

3

A FILOSOFIA DE HEGEL: A INTUIÇÃO ORIGINAL DO RECONHECIMENTO

A idéia do papel central desempenhado pelo reconhecimento social para a sociabilidade humana, conforme exposta por Charles Taylor e posteriormente por Axel Honneth, deve-se originalmente a Hegel. Ante a impossibilidade de uma exposição em primeira mão das idéias deste complexo filósofo, levarei a cabo uma reconstrução do argumento central hegeliano, com base nestes mesmos dois autores: Taylor, nos livros “Hegel” e em “Hegel e a Sociedade Moderna” enquanto Honneth na primeira parte do seu “Luta por Reconhecimento”.

Hegel geralmente é lido como um filósofo estatalista e coletivista, em oposição a Kant cujo foco estaria no homem, no indivíduo. A derrocada dos sistemas políticos que invocavam a primazia do coletivismo sobre os direitos individuais, talvez tenha sido responsável pela preferência atual de muitos dos pensadores do direito em dedicarem-se a estudos que reivindicuem de alguma forma perspectivas kantianas de formulação teórica. Meu objetivo é demonstrar que a teoria do reconhecimento de Taylor e Honneth, está apoiada em uma leitura não corriqueira de Hegel, mas numa perspectiva que completa a concepção kantiana de autonomia. O resgate da filosofia hegeliana feita por ambos os autores, demonstra a sua vitalidade, e é útil para resignificarmos várias das questões postas como dilemas atuais. A teoria do reconhecimento de matriz hegeliana traz à colação, de forma repaginada, diversos aspectos relevantes da sua filosofia, e permite uma crítica aos padrões e práticas sociais vigentes, de forma profunda e vibrante. Iniciarei expondo a leitura de Taylor sobre a filosofia clássica de Hegel, o fio condutor de toda a argumentação será a sua peculiar concepção de liberdade

3.1

Situação Histórica da Filosofia Hegeliana

A derrocada do antigo regime e a revolução da subjetividade moderna deu origem a uma nova teoria política de justificação da sociedade. A sociedade passou a ser vista como um instrumento e seus diferentes costumes e estruturas passaram a ser cientificamente estudados em relação aos seus efeitos para a felicidade humana. A teoria política baniria o mito e a lenda como forma de explicação do real e de justificação social, por meio da eleição da razão como o grande veículo das possibilidades humanas e a ciência como método de investigação da realidade.

No campo político, esta teoria consolidou-se no que se chama utilitarismo. Essa teoria estava baseada em conceitos-chaves que organizavam, mas por outro lado também limitavam o pensamento. Estes conceitos que formavam o paradigma moderno pode ser resumido em três aspectos: o ontológico (todo ser é determinado), o antropológico (o homem é um ser racional) e o epistemológico (o único conhecimento válido é o racional e o racional pode ser aplicado a tudo).¹

A descoberta da razão como possibilidade humana de apreensão do real, exerceu na modernidade um fascínio inigualável pelas infinitas e novas possibilidades de descobertas e tirou as amarras da criatividade humana, libertando-a dos misticismos e credulidades.

Ocorre que a nova teoria política não proporcionou uma base para a identificação dos homens com a sua sociedade. Muito pelo contrário, os pressupostos sobre os quais se ancorou, provocaram uma crescente dissipação da sociedade, provocando uma fragmentação social, onde os valores mais importantes estavam relacionados à vida privada, e que chega a níveis preocupantes até os dias de hoje, por colocar em risco a própria possibilidade de reprodução da vida social.

Segundo Taylor, muitas sociedades modernas efetivamente funcionaram com grande parte de sua perspectiva tradicional intacta, ou retrocedendo

¹ O conceito de paradigma não pode ser separado da compreensão histórica em relação ao conhecimento e as suas possibilidades. Essa contingencialidade não retira a possibilidade de explicação do real, mas permite o questionamento quanto aos pressupostos do conhecimento erigido. PLASTINO, Carlos Alberto. "Sentido e complexidade". In: BEZERRA JÚNIOR, Benilton; PLASTINO, Carlos Alberto. (Orgs.). *Corpo, afeto e linguagem: a questão do sentido hoje*. Rio de Janeiro: Ed. Contra-capas, 2001.

levemente, como o caso da Grã-Bretanha. Outras quando visam visavam a uma ruptura radical, recorreram a algo mais poderoso como uma variante da tradição da vontade geral (jacobinismo, marxismo, anarquismo), como uma ideologia revolucionária. Algumas sociedades modernas recorreram à poderosa religião secular do nacionalismo. E mesmo as que pareciam fundadas na tradição utilitarista (ou numa variante lockeana anterior), como os Estados Unidos, recorreram ao “mito”, como, por exemplo, o mito da fronteira, do reinício perpétuo ou do futuro como ilimitadamente aberto à autocriação. Desta forma fica claro que a perspectiva utilitarista não tem menos caráter de ideologia que suas principais rivais nem é menos plausível que elas².

Taylor explica que a solução ao problema da motivação da identificação do indivíduo com a sociedade, colocado pela teoria política moderna, pode ser dada pela aspiração à liberdade. Temos motivos para nos identificar com a nossa sociedade e oferecer a ela nossa devoção quando ela é *nossa*, no sentido de ser nossa criação, e, além disso, a criação daquilo que é melhor em nós e mais verdadeiramente nosso: nossa vontade moral (Rousseau) ou nossa atividade criativa (Marx). Até hoje, as teorias contemporâneas da democracia participativa demandam a reconstrução da sociedade, a fim de suprimir a heteronomia, superar a alienação ou recuperar a espontaneidade. Somente uma sociedade que seja a emanção da vontade moral livre, pode recobrar a pretensão a nossa lealdade, comparável à da sociedade tradicional³. Este é o desiderato da filosofia hegeliana e da teoria do reconhecimento, que procuram reconceituar a liberdade.

3.2

Hegel, Entre a Autonomia Kantiana e o Expressivismo de Herder: O Projeto filosófico da “Fenomenologia do Espírito”

Antes de tudo, é preciso deixar claro que Hegel não é propriamente um anti-Kant. Toda a tentativa filosófica de Hegel é baseada em aspectos centrais da formulação kantiana, destacadamente entre outros, a concepção da autonomia moral radical e racional de Kant. Os esforços de Hegel, no entanto, estão na tentativa de “corrigir alguns desvios” políticos e sociais ocasionados pelo uso histórico que se fez de algumas das concepções kantianas, e que resultaram em

² TAYLOR.C. “Hegel e a sociedade Moderna”. Loyola. SP., 2005.

³ TAYLOR.C. “Hegel e a sociedade Moderna”.

intensa fragmentação social, egoísmo extremo, perda da alteridade e o exclusivismo absoluto dos imperativos individuais subjetivos; problemas ainda hoje presentes e que conferem atualidade às críticas elaboradas por Hegel e relevância às teorias baseadas na sua filosofia.

Como remédio a estas conseqüências indesejadas, Hegel propõe-se a unir de alguma forma a formulação kantiana da autonomia individual radical – autonomia privada para Kant – à unidade expressiva da *polis* grega; para Hegel, o maior exemplo histórico de exercício da autonomia pública. Segundo Taylor afirma, Hegel adotou e combinou duas tendências da filosofia que surgiram em sua época e que ainda hoje são importantes para nossa civilização, são elas: a concepção ontológica de liberdade juntamente com a autonomia moral radical, como formulada por Kant e por outro lado o que Taylor chama de movimento expressivista ou simplesmente expressivismo; uma formulação típica da geração romântica e encabeçado por Herder.

O expressivismo pode ser considerado como uma reação à visão iluminista sobre o homem. O iluminismo identificava o homem como sujeito de desejos egoístas em relação aos quais, a natureza e a sociedade meramente forneceriam os meios para a sua satisfação. Tomado pelo ponto de vista ético, era uma visão utilitária, instrumental; pelo ponto de vista social, era uma visão atomista, e ainda, analítica em sua visão de ciência, intencionando criar uma espécie de engenharia social para reorganizar os homens e a sociedade, trazendo-lhes a felicidade por meio de um ajustamento mútuo perfeito.

Contra o que se pode chamar desta visão objetificadora de homem, Herder e outros desenvolveram uma noção alternativa cuja imagem seria de um ser expressivo. A vida humana possuiria uma unidade análoga à de uma obra de arte na qual cada parte só encontraria seu significado próprio em relação a todos os outros seres. A atividade humana deveria expressar aquilo que o homem é, a sua subjetividade, o seu interior e isto se constituiria em liberdade. Seguindo essa concepção, a visão analítica iluminista de que o homem seria composto de forma dual em corpo/alma, razão/sensação, suprime, mutila e distorce a expressão unificada humana, impedindo a sua efetivação total, sua realização completa.⁴

⁴ TAYLOR, C. “As fontes do self – a construção da identidade moderna”. Loyola. 1997.

Além de dividir a unidade da vida humana, a concepção analítica iluminista guerreada também isolava o indivíduo da sociedade e separava o homem da natureza, fazendo-o dominá-la e instrumentalizá-la apenas para os seus próprios fins. Já a visão expressivista afirmava que o homem alcançaria sua mais alta realização em atividade expressiva, como as artes, por exemplo. Somente por sua maior realização ser em atividades expressivas é que sua vida, ela mesma, deveria ser vista como uma unidade expressiva, estando incluído um reencontro com a natureza.⁵

Mas os homens são seres expressivos porque pertencem a uma cultura a qual é sustentada e mantida no interior de uma comunidade. Logo, a comunidade, ela mesma, possuiria em seu próprio nível uma unidade expressiva. Entender de forma diversa, atomística, a comunidade como sendo apenas uma construção dos sujeitos para a defesa de seus interesses individuais, seria uma distorção, uma caricatura do que efetivamente seria a possibilidade de vida humana, pois o isolamento dos membros de um povo resultaria num empobrecimento cultural geral.

Agora, Taylor narra que além desta tendência expressivista, ocorreu uma outra reação contra a objetificação radical do pensamento iluminista. Mas desta vez a reação era contra a objetificação da natureza humana e em nome da liberdade moral. A questão que se colocava era a seguinte: se o homem passasse a ser considerado como parte indistinta da natureza, a motivação da sua ação deveria poder ser explicada de forma *causal* como todos os demais fenômenos naturais. Isto não deveria ser considerado em desacordo com a liberdade, pois não age livremente o homem quando motivado por seu desejo, ainda que este desejo tenha sido causado?

Ora, do ponto-de-vista de uma compreensão mais radical da liberdade, isto seria inaceitável. A liberdade moral deveria significar a possibilidade de agir mesmo contra todas as inclinações, por força somente do que é moralmente correto. O sujeito moral deveria ser capaz de manter-se uno, integral, decidir de acordo com seu compromisso moral total e não dispersar-se com seus diversos desejos e inclinações. Em uma palavra, tratava-se de encontrar um ponto arquimediano para a moral.

⁵ TAYLOR, C. “Hegel e a sociedade Moderna”.

A filosofia de Immanuel Kant é a grande responsável por esta concepção radical de moralidade.

Segundo Kant, a moralidade deve ser separada de qualquer motivação relacionada à felicidade ou ao prazer. O imperativo moral deve ser categórico e nos obrigar incondicionalmente, pois os homens, seres egoístas que são, agem sendo impulsionados pelos seus desejos.

Esta visão rejeita a definição utilitarista da moralidade; moralmente correto não pode ser definido pelo que nos traz felicidade, logo pelo desejo, pois os objetos da nossa felicidade são todos contingentes e não podem motivar uma obrigação que se quer seja incondicional.

A obrigação moral deve ser livre, só podendo ser encontrada na nossa “vontade livre”. A identificação desta vontade só é possível se ela for completamente livre das inclinações “naturais”, corporais, logo puramente racional. Sendo a razão, o traço distintivo entre o homem e os outros seres para Kant, o *locus* desta vontade racional não poderia ser o corpo do homem, a sua parte animal, logo só poderia ser o espírito.

Assim, ontologicamente somos “vontades racionais”, essa é a nossa verdadeira natureza. E a verdadeira liberdade é agir racionalmente enquanto vontades racionais que somos, e desta forma estaremos em autonomia (como o nome sugere auto – “nomos”, ou seja, lei própria) o que seria uma espécie de autodeterminação. O seu contrário seria justamente uma imposição do agir que viria de fora, não do próprio sujeito, mas por imposição dos desejos, a heteronomia. Kant identifica este agir livre com o agir moralmente.

Essa identificação se deve ao fato de ele ser influenciado pela filosofia de S^{to}. Agostinho que inaugurou a concepção linear de tempo onde, no *fim* da história, o homem se encaminharia para uma situação *melhor* do que a atual, sem sofrimentos, ao lado de Deus⁶. Desta forma, ele pensa o tempo de forma linear onde se postula a existência de um sentido *a priori* na história, um fio condutor de

⁶ Se na época clássica o tempo foi pensado de forma cíclica, é com o advento do Cristianismo, e a filosofia de S^{to}. Agostinho, que uma nova visão temporal é inaugurada. Com ele, a queda do homem foi pensada como uma passagem a uma vida mundana de sofrimento, mas que se encaminha para a Cidade de Deus – o fim dos tempos, da história, onde seremos redimidos e o sofrimento abolido. O tempo passa, assim, a ser algo linear e progressivo caminhando em direção ao melhor. Aos que ficam aqui, nesta marcha, resta a esperança – e vale lembrar que esta é uma das virtudes cristãs – a ser passada pelas gerações vindouras. Desta forma, torna-se possível, refletir sobre o futuro e esperar, porque de uma maneira ou de outra, chegará a redenção. (Miguel, Marlon. “Porque Kant Não Nos Serve...” Filosofia da História. Dep. De Filosofia. PUC-Rio, 2006)

todos os acontecimentos, um *telos*. Ao conduzirmos nossa vida cremos estar a caminho de um estado de cosmopolitismo, onde a humanidade se encontrará em paz perpétua. Para Kant, essa visão, no entanto, não redime o homem, não diz que ele será bom. Pelo contrário, para ele o homem será sempre uma criatura egoísta, e que quando pensada enquanto um todo, como humanidade, para alcançar o progresso moral, necessita alcançar o grande Estado cosmopolita que pela coerção dos indivíduos, pode prover a paz. É graças ao Estado, a manutenção da ordem⁷. Para a comprovação de que há um efetivo progresso da humanidade, de que não estamos andando em círculos ou avançando e retroagindo, Kant afirma ser possível acharem-se indícios em “Idéia de Uma História Universal de um Ponto de Vista Cosmopolita”⁸, e afirma que a marcha humana pode ser acelerada, desde que o homem se encontre em autonomia e não em heteronomia. Por isto, o agir autonomamente é o mesmo que o agir moral.

O dever de agir moralmente, então, é o mesmo que liberdade. “*Eu declaro a minha independência de toda a contingência, de toda a causalidade natural que me governa, de todos os motivos naturais, quando sou determinado por um dever absolutamente formal, o qual me obriga enquanto vontade racional*”, diria Kant. Sou livre, não no sentido natural, mas autodeterminado racionalmente, como vontade moral pura.

Ocorre que com esta concepção, a liberdade é definida em contraste com a inclinação, mantendo a tensão entre a racionalidade e a natureza. Aliás, segundo Taylor, seguindo-se este ponto de vista, uma paz final entre a razão e a inclinação seria mais uma desvantagem do que um ganho; pois o que seria da liberdade se não houvesse mais contraste?

3.3

A Solução Racional de Hegel: O “Geist” ou Espírito Cósmico Absoluto

Taylor narra que para os jovens intelectuais alemães da década de 1790, as duas idéias, a idéia de expressão individual e liberdade radical tiveram enorme força. Segundo ele, certo sentimento de urgência tomava conta da sociedade alemã naqueles tempos. Tinha-se a idéia de que a velha ordem estava ruindo e que

⁷ Miguel, Marlon. “Porque Kant Não Nos Serve...”

⁸ Ed. Martins Fontes, 2004.

uma nova ordem estava nascendo sob o impacto da revolução francesa. Este sentimento de grande transformação, de ruptura iminente, fazia com que fosse necessária a construção de uma nova identidade. A idéia era que se a França foi a pátria da grande revolução política onde mais, se não na Alemanha, iria se processar a grande revolução espiritual? A esperança era de que estes dois ideais de liberdade radical e expressividade plena fossem unidos. A geração que tentou realizar tal tarefa foi a de Fichte e Schelling, posteriormente, de Schlegel, de Hölderlin, Novalis e Schleiermacher e depois, Hegel.

Segundo Taylor, esta geração entendeu que a maneira de definir o problema desta integração era em termos históricos. *“Para muitos alemães do final do séc.XVIII, a Grécia antiga alcançou o mais alto grau de unidade entre a natureza e a possibilidade expressiva humana. Ser humano era algo que acontecia naturalmente”*. Mas esta unidade extinguiu-se e na verdade tinha que ser assim, pois este era o preço a pagar para o desenvolvimento da razão ao seu estágio mais elevado de auto clareza, essencial à nossa realização como seres radicalmente livres. O homem tinha que se dividir interiormente a fim de se desenvolver. O desenvolvimento da razão, logo a liberdade radical, requeria uma ruptura com o natural e o sensível.⁹

Ora, embora não houvesse possibilidade de retorno, havia sim a esperança de que, “uma vez completamente desenvolvida a razão e suas faculdades, pudesse haver uma nova síntese superior na qual seriam conciliadas a unidade harmoniosa e a plena autoconsciência”.

Esta nova síntese, esta nova unificação entre a autonomia moral com a grande corrente da vida que há em nós e fora de nós, em um nível superior, isto é, com a incorporação da razão, segundo a visão de Hegel, deveria ser também ocasionada pela razão (por meio da razão). E esta é a grande diferença entre ele e os demais intelectuais de sua geração romântica. Ele não abandonou a construção de um projeto que permitisse que essa síntese fosse alcançada por meio da razão, o que para muitos pensadores como o formulador do “idealismo mágico”, Novalis, parecia impossível.

O fascínio exercido pela razão, na modernidade, é inquestionável. Ocorre que se operou um reducionismo, e este reducionismo transformou-se no novo

⁹ TAYLOR, C. “Hegel e a sociedade Moderna”.

paradigma¹⁰. O paradigma moderno conforme já dito, tinha uma perspectiva antropológica, da racionalidade humana e epistemológica da validade exclusiva do conhecimento racional como possibilidade de apreensão do real e a sua possibilidade de aplicação a tudo.¹¹ A investigação da natureza passou a utilizar o método analítico, (a divisão do *todo* em *partes* e a posterior junção do resultado obtido para explicação do todo) de forma indiscriminada e passando a conceber a razão como sendo, ela própria, analítica, isto é, confundindo o instrumento da razão ou o seu método de exercício, com a própria definição de razão, o que lhe diminuiu o alcance e as possibilidades.

Esse conflito entre essa razão, de caráter analítico, cindida e divisora, fruto do iluminismo, com as necessidades da unidade expressiva, origina a distinção de Hegel entre entendimento e razão. Taylor explica que o “entendimento” para Hegel, possui todos os aspectos atribuídos à racionalidade na polêmica romântica: ele distingue e divide. Mas a “razão” é um “modo superior de pensamento que, de alguma maneira, põe todas essas distinções novamente em movimento e nos conduz à unidade mais abrangente.”

“Se a antiga síntese grega fora irreflexiva – e tinha de ser, pois a reflexão principia por dividir o homem no interior de si mesmo – então a nova unidade incorporaria inteiramente a consciência reflexiva conquistada; com efeito seria ocasionada por esta consciência”¹²

Além disto, a concepção de natureza igualmente deveria mudar. Ela deveria deixar de ser encarada em termos de forças cegas ou fatos brutos. Segundo a formulação kantiana, sobre a qual Hegel se apóia, o aspecto mais elevado do Espírito do homem, a sua liberdade moral, não pode ser ocasional, mas um agir incondicional que deve revelar a própria natureza do homem (de vontade racional que somos); logo, a harmonização dessa liberdade moral com a natureza maior deve ser em termos racionais, reflexivos. Então a natureza, ela mesma, deve tender ao espiritual. Eis a passagem de Taylor a este respeito:

¹⁰ Uso o termo paradigma conforme utilizado por Plastino, C.A. no sentido de o que organiza mas também limita o conhecimento. PLASTINO, Carlos Alberto. “Sentido e complexidade”.

¹¹ Nesse sentido, haveria uma cisão entre diversos elementos, dando-se prevalência ao segundo de cada uma das três dicotomias que resumem a Modernidade, quais sejam: natureza/cultura, corpo/psique e objeto/sujeito. PLASTINO, Carlos Alberto. “Sentido e complexidade”.

¹² Taylor, Op.Cit.pág.19

“Para que as aspirações à liberdade radical e à unidade expressiva integral com a natureza se consumam por completo concomitantemente, para que o homem se una à natureza em si mesmo e no cosmos e seja, ao mesmo tempo, mais um sujeito autodeterminante, **é necessário primeiramente que minha inclinação natural básica seja espontaneamente, para a moralidade e a liberdade** e, mais que isso, como sou parte de uma ordem mais ampla da natureza, é necessário que toda essa ordem que há dentro e fora de mim se incline ela mesma para metas espirituais, que ela tenda a realizar uma forma na qual possa se unir à liberdade subjetiva. Se devo permanecer como um ser espiritual e, não me opor à natureza em um intercâmbio com ela, então esse intercâmbio tem que ser uma comunhão na qual estabeleço uma relação com algum **ser ou alguma força espirituais**.

Isto significa dizer, porém, que a espiritualidade tendendo a realizar metas espirituais é da mesma **essência** que a natureza. Subjacente a essa realidade espiritual está **um princípio espiritual que luta para se realizar**.

Ora, postular um princípio espiritual subjacente à natureza se aproxima de postular um **sujeito cósmico**.” (TAYLOR, C. “Hegel e a sociedade Moderna”. pág. 21, grifo meu)

Temos até aqui então vários elementos da filosofia de Hegel, de capital importância para o entendimento de sua fenomenologia e que refletirão, alguns de forma direta, na teoria do reconhecimento. O primeiro é a sua *concepção de história*. A esperança de que a nova síntese iria ocorrer (após a separação *necessária* entre a razão e a natureza) e em nível mais elevado, coloca a história como sendo, não mais a linha reta kantiana, mas uma espiral ascendente onde o retorno (a síntese) ocorre após um giro completo, todo um ciclo. A direção ascendente demonstra certo objetivo, um *telos* racional¹³ como em Kant e este objetivo seria realizado igualmente por meio da razão. Ocorre que a razão não é mais aquela mesma razão analítica, com a qual Kant trabalhava, mas a razão do sujeito cósmico absoluto que tem a visão (compreensão) do todo. Ela não divide determinadamente o homem exatamente por isso. Este *telos* não seria exatamente “dirigido”, “guiado”, mas “posto” pelo sujeito cósmico absoluto.

Em segundo lugar, é preciso ressaltar que este sujeito cósmico absoluto e infinito, ou o *Geist* (Espírito) de Hegel, não é independente do homem, do ser finito. Ele não possui uma existência independente, mas ele é a sua realização e a sua realização só é possível no homem. Explicando melhor, o homem não é apenas parte do universo, mas ele reflete o todo. “*O espírito que se expressa na realidade externa da natureza adquire expressão consciente (racional) no*

¹³ Esse “objetivo” da história, segundo Taylor, muitas vezes é traduzido como um “fim”. E por isto ocorrem muitas distorções, pois o fim não se refere logicamente a um “final da história”.

homem”¹⁴. Só conhecemos efetivamente a natureza quando tentamos estar em comunhão com ela e não quando tentamos dominá-la ou dissecá-la para sujeitá-la às categorias do entendimento analítico. E mais, conhecemos a natureza porque estamos de alguma forma, em contato com aquilo que a formou, com a força espiritual que nela se expressa¹⁵.

O espírito cósmico que se desdobra na natureza, *luta* para se realizar plenamente no autoconhecimento racional e o *locus* desta autoconsciência é a mente do homem. O homem não apenas reflete a natureza, mas ele é o *veículo* por meio do qual o espírito cósmico realiza uma auto-expressão cujos primeiros ensaios estão diante de nós, na natureza. Essa auto-expressão do espírito cósmico não se realiza em algum lugar transcendente, fora do homem, ela não vem pronta demandando do homem uma subordinação (fazendo, portanto, com que ele aceite a heteronomia). Pelo contrário, o Espírito alcança a sua autoconsciência no homem, por meio do trabalho da razão humana.

Este processo permite ao homem uma nova compreensão de si mesmo possibilitando-lhe não apenas ver-se como um fragmento individual do universo, mas como fazendo parte de algo maior, veículo de algo maior, do espírito cósmico. Esse espírito cósmico é freqüentemente chamado de Deus, esclarece Taylor, mas não é o Deus do teísmo tradicional, que poderia existir independente dos homens, como o Deus de Abraão e Jacó antes da criação. Ele só existe em espírito, por meio dos homens. Mas ao mesmo tempo não é redutível aos homens, ele tem propósitos e concebe fins aos quais o espírito finito serve¹⁶. Para Hegel, o homem chega a si mesmo, no final quando se vê como veículo de um espírito mais abrangente.

Disse que o espírito cósmico *luta* para se realizar plenamente. Esse conceito de “luta” relaciona-se à *Dialética* que, com Hegel, ganha um significado muito mais profundo do que originalmente lhe foi designado por Platão.

3.4.

¹⁴ TAYLOR, C. “Hegel e a sociedade Moderna”..

¹⁵ TAYLOR, C. “Hegel e a sociedade Moderna”.

¹⁶ Taylor menciona uma certa influência da concepção de Spinoza. Penso que ele se refere à “substância” única spinozista, a univocidade do ser. Segundo essa visão, a essência de Deus e a dos homens seria a mesma. Deus seria entendido como *necessece esse*. Isto é, ele teria uma “essência” necessariamente criativa. Como se Deus criasse por absoluta necessidade da sua própria constituição “essencial” o que pode ser resumido na afirmação de que “Deus é criação”. Regina Schöpke “*Por Uma Filosofia da Diferença: Gilles Deleuze o Pensador Nômade*”

A Dialética de Hegel: O conceito de “Luta”

Mantendo a visão da história espiral, conforme descrito anteriormente, Hegel, segundo informa Taylor, sustenta que cada uma das posições que se desejava unificar (liberdade moral e expressivismo) vão se tornando mais opostas à medida que o homem se desenvolve, mas que quando atingem o seu desenvolvimento máximo, os termos atingem uma reconciliação.

Isto não significa dizer que haverá um retorno à posição inicial, pelo contrário, a intenção é manter as conquistas da separação que se processou, isto é, manter a consciência racional livre, mas ao mesmo tempo, reconciliá-la com a natureza, com a sociedade, com o andamento “natural” das coisas. E este é o papel da filosofia que Hegel procurará desempenhar. Acontece que, a conquista da racionalidade para Kant, só é possível pelo domínio da natureza em nós, dos impulsos, da propensão irreflexiva, do costume social. Então como realizar esta reconciliação?

A resposta de Hegel, nos diz Taylor, é que cada elemento nestas dicotomias básicas, quando plenamente compreendidos, revelam-se não apenas opostos mas também idênticos ao seu oposto. E que quando examinarmos as coisas mais profundamente veremos que isso ocorre porque, na base, as relações de *oposição* e *identidade* estão inseparavelmente ligadas uma a outra. Taylor explica mais claramente:

“Uma oposição surge a partir de uma primeira identidade, e isto por necessidade, pois a identidade não poderia sustentar-se por si, mas precisaria originar uma oposição. Disto se segue que a oposição não é simplesmente oposição, sendo a relação de cada elemento para com seu oposto uma relação particularmente íntima. Um elemento não está simplesmente relacionado a um outro, mas ao seu outro, e esta identidade oculta necessariamente se reafirmará quando se restabelecer a unidade”.(g.n.)¹⁷

Por isto, continua Taylor, Hegel sustenta que a abordagem comum da filosofia, a “unidade”, deve ser abandonada e dar lugar a um modo de pensar “dialético”. A apreensão do real não pode ocorrer em uma única proposição ou em uma série de proposições que não violem o princípio da não-contradição: – (*p*. –

¹⁷ TAYLOR, C. “Hegel e a Sociedade Moderna”

p), mas ao contrário, o conjunto mínimo que torna possível a apreensão do real seria constituído de três proposições: que A é A, que A é também – A ; e que no final, – A se revela como sendo A.

A dialética para Hegel é ontológica. Ou melhor, a sua ontologia é baseada na contradição ou na *luta* ontológica que ocorre no todo absoluto e também nas coisas finitas. Ele tenta revelar a inadequação de todos os nossos “conceitos categoriais” por não serem eles capazes de concretizar a realidade como afirmam fazer. Hegel afirma que os “conceitos categoriais indispensáveis”, que são aqueles que *descrevem* a realidade *como ela tem que ser*, ao mesmo tempo também a descrevem *como ela não pode ser* ou como *ela não pode continuar sendo*. Desta forma, segundo Hegel a *contradição* está na realidade.

Assim, a reconciliação entre a racionalidade e a natureza é possível porque, apesar da oposição *prima facie*, há uma unidade subjacente entre as partes em oposição, elas são mutuamente dependentes. Esta reconciliação ocorre em um plano mais elevado após o ciclo completo, o giro pela espiral ou a luta em oposições onde há um aprendizado mútuo e *todo o conjunto evolui*.

Na famosa passagem hegeliana do “ser” e o “nada”, ele demonstra que o mero “ser”, tomado sem maiores considerações, é um conceito vazio, vejamos: para identificar algo é preciso que discriminemos este algo por meio de algumas propriedades determinadas, temos, portanto, alguns dos seus conceitos categoriais. Assim, para que algo *seja*, precisa ser determinado. Hegel procura demonstrar que a realidade determinada é definida em contraste com outros tipos incompatíveis de realidades determinadas que constituem os seus limites, contendo assim a sua própria negação e por conseqüência estando em contradição consigo mesma. A “determinação” é um conceito imprescindível do “ser”; tudo que “é” tem que ser determinado. Mas o que quer que satisfaça as condições de existência do “ser”, limita ao mesmo tempo a sua existência, pois satisfaz também as condições da sua não-existência ou da sua própria morte; o “ser” contém assim a sua própria negação. O “ser” determinado ou finito está em contradição; ele destrói a si mesmo, é essencialmente mortal e não pode manter-se em existência.

A pergunta que surge agora é : então como Hegel poderia explicar a existência do real, a sua permanência? E mais, se esta contradição extrapola os seres finitos e chega ao todo, como ele mesmo (o todo, o absoluto) pode então gerar algo, uma vez que não é estável nem o suficiente para si?

A resposta seria que a contradição, como Hegel a concebe, não é incompatível com a existência. Identidade e oposição não são incompatíveis. Hegel tenciona manter a força do conflito, pois o *Geist* está em conflito consigo mesmo, com a sua corporificação necessária, pois ele só caminha rumo à auto-realização por meio deste conflito. Esse conflito ontológico é a fonte de todo movimento e de toda mudança. Nada pode existir a não ser em conflito, desenvolvendo-se a partir de seu oposto¹⁸.

A esta altura deve estar claro que o homem tem duas dimensões para Hegel (assim como em Kant), as exigências da perfeição da razão e da liberdade e ao mesmo tempo as condições naturais de existência corpórea. Dito mais uma vez, a reconciliação acontece somente porque se processa por meio da razão. A razão para Hegel é a Razão do *Geist*¹⁹. É a Razão do Espírito que tem a visão do todo, do fluxo histórico, por isso ela tem a possibilidade de realizar a tarefa da reconciliação. A racionalidade é algo que o homem conquista, não vem com ele desde o começo. Para chegar à clareza racional o homem deve percorrer os caminhos da história, deve se esforçar e abrir caminho por entre os vários estágios da consciência inferior e distorcida. É um processo lento e doloroso. Doloroso porque exige dele que primeiramente se afaste dos impulsos naturais primitivos, dos costumes irrefletidos, requer um esforço. Mas o sujeito racional pensante (o *Geist*), só pode existir corporificado, e ao mesmo tempo o corpo em vida tem a tendência de nos conduzir ao fluxo da inclinação. Então para efetivar-se, a Razão tem que lutar contra isso processando uma divisão interna no homem, fazendo com que ele se afaste deste seu *eu* (o “eu” ainda primitivo). Dessa forma, portanto, a oposição é ontológica e inevitável; por um lado o Espírito lutando para se corporificar e de outro o homem para tornar-se apto a ser o veículo desta corporificação. Mas é a própria razão que, seguindo o caminho da história (como espiral ascendente) no tempo, vai promover a reconciliação. Essa reconciliação, proporcionando uma identidade ao homem, permitirá que enfim, ele consiga modelar o seu impulso numa cultura que seja capaz de expressar ao mesmo tempo as exigências da racionalidade e da liberdade. Segundo Hegel, a história humana é também a ascensão numa escala de formas culturais.

¹⁸ A aplicação deste conceito ficará mais clara quando tratarmos da Teoria do Reconhecimento propriamente dita.

¹⁹ A razão do homem, seria, próxima a de Kant, uma capacidade racional, ou seja a capacidade de apreender a Razão do *Geist*. TAYLOR, C. “Hegel” Cambridge-USA. 1977

3.5

A Formação da Identidade e a Liberdade: O Pertencimento Cultural Comunitário

Conforme foi dito, é a peculiar concepção de liberdade para Hegel que permite uma atualização da sua fenomenologia e é a chave de leitura que utilizarei para a compreensão de todo o seu projeto.

A originalidade da concepção de Hegel em relação a Kant é que o princípio da autonomia hegeliano permite a derivação de uma ordem social mais ampla. O problema com o critério kantiano de racionalidade é que ele buscou a autonomia radical ao preço da vacuidade. O critério do que é o certo para Kant, é puramente formal, enquanto para Hegel o dever tem, sim, um conteúdo concreto, deduzido da própria idéia de liberdade.

A crítica de Hegel, conforme relata Taylor, é de que como a noção de liberdade kantiana é formal, ele não pode derivar dela a sua noção de Estado, por isso a sua teoria política acaba por tomar emprestados elementos dos utilitaristas.

A teoria kantiana parte dos homens como indivíduos que buscam objetivos particulares e as exigências da moralidade e da racionalidade (isto é, a universalidade), entram apenas como restrições e limitações impostas a estes indivíduos a partir de fora. O problema da política é apenas encontrar uma maneira de limitar a liberdade negativa de cada um para que possam uns coexistir com os outros sob uma lei universal. A racionalidade não é imanente (ao sistema), mas apenas uma universalidade formal que exige que a liberdade negativa de todos os indivíduos seja tornada compatível.

Além disso, a meta kantiana é fundar uma sociedade que não esteja amparada em nenhum interesse particular ou princípio positivo tradicional, mas fundá-la somente na liberdade²⁰. Essa liberdade vazia de conteúdo, não proporciona uma base para uma nova estrutura articulada da sociedade. Apenas prescreve a destruição das articulações existentes e de todas as outras por surgir.

²⁰ Podemos identificar a influência de Kant em pensadores como Jürgen Habermas, por exemplo, e a sua concepção procedimental de democracia, a qual seria neutra em relação a valores e modos de vida específicos. Este ponto será abordado adiante.

O impulso para essa “liberdade absoluta” como Hegel chama, torna-se assim, a fúria da destruição²¹.

Ora, se a liberdade absoluta deve renunciar a toda heteronomia, logo a determinação da vontade por desejos particulares – como o próprio desejo de liberdade, não pode ser compatível com a racionalidade. Ocorre que conforme foi dito no item anterior, a razão para Hegel, é a *Razão* do espírito cósmico. A razão que tem uma visão do todo. A vontade é a vontade do espírito que luta para se corporificar e exige do homem aprimoramento para que possa ser o veículo desta manifestação. Logo o julgamento de valores realizados por essa razão tem objetivos concretos, não ao despojar-se de toda particularidade para alcançar uma universalidade que só pode ser formal, mas ao descobrir seus vínculos com a razão cósmica e discernir quais aspectos das nossas vidas particulares refletem o universal concreto.

Isso implica que a sociedade deve, portanto, permitir que os homens se relacionem com ela como com uma vida mais ampla na qual estão imersos (a vida do absoluto, segundo Hegel). As exigências da liberdade devem nos levar além do atomismo liberal onde todo o sentido da vida provém do próprio indivíduo. Isto determina uma certa estrutura concreta para a sociedade que deve permitir a todos os homens uma manifestação plena da sua expressão²². A ordem social assim, é a expressão da liberdade e da vontade racional; é constituída racionalmente e provê identificação individual e adesão social.

A teoria política de Hegel não possui paralelo nem precedente, a sua ordem social confere um lugar central ao indivíduo racional. É centrada na autonomia já que ser governado por uma lei que emana de si mesmo, é ser livre.

A racionalidade requer que o homem seja tratado como sujeito racional, e na formulação de Kant, como um meio, não como um fim. Em termos políticos, o Estado deve reconhecer os direitos do indivíduo autônomo, não aceitando a servidão. Tem que respeitar a consciência, a livre escolha de um modo de vida, de confissão religiosa entre outros. A racionalidade, como em Kant, requer um Estado regido pelo direito; e requer que o direito trate a todos como iguais. Na

²¹ Segundo Taylor, Hegel estava se referindo especificamente ao período do “terror” da revolução Francesa, que a tudo destruiu, mas nada edificou, por aspirar apenas à liberdade absoluta.

TAYLOR, C. “Hegel e a sociedade Moderna”.

²² Hegel explica melhor isso em “Princípios da Filosofia do Direito”.Martins Fontes. SP. 2003.

medida em que ele emana dos homens, é necessário, de modo bem específico, que emane de todos os homens de forma igual²³.

Esse conjunto de obrigações segundo as quais temos de promover e sustentar uma sociedade que permita a realização da liberdade, é o que Hegel chama de *Sittlichkeit* (eticidade). Afirma Taylor, que Hegel atribui ao termo um significado especial, em oposição à *Moralität* (moralidade). *Sittlichkeit*, refere-se às obrigações morais que tenho em relação a uma comunidade da qual faço parte. Essas obrigações são baseadas em normas e usos. Essa doutrina suscita que a moralidade alcança a sua realização plena numa comunidade fornecendo à obrigação um conteúdo positivo e preenchendo a lacuna entre *Sein* e *Sollen*.

Para a relação entre o indivíduo e a comunidade, Hegel usa o termo “substância” ou “essência”. Ele afirma que o povo, ou o Estado é a “substância” dos indivíduos. Taylor explica que isso não significa que os indivíduos só existem para servir ao Estado, mas sim que os indivíduos são o que são somente por seu pertencimento a uma comunidade. Essa é a idéia da passagem : “*tudo o que o homem é, ele deve ao Estado, somente nele o homem pode encontrar sua essência.*” E ainda :

“O Estado não existe para o bem dos cidadãos, poder-se-ia dizer que ele é o objetivo e os cidadãos seus instrumentos. Mas essa relação de fins e meios é totalmente inapropriada aqui, pois o Estado não é algo abstrato, contrário aos cidadãos, em lugar disso, os cidadãos são momentos, como na vida orgânica, na qual nenhum membro é fim ou meio. [...] A essência do Estado é a vida ética.”²⁴ (g.n.)²⁵

²³ HEGEL, G.W.F. “Princípios de Filosofia do Direito”.

²⁴ Aqui cabe uma nota explicativa sobre a compreensão de Estado para Hegel.

Hegel insurgindo-se contra o atomismo (e contra o utilitarismo), procura demonstrar que a identidade do sujeito não é algo dado, *essencial*, ou pré-existente, mas é racionalmente construída em coletividade, na sociedade, através de camadas de “reconhecimento social”, o qual se for bem sucedido, terminaria por propiciar uma identificação completa e absoluta entre o sujeito, o indivíduo e o maior ente social e racional, o Estado. O processo para esta identificação seria totalmente racional, mas a identificação em si, seria absoluta, espiritual e não a partir de mero cálculo utilitarista ou de jogo de interesses privados. Ocorre que, como explica Patrícia Mattos, Hegel ficou preso à concepção política de sua época e à idéia de uma monarquia constitucional e não conseguiu perceber que os hábitos e costumes culturais das pessoas ao assumirem forma de rotinas, podem ser entendidos como instituições abertas a mudanças e também elas sujeitas à luta por reconhecimento. Isto criaria na sua teoria a possibilidade de sujeitos se reunirem para deliberar sobre metas coletivas e espaços de liberdade. Esta é a intuição que segundo Honneth, Hegel teve, mas acabou por não desenvolver, e que ele, Honneth, tenta fazer no seu livro “Luta por Reconhecimento”. Quanto à citação feita e grifada, Taylor se remete a Hegel em “Die Vernunft in der Geschichte”. Ed. J. Hoffmeister. Hamburg, 1995. Cf. Apud : TAYLOR, C. “Hegel e a Sociedade Moderna”.

²⁵ Taylor explica que os conceitos de *Geist* e *Volksgeist* (espírito do povo), aplicados a esta afirmação de que a “a essência do Estado é a vida ética”, em algumas traduções e interpretações,

Ainda que o conceito de razão de Hegel – assim como o de Kant – seja transcendental, e hoje não possa ser por aplicado diretamente, o seu conceito de liberdade é muito peculiar e a sua filosofia permite uma tomada de posição em debates teóricos atuais, ao fornecer uma concepção de agência humana e teoria política que permitem questionar conceitos ontológicos vigentes. As idéias de que o indivíduo faz parte de uma vida social mais ampla, é inerente a ela e de que ele só é o que é ao fazê-lo, só nos parecem estranhas em virtude de influência dos profundos preconceitos atomistas e individualistas que temos arraigados e que por muito tempo dominaram (e dominam) a compreensão cultural e o nosso pensamento político desde a modernidade. Só podemos conceber o indivíduo abstraído a sua comunidade se pensarmos nele *qua* organismo. Contudo quando pensamos num ser humano, não pensamos só num organismo, mas concebemos um ser que pode pensar, decidir, sentir, emocionar-se e estabelecer relações com os outros e isso implica uma *linguagem*, um conjunto correlato de maneiras de experimentar o mundo, de interpretar os sentimentos, de compreender as relações com outros, com o passado com o futuro, com o absoluto. A maneira particular como o indivíduo situa a si mesmo neste mundo cultural, chamamos de identidade.

Afirmar que a nossa identidade é construída no interior de uma cultura, é dizer que somos o que somos como seres humanos, apenas dentro de uma comunidade cultural ou em virtude de participar da vida mais ampla da nossa sociedade. As preocupações de Hegel neste ponto são claras, ele queria evitar a *alienação*. Taylor informa que ele foi um dos primeiros a desenvolver uma *teoria da alienação*. A alienação ocorre quando a experiência pública da minha sociedade deixa de ter sentido para mim. Acontece que os objetos da experiência pública (festas, cerimônias, eleições) não são como os fatos da natureza, não são inteiramente separáveis da experiência a que dão origem, pelo contrário, são construídos pelas *idéias e interpretações* subjacentes a eles. Determinada prática social é o que é, ou tem o valor que tem devido à idéia e ao sentido entendido em comum e partilhado, isso envolve entre outras coisas, uma determinada visão de

dão a impressão de que o Estado ou a comunidade são uma espécie de superindivíduo, mas na verdade trata-se de um “conceito filosófico” (como diz Hegel), o *Geist* tem existência por meio do veículo do seres individuais concretos, portanto, não é um sujeito como eles. TAYLOR, C. “Hegel”.

homem. Podemos pensar nesta determinada prática, como expressando idéias. Ela é um tipo de linguagem onde o que é dito são concepções comuns, imbuídas na vida coletiva inseparavelmente; é a objetificação do “espírito” da sociedade, ou o *espírito objetivo*, para usar mais um termo de Hegel.

A alienação surge, afirma Taylor, quando os objetivos, as normas ou os fins que definem as instituições ou as práticas comuns, passam a parecer irrelevantes, monstruosos ou quando a prática implementada não condiz com as normas definidas coletivamente. Podemos ver a crise que a alienação provoca aparecendo nos dias de hoje, nas sociedades ocidentais. As decisões tomadas pelos representantes eleitos são rotuladas como manipulações, pois as decisões não podem ser sustentadas socialmente se não chegaram à população de forma ampla e intensa, de forma que os participantes estivessem conscientes do que estava em disputa. Especificamente no cenário da América Latina, temos observado todo o desconforto de atores sociais em estabelecer a alternância no poder político, recorrendo a meios ilegítimos de influência e manipulação por não aceitarem a legitimidade das votações e da escolha livre. Lembremos ainda do que foi dito sobre a globalização no capítulo 1, e de como ela retira dos governantes locais o poder de decisão sobre assuntos estratégicos para os Estados Nacionais chamados periféricos, como os latinoamericanos.

Nestes casos as instituições, as normas e as práticas públicas deixam de contar com a nossa adesão. Elas são vistas como usurpação ou como irrelevantes. Isto é alienação. Para Hegel “*o individualismo começa quando os homens deixam de se identificar com a vida da comunidade e passam a refletir*”²⁶. Essa “reflexão” não envolve a aquisição da habilidade racional, naturalmente, mas quando eles “se voltam para si mesmos”. Quando o meu próximo passa a ser eu mesmo. É importante ressaltar que estou falando aqui do individualismo moral (o indivíduo como fonte de todo o sentido, individualismo como valor moral, ou a *Moralität* para Hegel)²⁷.

A transcendentalidade da razão hegeliana, baseada na sua complexa doutrina de um sujeito cósmico cujo veículo é o homem, seria hoje realmente inaceitável. Mas essa doutrina vem entrelaçada numa teoria que compreende o

²⁶ HEGEL. “Die Vernunft in der Geschichte”. Ed.J. Hoffmeister. Hamburg,1995. Cf.Apud TAYLOR, C. “Hegel e a sociedade Moderna”.

²⁷ Faço esse ressalva para não confundir com o indivíduo empírico comum a todas as sociedades.

homem na sociedade, o que é bastante razoável e, com efeito, muito superior às concepções atomistas dos liberais que se opõem a Hegel. A teoria política hegeliana não diz respeito a um sujeito, um superindivíduo ao qual nós, espíritos finitos, devemos nos submeter. Pelo contrário, pode ser enquadrada numa teoria da democracia, que organiza um Estado plenamente racional que expresse em suas instituições e práticas, as mais importantes idéias e normas reconhecidas por seus cidadãos e por meio das quais estes definem a sua identidade. Esse Estado expressa as articulações que o homem racional compreende como necessidade e que estão subjacentes a todas as coisas. O Estado racional de Hegel restaura a *Sittlichkeit*, a corporificação das normas na vida pública com legitimidade, pois possibilita a participação equânime dos cidadãos. Ele recupera o que foi perdido com os gregos, mas em um nível superior, pois o Estado plenamente desenvolvido incorporará o princípio da vontade racional individual, julgando com base em critérios universais. Por fim, permite a realização da liberdade do homem.

Desta forma, a liberdade para Hegel não pode ser definida negativamente como caracterizada por Isaiah Berlin²⁸ “liberdade negativa”, ou “liberdade dos modernos” pelo termo de Benjamin Constant²⁹, e cunhada pela linhagem teórica do liberalismo, desde Thomas Hobbes e Jeremy Bentham a John Locke. Esta visão compreende a liberdade como ausência de interferência e/ou coerção física na esfera privada, como forma de se proporcionar a cada pessoa a capacidade de escolha sobre os seus rumos.³⁰ Por outro lado, também não pode ser definida apenas como “liberdade positiva” ou a “liberdade dos antigos” de Constant retomada durante a Modernidade por Rousseau, Kant e posteriormente Marx, a qual Hegel compreende como sendo “liberdade absoluta”, (sem conteúdo). Claramente, a liberdade para Hegel é a liberdade “situada”, a que está relacionada a uma *Sittlichkeit*.

A liberdade absoluta nasce de uma insatisfação com o modelo utilitarista da sociedade como instrumento para a conciliação dos interesses privados. A sociedade é encarada como uma máquina, instrumentalizada. A crítica de Hegel,

²⁸BERLIN, Isaiah. “Two concepts of liberty”. In: *Four essays on liberty*. Oxford: Oxford University Press, 1969.

²⁹CONSTANT, Benjamin. *La libertà degli antichi, paragonata a quella dei moderni*. Trad. di Giovanni Paoletti. Torino: Einaudi, 2001.

³⁰ Daí sua ligação com a justiça comutativa –, sem impedimentos pela organização política, ou seja, pelo Estado PETTIT, Philip. *Republicanism: una teoría sobre la libertad y el gobierno*. Barcelona: Paidós, 1999, pp. 35/40.

como nos narra Taylor, é que ela requer a homogeneidade. Ela não tolera as diferenças as quais impediriam que todos participassem totalmente nas decisões da sociedade. E mais ainda, requer que quase uma unanimidade surja dessa deliberação, pois de outro modo a maioria estaria simplesmente impondo a sua vontade e não haveria liberdade universal. A demanda por participação radical não pode, ainda, evitar a fragmentação. A participação de todos numa decisão só é possível caso haja uma base de acordo, ou um propósito comum subjacente e a participação radical não pode criar isso, ela o pressupõe. A homogeneidade que este tipo de liberdade requer, contraditoriamente, acaba por aumentar a fragmentação, pois os homens não se identificam simplesmente como homens, mas se definem imediatamente por suas comunidades parciais – cultural, lingüística, confessional e assim por diante – e a resposta que a sociedade liberal costuma dar são mais programas de assimilação como aculturação dos índios (e no caso do Brasil também dos quilombolas), remoção de populações de áreas em declínio e implantação de estilo de vida urbano em zona rural o que só faz aumentar a alienação e o ressentimento. Na vida moderna, alguns tipos de diferenciação são inevitáveis³¹. Logo, o dilema das sociedades modernas seria identificar quais os tipos de diferenciações são insuperáveis, são aceitáveis, ou melhor, são legitimamente justificáveis (o por quê ?) e a forma pela qual elas se processam na prática social para sabermos se são aceitáveis (o como?). Diferenciações que conferem sentido às diferenças entre as pessoas ou grupos sociais, mas não põem em risco a sustentação da coletividade. É isso que as sociedades tradicionais possuíam e que foi perdido.

A resposta de Hegel é que a *diferenciação* deve visar a uma unidade maior posteriormente. Na sua filosofia, a existência do espírito cósmico que se corporifica no homem inserido numa comunidade, é que garante essa possibilidade, pois o espírito é uno e os homens vários. Ainda que não possamos mais aceitar o fundamento da explicação hegeliana (bem como a noção transcendental de Kant), podemos aproveitar a sua teoria política (como é feito com Kant), pois ela permite situar as reivindicações da liberdade, da racionalidade e da autonomia, num Estado racional conferindo, como demonstrado, conteúdo

³¹ Para citar um exemplo, na teoria de J.Habermas, o específico das sociedades ditas modernas é a independência dos subsistemas dinheiro e poder dos contextos normativos em que eles estavam inseridos nas sociedades pré-modernas. HABERMAS, J. “Direito e Democracia”

concreto a estas postulações. Por outro lado, os escritos da juventude de Hegel em Iena, que fornecem a base para a teoria do reconhecimento, permitem compreender a gramática dos conflitos sociais por diferenciação e igualdade e pela forma que vou apresentá-los neste trabalho, ressignificar todos esses conflitos sociais como uma luta por liberdade para os oprimidos, especificamente para a população negra brasileira³².

A teoria do reconhecimento pretendeu explicar o processo de socialização. Hegel primeiramente se opôs a Hobbes. Tomas Hobbes, ao tentar interpretar a essência humana de forma mecanicista, afirmou que o homem percebia a sua fragilidade em virtude da insegurança gerada pela luta incessante, numa projeção de providência dos bens futuros. No seu Estado de Natureza, a sempre crescente prevenção de poder dos homens, uns em face dos outros, levava a uma guerra de todos contra todos. A socialização, ou o contrato social, viria terminar com esta guerra e possibilitar aos homens, agora sujeitos socializados, a autoconservação individual³³.

Contrariamente, Hegel afirma que o contrato não iria encerrar a luta de todos contra todos, mas ele dá início a um processo de luta por reconhecimento social. Ele passa a explorar as condições prévias para a constituição do sujeito, as condições para a assinatura do contrato, imputando à coletividade abrangente, uma parcela maior de responsabilidade pela constituição individual. A intuição de Hegel foi afirmar que existe um consenso prévio intersubjetivo em relação às expectativas de ação dos sujeitos e que para *assinar* esse contrato social, os sujeitos esperam ser levados em consideração pelos outros, quando esses forem tomar as suas decisões. É desta forma que os sujeitos aceitam a limitação da sua liberdade de ação, pois ela está baseada na crença de que os outros também cumpram as suas obrigações. Quando ocorre um crime, por exemplo, isto seria a constatação de que (i) o agente não cumpriu com a sua obrigação social, quebrou o código social de conduta aceitável (ii) o agente não se sente satisfatoriamente representado (reconhecido) por esse código de conduta. Esse código seria uma eticidade que permeia todas as relações e a teoria dele e a atualização que faz

³² A filosofia hegeliana pode fornecer a chave de compreensão do conceito “anti-racismo diferencialista” que nos traz Jacques d’Adesky e que será abordado posteriormente. Por enquanto apenas vale ressaltar que o conceito não se apresenta como uma proposta de ruptura social, mas como uma etapa de reflexão para uma posterior unificação social em bases mais igualitárias.

³³ HONNETH, A. “Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais”. Ed.34. SP, 2003.

Honneth, visa a normatizar essa eticidade, ou seja, explicar como a sociedade pode normatizar as categorias éticas sem oprimir ninguém.

Ao investigar as razões do crime, por exemplo, devemos levar em conta a motivação do agente e inclusive questionar se esse código de conduta, ou a normatização ética adotada, leva em consideração aspectos importantes do sujeito, da sua forma de ser e de se expressar ou se, na verdade, ela é uma forma de opressão e de dominação que a coletividade exerce sobre o sujeito, tolhendo-lhe a liberdade arbitrariamente. Hegel, assim, substitui as categorias atomísticas por categorias baseadas no vínculo social. Com base em Aristóteles, que entendia ser o povo anterior ao indivíduo, ele afirma que só é possível a autonomia individual por meio do reconhecimento intersubjetivo³⁴.

O objetivo de Hegel é explicar como o espírito finito (o homem) pode evoluir para chegar a ser um espírito completo (o *Geist*), ou melhor, como pode evoluir para se tornar um veículo adequado deste. Ele explica que a eticidade se desenvolve por etapas de autoconscientização individual, pois o indivíduo passa a perceber uma dimensão prática de si mesmo, quando precisa coordenar a sua ação com os outros, levando em consideração os conteúdos normativos presentes no processo de interação.³⁵

Hegel afirma que temos três etapas de reconhecimento, o amor, o direito e a solidariedade às quais correspondem diferentes dimensões da auto-realização e correspondem diferentes instituições como o matrimônio, a sociedade civil e o Estado, respectivamente. Assim, o reconhecimento na esfera do amor, gera autoconfiança, na esfera do direito, auto-respeito e na da solidariedade, auto-estima. Daí que se a elaboração ou a aplicação das normas for feita de forma tão abstrata que não contemple a autenticidade dos sujeitos particulares, há a possibilidade de uma luta por reconhecimento. Por isso o contrato, ao normatizar as condutas, inicia a luta por reconhecimento. Agora, Hegel afirma que a sociedade pode realizar aprendizados morais deste processo de luta. Pode reconhecer que a normatização estava inadequada e atender o pleito dos insatisfeitos e evoluir para incluí-los e assim desenvolver a sua eticidade. Voltando ao exemplo do crime, Hegel afirma que o sistema jurídico possui duas dimensões, uma institucional e uma moral e que o atendimento das reivindicações sociais depende da capacidade

³⁴ HONNETH, A. “Luta por Reconhecimento”

³⁵ MATTOS, P. “A Sociologia Política do Reconhecimento”

de articulação dos postulantes e do seu poder de convencimento da justiça dos seus pleitos, mas também da compreensão por parte da sociedade abrangente de que ela é de certa forma responsável pela adequado reconhecimento dos seus indivíduos³⁶.

Retomando a sua ontologia, a dialética de Hegel demonstra uma crença na diferenciação. A diferença profunda é, digamos assim, natural. Mas há uma base de igualdade subjacente ao conjunto que é o fato de sermos todos veículos do Espírito absoluto transcendental. Em Kant, essa base de igualdade seria apenas a capacidade racional individual que interpretaria uma racionalidade transcendental que estaria “pairando” sobre todos nós. A diferença é que em Kant o produto da interpretação realizada deveria ser o mesmo para todos e esse processo poderia ser realizado em qualquer lugar, mesmo isoladamente fora da sociedade. Já em Hegel, a necessidade de corporificação do Espírito no homem, que está situado numa comunidade, faz com que a comunidade ou a sociedade seja a expressão dessa racionalidade. Além disso, os homens são diferentes e manifestam assim de forma diferente a racionalidade transcendental. Com isso podemos exigir que a sociedade seja *boa o suficiente* para permitir a expressão individual, sem correremos o risco de simplesmente sair da sociedade, abandoná-la. Na verdade, pela concepção hegeliana, essa questão nem se coloca³⁷.

Por outro lado, ainda na concepção dialética hegeliana, o conflito social não é algo a ser evitado. Pelo contrário, é de forma dialética que o Espírito absoluto *luta* para efetivar a sua corporificação necessária, no homem. É dialética também a *luta* do homem consigo mesmo – entre a razão e as suas inclinações – para se tornar um veículo adequado a essa corporificação. O conflito social é que estrutura a intersubjetividade, pois ele deve ser resolvido racionalmente entre os indivíduos e com isso todo o conjunto social evolui.

A filosofia de Hegel tem muito a dizer a nossa época. A começar pela possibilidade de crítica ao atomismo e ao utilitarismo. O conceito hegeliano de *Sittlichkeit* tem utilidade na medida em que permite explicar a modificação nas razões pelas quais as pessoas aderem às instituições. Compreendendo as idéias do homem como personificadas nas instituições e nas normas de uma dada

³⁶ HONNETH, A. “Luta por Reconhecimento”

³⁷ TAYLOR, C. “Hegel e a sociedade Moderna”.

sociedade, podemos entender o declínio da “legitimidade” ou o surgimento da “alienação”.

A filosofia de Hegel permite demandar da sociedade prestações que garantam a plena possibilidade de expressão dos indivíduos. Ela nos fornece uma base para demandas baseadas em legitimidade e liberdade. Ela é responsável por uma concepção original de liberdade. Não mais a liberdade dos antigos nem a dos modernos, mas de uma *liberdade situada* na sociedade que deve se esforçar para mantê-la e conservá-la, garantindo-a para todos os seus membros, como uma exigência da própria racionalidade. E por isso uma sociedade com marcas desigualdades raciais, por exemplo, e que impede a participação igualitária, não pode ser aceitável.

Especificamente em relação à população negra, objeto deste trabalho, as concepções hegelianas permitem o enfrentamento de questões como a homogeneização social, que pode ser compreendida como um “ideal de embranquecimento”. Além disto, elas possibilitam uma base segura para a diferenciação, ou seja, o trato das diferenças sociais com as exigências da racionalidade.