também seu *fundamento*; é pressuposto e resultado da vida ética. Em relação à sociedade civil, pode-se dizer que o Estado elevou as vontades daquela ao nível objetivo, substancial. É, portanto, a “autoconsciência particular elevada à sua universalidade” (Weber, 1993, p. 134). Redding (1996, p. 224-225) entende que o Estado deve ser visto não como uma instituição de relações entre sujeitos, mas de “relações entre relações”. Não se trata o Estado, como a família e a sociedade civil, de uma esfera de relações intersubjetivas. O Estado Hegeliano é uma esfera de relações interinstitucionais, que une as esferas (estas sim) intersubjetivas anteriores à sua realização. O Estado não nega seus momentos anteriores, mas a partir deles é constituído — é um “círculo de círculos”. E sendo esses círculos, a família e a sociedade civil, intersubjetivamente desenvolvidos, o Estado não é senão uma instituição “inter-recongnitiva”, que eleva a um grau mais alto os reconhecimentos havidos anteriormente.

No Estado é onde mais claramente se percebe a concretização do princípio de que “o que é racional é efetivo e o que é efetivo é racional” (PhR, *Preface*). Os conflitos havidos no seio da sociedade civil são resolvidos na “reconciliação” que promove o Estado. O ser e o dever-ser confundem-se em um só. O “efetivo”, aqui, deve ser entendido não como um *estado*, mas como um *processo*; como mediação contínua entre a essência e o ser-aí, a existência. Vale dizer, ainda, que essa reconciliação acontece no nível conceitual. A identidade do racional com o efetivo não significa que todas as contradições dos momentos anteriores serão extirpadas da realidade efetiva através de um movimento racional. Significa que as contradições serão “postas” como *constitutivas* do Estado, a nível conceitual (cf. Žižek, 2013, *passim*).

A existência do Estado parte da noção de Ideia do Estado, entendida como o ápice da racionalidade, que se determina de forma dúplice. Primeiro, como unidade entre liberdade objetiva (universal, da vontade substancial) e liberdade subjetiva (individual, da vontade de cada membro do Estado, em seu “saber” e “querer”). Segundo, conseqüentemente, no direito de autodeterminação de suas leis e princípios (cf. PhR, §258). Ainda não está em discussão, na Ideia do Estado, sua forma determinada historicamente, mas sim sua fundamentação racional.

Hegel se aproxima de Rousseau ao identificar na *vontade* o fundamento do Estado, e não na força ou na autoridade divina. Rousseau, porém, deduzia o conceito de autoridade estatal a partir da vontade *subjética*, individual, de cada membro do Estado. Para tanto propunha a ideia de um contrato social, postulado hipotético de justificação onde cada cidadão entraria em acordo com os demais a respeito do estabelecimento de uma autoridade superior a todo e qualquer indivíduo isolado e cujo conteúdo adviria da “vontade geral” do povo. O conceito de vontade geral em Rousseau, porém, como Hegel entende, permanece atado ao desígnio ou arbítrio (*Willkür*) individual. No lugar da vontade individual, Hegel se vale, na fundamentação da constituição do Estado, da ideia de *Volkgeist*, ou Espírito de um povo. A forma que o Espírito toma quando no Estado é a do povo. O Estado constituído historicamente é produto da consciência desse Espírito. A Constituição de um Estado não é uma lei escrita e aprovada por uma assembleia constituinte, senão o próprio Espírito do povo em sua manifestação nas instituições.

Este nível, assim como os anteriores, Hegel divide em três momentos: a Constituição, realidade de um determinado Estado como entidade soberana e representativa de seu povo; o direito internacional, representante da relação entre diferentes Estados; e, por fim, a história universal, instância última de julgamento do direito.

A questão que Hegel levanta no primeiro dos três momentos, o direito público interno, ou Constituição, é a da compatibilização da vontade subjética com a universalidade. Como ficam os interesses particulares em uma estrutura dedicada ao universal? O indivíduo é suprimido? Como é manifestada a vontade objetiva do Estado?

Hegel, ao tratar do assunto, faz questão de deixar claro que a totalidade ética característica do Estado não pertence a uma instituição apartada dos indivíduos que nela se encontram suprasumidos. Ou seja, a liberdade concreta pela qual o Estado é responsável não existiria se não fosse levada a cabo pelos próprios indivíduos e seus interesses particulares (cf. PhR, §260). A ideia é que os indivíduos reconheçam o projeto do Estado como seu próprio e procurem alcançá-lo como seu próprio fim. O Espírito Objetivo *não existe* sem os indivíduos que o tragam à existência. Isso significa que a “a ‘substância’ em si não é de nenhuma forma ‘substancial’, senão essencialmente auto-negadora [*self-negating*]. Existe somente na medida em que existam seres intencionais para ‘carregá-la’, e é um aspecto essencial desses seres que eles possam abstrai-la e negá-la, ou transformá-la” (Redding, 1996, p. 183).

E aqui entra em jogo o conceito Hegeliano de “liberdade”, que talvez não possamos entender senão como essencialmente liberdade “retroativa”. O que forma a consciência do indivíduo dentro do Estado é o próprio processo de formação (*Bildung*) que acontece nesse Estado. Quando Hegel discute a ideia do estado de natureza e postula a incapacidade dos indivíduos naquele estado de tomarem uma decisão “racional” de pactuarem pela criação da sociedade civil (doutrina contratualista *lato sensu*), pois estão à mercê de seu *arbítrio imediato* (*Willkür*), a chave é entender que a própria liberdade (*Wille*) é um conceito que só faz sentido dentro dos limites do Estado, pois dele decorre, ou seja, tem uma construção histórica, e não simplesmente flutua no espaço como conceito autossuficiente. Žižek nos ajuda a entender: “A ‘liberdade’, portanto, é inerentemente retroativa: em sua forma mais elementar, não é um simples ato que, do nada, inicia uma nova ligação causal, mas é, ao contrário, um ato retroativo de determinação da ligação ou sequência de necessidades que nos determinará” (Žižek, 2013, p. 53). É dentro do próprio Estado que se constrói tal conceito de liberdade. Weber também é claro nesse ponto:

Não há dúvida de que a realização da liberdade do indivíduo inclui necessariamente a realização no social. Nesse sentido, não há liberdade absoluta. A sua realização inclui certas condições, onde determinadas possibilidades são limitadas. Isso significa que o próprio conceito de liberdade passa a ter sentido quando historicamente determinado.

A liberdade sempre está ligada a uma situação. Aliás, em Sartre encontramos a ideia da liberdade como projeto, ou seja, o homem é o que ele faz de si próprio. Não faz sentido falar em liberdade em si mesma. O indivíduo deve sair de si para se realizar na coletividade. Faz-se mister que a ideia da liberdade se desdobre. Isso é necessário. Limitação, no entanto, não significa eliminação da particularidade. Para que a convivência seja possível, ou seja, para que se possa falar numa identidade do particular e do universal, isto é, para que o indivíduo seja o universal como constitutivo, a condição encontrada por Hegel é a da restrição dos deveres ao âmbito do direito. Temos aí um critério de liberdade possível. Fundamentalmente, o cidadão só é livre no Estado, fazendo o que o Estado permite. Isso se pode chamar “necessidade compreendida” ou interiorizada. Essa é a liberdade possível, em Hegel. As iniciativas, a criatividade, ou seja, o exercício efetivo do livre-arbítrio tem, portanto, seu campo delimitado pela ordem jurídica vigente. Esse é o resultado a que se chega com a diluição da contingência na necessidade. Tudo se torna necessário. *Die Wahrheit der Notwendigkeit ist die Freiheit* (Weber, 1993, p. 167-147).

A divisão do direito público interno se dá entre o poder soberano, ou o “príncipe”; o governo, ou executivo; e o legislativo. O primeiro é a incorporação subjetiva da vontade última do Espírito, responsável por manifestar a vontade deste através de sua assinatura, de um ato de querer objetivo. O segundo, executivo, é a parcela do poder responsável por “subsumir o particular no universal”, isto é, fazer adequar os casos particulares à vontade do soberano, a lei — diz respeito à administração da justiça e à polícia, que são geridas pela sociedade civil, mas determinam um aval ou sanção do Estado; O terceiro, legislativo, é o poder a que cabe a “determinar e estabelecer o universal” (PhR, §273).

Hegel compreende, portanto, que o regime político mais racional de um Estado é a monarquia, entendendo pela necessidade da concentração da vontade objetiva do Estado em uma pessoa. O problema da eventualidade de uma ação arbitrária dessa pessoa, Hegel entende, é secundário, visto que o monarca é apenas a encarnação de uma ideia, a ideia do Estado. Seu poder é, para todos os efeitos, formal. Sua figura não é influenciada por pressões populares ou desígnios pessoais, pois esses afetariam apenas o *conteúdo* de sua decisão, que não está a seu alcance. Quanto mais sólida for a Constituição, diz o adendo ao parágrafo 279 da *Filosofia do Direito*, mais simbólico será o papel do soberano, a quem caberá apenas o reconhecimento formal daquilo que já está reconhecido de fato¹⁶.

A existência concreta e histórica de um Estado se manifesta através de seu povo. Idealmente, não há oposição entre soberano em povo, que se reconhecem mutuamente dentro da ideia de soberania, da qual são detentores. O Estado não está acima do povo, mas o integra. A vontade do povo, em última instância e depois de mediada, é a vontade do Estado. A realização substancial dessa mediação é competência do corpo administrativo do Estado, o executivo. “O poder prático do monarca [deve ser] completado por uma espécie de poder teórico, exercido por assembleias e administrações, sob a condução do governo” (Lefebvre; Macherey, 1999, p. 97). E como garantir que essas assembleias e administrações ajam de acordo com a vontade substancial do Estado, e não em proveito próprio? Nessa questão, é importante entendermos o conceito de *poder* em “poder executivo” apenas no sentido fraco, de subdivisão organizativa do Estado, não no sentido forte, de “poder soberano”, exclusivo do monarca. Os órgãos executivos e legislativos são submetidos ao poder soberano, e por ele são controlados. Da mesma forma, são observados “de baixo” pelas corporações da sociedade civil, que compõem o

¹⁶ É neste sentido que podemos dizer que “ao querer o que lhe foi sugerido pelos seus subordinados, o rei está ‘pondo’ as ‘pressuposições’ de sua própria identidade e ação. É neste ato que o Estado se torna um sistema autopostulante [*self-positing*], uma instância do próprio Conceito” (Redding, 1996, p. 230). Isto é, os pressupostos do Estado são definidos retroativamente, quando o movimento da Eticidade já estiver completo.

corpus necessário a seu funcionamento (cf. Lefebvre; Macherey, 1999, p. 100). Essa estrutura hierárquica de organização do poder pretende evitar qualquer exercício arbitrário do poder no seio da administração.

Se a forma de um Estado, internamente, é a de um todo autossuficiente, externamente, em relação aos outros Estados, ele se comporta como um ente privado. O direito internacional é um direito privado, em função de suas partes não estarem submetidas a nenhuma autoridade superior. A única lei dessa ordem jurídica, portanto, é a de que os tratados internacionais, a forma própria do acordo de vontades entre Estados, sejam cumpridos (PhR, §333). Os Estados, neste nível, também têm reivindicações de reconhecimento de outros Estados, e na verdade *dependem* do reconhecimento de outros Estados soberanos para que também se constituam como tais. A falta ou falha nesse reconhecimento, dada a ausência de uma instância ética superior, implica na possibilidade de resolução dos conflitos através da guerra. Hegel, em comentário da proposta kantiana da Liga das Nações, entende que uma entidade do tipo só seria possível com a manifestação de vontade dos Estados, que, por dependerem de moralidades particulares, “estaria infectada pela contingência” (PhR, §333, *Remark*).

A unidade do Estado internamente e sua relação com outros Estados são momentos de sua explicação, mas não a esgotam. Um terceiro momento do Estado, e último da *Filosofia do Direito*, é a explicitação da História Universal. O Estado, em si, é um fim, um todo completo e autossuficiente. Entretanto, interage com outros Estados na esfera internacional, o que indica que o desdobramento dialético da ideia de liberdade não está *absolutamente* concluído. Aquilo que era “Espírito do povo” no nível interno ao Estado, se torna “Espírito do tempo” no nível mundial, ou universal.

Com o Estado, temos o fim, o ápice do Espírito Objetivo. Este momento, porém, não diz respeito a todo o universo cultural de um povo, como lembra Marcuse (1955, p. 178), senão um domínio ainda incompleto do movimento do Espírito. Ainda está por vir, em seu movimento dialético, as esferas mais altas da verdade: a arte, a religião e a filosofia. O Estado, portanto, por mais perfeito e bem-acabado que possa ser, não é a realidade mais alta do sistema de Hegel. “Nem a deificação mais empática de Hegel do Estado pode suprimir essa subordinação do Espírito Objetivo ao Espírito Absoluto, da verdade política à verdade filosófica” (Marcuse, 1955, p. 178).

Conclusão

O conceito de reconhecimento não apenas está presente na *Filosofia do Direito* de Hegel, como constitui elemento fundamental para sua compreensão adequada. O reconhecimento permeia todo o desenvolvimento do Espírito Objetivo, desde as determinações mais abstratas do direito até sua realização concreta no Estado. Diferentemente do que sugerem Habermas e Honneth, não há um abandono desta categoria nos escritos maduros de Hegel, mas sim sua incorporação em um sistema mais amplo e complexo de mediações intersubjetivas.

No direito abstrato, manifesta-se primeiramente como reconhecimento formal entre pessoas jurídicas e em relação à propriedade, através do imperativo do direito: “sê pessoa e respeita os outros como pessoas”. Esse reconhecimento inicial, ainda que abstrato, já pressupõe uma intersubjetividade fundamental, já que própria noção de pessoa jurídica só existe mediante o reconhecimento recíproco. A propriedade, de forma semelhante, não é mera relação entre sujeito e objeto, mas depende do reconhecimento social para se efetivar como direito, culminando no contrato como explicitação dessa intersubjetividade implícita.

Na moralidade, o reconhecimento evolui para abarcar a subjetividade moral. Aqui, não se trata mais apenas do reconhecimento formal de pessoas e seus direitos, mas da consideração das motivações e circunstâncias que fundamentam as ações. O reconhecimento moral permite superar as limitações do direito abstrato, possibilitando, por exemplo, a consideração de situações de emergência e a avaliação da responsabilidade com base nas intenções, não apenas nas consequências externas das ações.

Por fim, na eticidade, o reconhecimento alcança sua forma mais desenvolvida e complexa, manifestando-se diferentemente em cada uma de suas instituições. Na família, realiza-se através do amor e pertencimento afetivo entre seus membros, constituindo uma primeira forma de reconhecimento ético imediato. Na sociedade civil, o reconhecimento se dá mediante relações econômicas, profissionais e associativas, especialmente nas corporações, que mediam interesses particulares e preparam o caminho para o universal. No Estado, finalmente, atinge-se o reconhecimento político pleno entre cidadãos e instituições, onde a vontade particular se reconhece na vontade universal e vice-versa, superando tanto o particularismo da sociedade civil quanto o imediatismo da família.

Esta interpretação centrada no reconhecimento permite compreender a *Filosofia do Direito* como um projeto de teorização da liberdade que supera tanto o individualismo abstrato moderno quanto o coletivismo da filosofia antiga e dos comunitaristas. O reconhecimento recíproco funciona como conceito possibilitador desta superação, fundamentando uma concepção de liberdade que é simultaneamente individual e social, subjetiva e objetiva. As instituições da eticidade — família, sociedade civil e Estado — aparecem não como limitações à liberdade individual, mas como suas condições de possibilidade e realização; o Estado, não como estrutura de adstrição individual, mas como realização da liberdade através do reconhecimento mútuo entre cidadãos e instituições.

Referências

- AVINERI, S. *Hegel's theory of the Modern State*. Cambridge: Cambridge University Press, 1974.
- BENHABIB, S. *Critique, norm, and utopia: a study of the foundations of critical theory*. New York: Columbia University Press, 1986.
- BOBBIO, N. *Estudos sobre Hegel*. São Paulo: UNESP, 1991.
- BRANDOM, R. A Hegelian model of legal concept determination: the normative fine structure of the judge's chain novel. In: HUBBS, G.; LIND, D. (Eds.). *Pragmatism, law, and language*. New York: Routledge, 2014.
- BROOKS, T. *Hegel's political philosophy: a systematic reading of the philosophy of right*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2012.
- CIRNE LIMA, C. R. *Dialética para principiantes*. 2. ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.
- DALLMAYR, F. R. *G.W.F. Hegel: modernity and politics*. Lanham: Rowman & Littlefield, 1993.
- DOUZINAS, C. Identity, recognition, rights or what can Hegel teach us about human rights? *Journal of Law and Society*, v. 29, n. 3, p. 379-405, set./2002.
- FLICKINGER, H.-G. Os graus do reconhecimento social. *Civitas*, v. 8, n. 1, out./2008.

- FRASER, N. *Redistribution or recognition? A political-philosophical exchange*. New York: Verso, 2003.
- HABERMAS, J. *The philosophical discourse of modernity*. Cambridge: MIT Press, 1987.
- HARDIMON, M. *Hegel's social philosophy*. Princeton: Cambridge University Press, 1994.
- HEGEL, G. W. F. *Des Manières de Traiter Scientifiquement du Droit Naturel*. Tradução: Bernard Bourgeois. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1972.
- HEGEL, G. W. F. *Early theological writings*. Tradução: T. M. Knox. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1988.
- HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio*. São Paulo: Loyola, 1995.
- HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis: Vozes, 1992.
- HEGEL, G. W. F. *Hegel and the Human Spirit*. A Translation of the Jena Lectures on the Philosophy of Spirit (1805-6). Tradução: Leo Rauch. Detroit: Wayne State University Press, 1987 *apud* Williams, 1997.
- HEGEL, G. W. F. *Hegel's Philosophy of Right* (PhR). Tradução: T. M. Knox. London: Oxford University Press, 1967.
- HEGEL, G. W. F. *Phenomenology of Spirit*. Tradução: A. V. Miller. Oxford: Oxford University Press, 1977.
- HEGEL, G. W. F. *Philosophie des Rechts (1819)*. Frankfurt: Suhrkamp, 1983.
- HONNETH, A. *Luta por conhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. Tradução: Luiz Repa. São Paulo: Ed. 34, 2003.
- HONNETH, A. *The struggle for recognition: the moral grammar of social conflicts*. Cambridge: MIT Press, 1995.
- HYPPOLITE, J. *Introdução à Filosofia da História de Hegel*. Lisboa: Edições 70, 1988.
- IKÄHEIMO, H.; LAITINEN, A. Analyzing recognition: identification, acknowledgement, and recognitive attitudes towards persons. In: VAN DEN BRINK, B.; OWEN, D. (Eds.). *Recognition and power: Axel Honneth and the tradition of critical social theory*. New York: Cambridge University Press, 2007.
- ILTING, K.-H. The structure of Hegel's Philosophy of Right. In: PELCZYNSKI, Z. (Ed.). *Hegel's Political Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1971.
- INWOOD, M. *Dicionário Hegel*. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.
- KANT, I. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Lisboa: Edições 70, 2007.
- KANT, I. *Metafísica dos Costumes*. Lisboa: Edições 70, 2004.
- KOJÈVE, A. *Esquisse d'une Phenomenologie du Droit*. Paris: Gallimard, 1981.
- KOJÈVE, A. *Introdução à Leitura de Hegel*. Rio de Janeiro: EDUERJ, 1997.
- LAWRENZ, J. Hegel, recognition and rights: "Anerkennung" as a gridline of the philosophy of rights. *Cosmos and History: The Journal of Natural and Social Philosophy*, v. 3, n. 2-3, p. 153-169, dez./2007.

- LEFEBVRE, J.-P.; MACHEREY, P. *Hegel e a Sociedade*. São Paulo: Discurso Editorial, 1999.
- LIMA VAZ, H. C. Senhor e Escravo: uma parábola da filosofia ocidental. *Síntese*, v. 8, n. 21, p. 7-29, 1981.
- MARCUSE, H. *Reason and revolution*. London: Routledge, 1955.
- McCARNEY, J. *Hegel on History*. London: Routledge, 2000.
- MENESES, P. *Para ler a Fenomenologia do Espírito*. São Paulo: Loyola, 1992.
- NUZZO, A. Freedom in the body: the body as subject of rights and object of property in Hegel's "Abstract Right". In: Williams, R. R. (Ed.). *Beyond Liberalism and Communitarianism: Studies in Hegel's Philosophy of Right*. Albany: SUNY Press, 2001. p. 111-123.
- PATTEN, A. Social contract theory and the politics of recognition in Hegel's Political Philosophy. In: Williams, R. R. (Ed.). *Beyond Liberalism and Communitarianism: Studies in Hegel's Philosophy of Right*. Albany: SUNY Press, 2001.
- RAUCH, L.; SHERMAN, D. *Hegel's Phenomenology of Self-Consciousness: Text and Commentary*. Albany: SUNY Press, 1999.
- REDDING, P. *Hegel's Hermeneutics*. Ithaca: Cornell University Press, 1996.
- SIEP, L. Kampf und Anerkennung: zu Hegels Auseinandersetzung mit Hobbes in der Jenaer Schriften. *Hegel-Studien*, v. 9, p. 155-207, 1974.
- SIEP, L. *Praktische Philosophie im Deutschen Idealismus*. Frankfurt: Suhrkamp, 1992.
- SMITH, S. B. What is "right" in Hegel's Philosophy of Right? *The American Political Science Review*, v. 83, n. 1, p. 3-18, mar./1989.
- SOLOMON, R. C. Hegel's concept of "Geist". *The Review of Metaphysics*, v. 23, n. 4, p. 642-661, jun./1970.
- TAYLOR, C. *Hegel*. Princeton: Cambridge University Press, 1977.
- TAYLOR, C. *Hegel and Modern Society*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- TAYLOR, C. Politics of Recognition. In: TAYLOR, C. (Ed.). *Multiculturalism*. Princeton: Princeton University Press, 1994. p. 25-73.
- WEBER, T. Direito, Justiça e Liberdade em Hegel. *Textos & Contextos*, v. 13, n. 1, p. 20-30, 2014.
- WEBER, T. *Ética e Filosofia do Direito: autonomia e dignidade da pessoa humana*. Petrópolis: Vozes, 2013.
- WEBER, T. *Ética e Filosofia Política: Hegel e o formalismo kantiano*. 2. ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2009.
- WEBER, T. *Hegel: liberdade, estado e história*. Petrópolis: Vozes, 1993.
- WEBER, T. Pessoa e autonomia na Filosofia do Direito de Hegel. In: UTZ, K.; SOARES, M. C. (Eds.). *A noiva do Espírito: natureza em Hegel*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2010.
- WEBER, T.; ALVES, I. S. Justiça e punição na Filosofia do Direito de Hegel. *Direitos Fundamentais & Justiça*, v. 28, p. 153-164, jul./set. 2014.

WERLE, D. L.; MELO, R. S. Teoria Crítica, teorias da justiça e a reatualização de Hegel. In: HONNETH, A. *Sufrimento de indeterminação: uma reatualização da Filosofia do Direito de Hegel*. São Paulo: Esfera Pública, 2007.

WILLIAMS, R. R. *Hegel's Ethics of Recognition*. London: University of California Press, 1997.

WOOD, A. *Hegel's ethical thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

ŽIŽEK, S. *Menos que nada: Hegel e a sombra do materialismo dialético*. São Paulo: Boitempo, 2013.

Sobre o autor

Italo Alves

Professor da Loyola University Chicago. Doutor em Filosofia pela Loyola University Chicago (2025, com distinção) e pela PUCRS (2022, com louvor), mestre em Filosofia pela PUCRS (2018, com louvor) e bacharel em Direito (2015) pela PUCRS. Foi estudante e pesquisador visitante na Concordia University of Edmonton (2014), na School of Public Policy and Administration da Carleton University (2015 e 2017-2020), no departamento de Filosofia da Université de Montréal (2017-2018), do Cluster de Excelência Normative Orders da Goethe-Universität Frankfurt (2020-2021) e do Centro Marc Bloch da Humboldt-Universität Berlin (2022).

Recebido: 27/8/2025
Aprovado: 21/11/2025

Received in: 8/27/2025
Approved in: 11/21/2025