

# RECONSTRUÇÕES DA TEORIA SOCIAL HEGELIANA EM FREDERICK NEUHOUSER E ROBERT PIPPIN

## RECONSTRUCTIONS OF HEGEL'S SOCIAL THEORY IN FREDERICK NEUHOUSER AND ROBERT PIPPIN

Raquel Patriota da Silva<sup>1</sup>

**Resumo:** Este artigo confronta dois modelos de atualização da filosofia política de Hegel – um delineado por Frederick Neuhouser em *Foundations of Hegel's Social Theory* (2000) e outro por Robert Pippin em *Hegel's Practical Philosophy* (2008). Consideraremos tanto as similaridades dessas duas obras, na medida em que ambas participam de uma tendência de “atualização” da filosofia hegeliana, quanto suas divergências, principalmente no que concerne aos recursos teóricos dos quais cada uma se investe. Seguiremos o modo como Neuhouser e Pippin reinterpretam a teoria social hegeliana sem necessariamente aquiescer a seus pressupostos metafísicos. Investigando como os dois autores consideram possíveis saídas ao “sistema” hegeliano, pensaremos como oferecem perspectivas relevantes sobre a natureza da liberdade, a função das instituições sociais e o modo como se articulam as vontades individuais no seio da esfera pública.

**Palavras-chave:** Hegel. Teoria social. Liberdade.

**Abstract:** This paper compares two reconstruction models of Hegel's political philosophy – the one outlined by Fredrick Neuhouser in *Foundations of Hegel's Social Theory* (2000) and the one in Robert Pippin's *Hegel's Practical Philosophy* (2008). We will consider both these works in their similarities, insofar as they take part in a trend of “updating” Hegelian philosophy, and in their differences, with special regard to the theoretical resources of which they make use. We will pursue the way through which both authors reinterpret Hegelian social theory without necessarily acquiescing to its metaphysical structure. By investigating how these two authors account for possible alternatives to Hegelian “systematicity”, we shall think how they offer relevant perspectives on the nature of practical freedom, the role of social institutions, and the expression of individual wills within the public sphere.

**Keywords:** Hegel. Social theory. Freedom.

### 1. Introdução

Nas últimas décadas, a recepção da obra de Hegel passou por mudanças decisivas. Embora a ascensão da filosofia analítica no mundo anglófono tenha cooperado com o longo período de resistência ao pensamento hegeliano<sup>2</sup>, manifestou-se recentemente um novo interesse pela atualização de sua teoria social. Investigaremos

---

<sup>1</sup> Doutoranda em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas – UNICAMP. Bolsista FAPESP (Proc. 2016/00472-8). E-mail: raquel.patriota@gmail.com

<sup>2</sup> “Após a ascensão da filosofia analítica nos anos de 1920, e graças à crescente influência do positivismo nos anos 30, a reputação de Hegel declinou (...)” (Cf. BEISER, 2008, p.I)

quais seriam as propostas e os fundamentos trazidos pela larga tendência que se convencionou chamar de “renascimento hegeliano”, analisando a produção de dois dos seus principais representantes: Frederick Neuhouser e Robert Pippin.

De início, é preciso destacar que uma tal “atualização” da filosofia hegeliana não surge isenta de dificuldades. É ao tratar dessa dificuldade de reinterpretar o pensamento de Hegel na atualidade que Frederick Beiser, na Introdução ao *The Cambridge Companion to Hegel and Nineteenth Century Philosophy* (2008), tanto nos introduz uma ideia geral de “renascimento hegeliano” quanto questiona a possibilidade de que tal tendência consiga produzir teorias afinadas com o sistema e os fundamentos lógico-metafísicos de Hegel. Em linhas gerais, Beiser afirma que essa tendência caracteriza-se sobretudo por uma forma de *desconsideração* ou *secundarização* da metafísica, o que se faria acompanhar de uma problemática forma de tornar Hegel “aceitável aos padrões de uma época secular e positivista” (BEISER, 2008, p.5, trad. nossa), ou pós-metafísica. Aqui se aprofunda o dilema com o qual as novas leituras teriam de lidar: até que ponto é possível apropriar-se da obra do filósofo sem, com isso, distorcê-la em algum ponto fundamental e tornar sua interpretação *anacrônica*? Por outro lado, qual seria a relevância de suas obras caso se fundasse a interpretação numa validade atemporal tributada à letra hegeliana? Como nos indica Jean-François Kervégan, a questão seria a de como poderíamos fazer com que Hegel “nos ajude a pensar o ‘nosso mundo’” (KERVÉGAN, 2008, p.16).

Neuhouser e Pippin consideram tais problemas e tentam resolvê-los de modos distintos. O que os insere num mesmo eixo interpretativo, no entanto, seria o reconhecimento de que uma atualização da teoria social de Hegel – principalmente dos *Princípios da Filosofia do Direito* – é essencial para que compreendamos a amplitude e relevância de suas análises sociopolíticas, que tratam de temas como a articulação entre as instituições modernas (família, sociedade civil e Estado) e os indivíduos e a realização da liberdade no campo ético. Esse enfoque na teoria social hegeliana assume, em ambos os autores, uma visão não-metafísica<sup>3</sup>, seguindo a inclinação mencionada e criticada por Beiser. De qualquer forma, mais importante do que ter em conta o aspecto não-metafísico das duas leituras é conceber *como* ambas podem ser sustentadas, isto é,

---

<sup>3</sup> Precisamos salientar que, quando consideramos que as perspectivas de Neuhouser e Pippin são não-metafísicas, não queremos dizer que ambos rejeitam cabalmente a metafísica hegeliana, mas que simplesmente não a concebem como fundamental ao estudo da teoria social de Hegel.

compreender quais são os recursos interpretativos de que elas se servem para a realização de tal tarefa, o que delinearemos a seguir.

## **2. Neuhouser e as condições de atualização da liberdade**

Em *Foundations of Hegel's Social Theory*, Frederick Neuhouser considera que a teoria social hegeliana poderia ser reconstruída apenas através de seus fundamentos práticos. No entanto, um tal programa não-metafísico irá requerer de Neuhouser pelo menos três recursos interpretativos: primeiramente, tendo em vista uma atualização da filosofia política de Hegel, Neuhouser terá de distinguir os diferentes domínios de realização da liberdade prática; em segundo lugar, a fim de caracterizar a relação entre as instituições sociais e a determinação da liberdade, serão retomados aspectos da filosofia política de Rousseau; e, por fim, serão demarcadas condições objetivas para que uma instituição possa ser considerada “boa”, ou “racional”.

Logo de início, vale dizer que o título da obra, *Foundations of Hegel's Social Theory*, é esclarecedor na medida em que sumariza aquela que será a principal preocupação de Neuhouser: identificar quais seriam os fundamentos, ou *critérios normativos*, utilizados por Hegel para concluir que um número particular de instituições éticas modernas constitui uma ordem social “boa” ou “racional” – nomeadamente, a *família* nuclear burguesa, a *sociedade civil* de produção e troca e, por fim, o *Estado* constitucional. O autor prontamente considera que essas bases podem ser reconstruídas através de uma análise do conceito de *liberdade*, assumindo que uma ordem social considerada “boa” é aquela que realiza ou efetiva a vontade livre<sup>4</sup>. No entanto, a própria noção de liberdade precisaria ser despojada de certa carga metafísica e sistemática, se quisermos efetivamente compreender a atualidade da filosofia política hegeliana.

De modo geral, a noção de liberdade na filosofia de Hegel pode ser retomada, segundo Neuhouser<sup>5</sup>, através de uma distinção específica: sob a perspectiva de uma atitude *especulativa* (que diz respeito ao pensamento) e de uma *prática* (que concerne à

---

<sup>4</sup> Conforme Hegel, “O terreno do direito é, em geral, o domínio do Espírito, e seu ponto de partida preciso é a vontade livre, enquanto a liberdade constitui sua substância e sua destinação e o sistema do direito é o reino da liberdade efetiva [...]” (1998, p. 119 [§4], tradução nossa)

<sup>5</sup> Em *Foundations of Hegel's Social Theory*, Neuhouser comenta sobre essa distinção: “intérpretes de Hegel frequentemente negam essa distinção entre liberdade prática e especulativa (...) Mas uma leitura cuidadosa (...) suporta (...) a minha interpretação (pois) Hegel não sustenta a ideia absurda de que pensamento e vontade são indistintos; (...)” (NEUHOUSER, 2000, p.287, trad. nossa)

vontade)<sup>6</sup>. Ainda que Hegel admita que toda atividade prática pressupõe o pensamento – e, portanto, a atividade contemplativa – a diferenciação entre esses dois domínios será essencial para que Neuhouser situe o âmbito da liberdade prática no centro de suas investigações, evitando conteúdos que digam respeito à metafísica hegeliana. Desse modo, Neuhouser estabelecerá três formas de desenvolvimento da liberdade prática: a *liberdade pessoal*, relacionada à satisfação de necessidades pessoais; a *liberdade moral*, fonte dos princípios autolegislantes que governam uma ação; e, enfim, a *liberdade social*, a liberdade realizada na esfera das instituições sociais. A despeito de parecer arbitrária, essa “taxinomia” da liberdade servirá para balizar quais seriam as condições essenciais à realização plena de uma ordem social racional. A que se afigura mais importante na análise de Neuhouser é a *liberdade social*; que ela tenha uma maior relevância diz respeito ao modo como, na teoria social hegeliana, o fator primário a ser concebido seria a *determinação da vontade na esfera das instituições*. Neuhouser, assim, avança sua análise e explica que essa forma de liberdade social possui tanto um *aspecto objetivo* quanto um *aspecto subjetivo*, embasado em passagens dos *Princípios da Filosofia do Direito*, como a seguinte:

a racionalidade consiste, de modo geral, na unidade entre a universalidade e a singularidade; aqui, considerada concretamente quanto ao conteúdo, ela consiste na unidade da liberdade objetiva – a saber, da vontade universalmente substancial – e da liberdade subjetiva, aquela do saber individual e da vontade que busca a satisfação dos fins particulares (HEGEL, 1998, p. 333 [§258], tradução nossa)

Acompanhemos Hegel: se, portanto, a racionalidade concreta de uma ordem social diz respeito à unidade entre a liberdade objetiva (a vontade universal que concerne às instituições) e a liberdade subjetiva (a vontade individual), o fundamento da Eiticidade (*Sittlichkeit*) seria precisamente a realização da *liberdade social* que interessa a Neuhouser. No entanto, quando Hegel se refere à racionalidade como unidade estabelecida entre universalidade e singularidade, o que há como pano de fundo é uma tese mais ampla que concerne à lógica do Conceito, cuja dimensão metafísica não pode

---

<sup>6</sup> Logo na Introdução aos *Princípios da Filosofia do Direito*, Hegel sustenta essa diferença e afirma que a atitude especulativa ou contemplativa dar-se-ia em um nível teórico e processual, na medida em que o pensamento supera a diferença e a resistência que lhe são oferecidas pelo mundo e integra em si aquilo que antes era exterior. Já a atitude prática, por sua vez, diria respeito ao modo como o “Eu” se *exterioriza* e se *determina* no mundo através do engajamento em certas práticas sociais e, complementarmente, como essas ações são reconhecidas pelo sujeito como *suas*, enquanto produtos da vontade (HEGEL, 2008, p.26).

ser facilmente eliminada. Nesse sentido, uma tal liberdade social (ou *liberdade substancial*, nos termos de Hegel) dependeria de um “sistema de determinações da Ideia, que consiste na racionalidade do elemento ético” (HEGEL, 1998, p. 252 [§145], tradução nossa). Se compreendida isoladamente, essa forma de objetividade das instituições como sistema autossuficiente levaria à constatação de que o campo ético é uma *totalidade* que governa e subjuga os indivíduos às suas normas<sup>7</sup>, e a filosofia hegeliana seria compreendida como uma grande legitimação da autoridade do “todo” sobre o particular. É justamente essa interpretação de Hegel que Neuhouser quer desfazer ao sustentar que uma sociedade que cumpre critérios da racionalidade seria aquela que conjuga a vontade individual dos membros sociais e a universalidade das instituições através do exercício da liberdade, sem que nenhum dos momentos subjuguem ou englobe outro em uma ordem metafísica ou síntese final.

A fim de demonstrar como a “liberdade do todo” não implica na submissão das vontades individuais, Neuhouser recorrerá à filosofia de Rousseau e à noção de “vontade geral”. Uma tal relação entre as teorias políticas de Hegel e Rousseau pode ser antevista nos *Princípios da Filosofia do Direito*, onde encontramos a constatação de que “Rousseau tem o mérito de ter estabelecido como fundamento do Estado um princípio que (...) é pensamento, o ato de pensar ou a vontade” (HEGEL, 1998, p. 333 [§258], trad. nossa). Embora essa afirmação siga uma série de ressalvas quanto aos pressupostos do contratualismo, a grande promessa de reler Hegel através de Rousseau se resumiria à perspectiva de que o Estado opera “um papel fundamental na constituição dos seres humanos como portadores de vontades livres” (NEUHOUSER, 2000, p.56-57, tradução nossa).

Se nos voltarmos ao *Contrato Social*, percebemos justamente que Rousseau explicita uma concepção de liberdade atrelada à *vontade geral*: “quando os homens, reunidos, se consideram como uma só entidade, eles só podem ter uma vontade e esta tenderá para a conservação comum e o bem-estar geral” (ROUSSEAU, 2010, p. 121). Assim, a liberdade individual atingiria sua expressão através da objetivação da vontade geral, na medida em que esta última promove o fim das dependências materiais e

---

<sup>7</sup> Para Neuhouser, essa é a posição defendida por Charles Taylor na obra *Hegel*, onde ele expõe que “as demandas da liberdade nos levam além das formas atomísticas de liberalismo - onde os indivíduos detêm maior importância (...) [a estrutura da sociedade] deve ser tal que os vários momentos do Conceito (...) conseguem atingir uma expressão completa e compatível” (TAYLOR, 1977, p. 374). De fato, Hegel chega a afirmar que os indivíduos seriam “acidentes” no campo ético. Apartada do restante do texto, essa assertiva aparentaria ser uma defesa da prioridade do todo sobre os indivíduos. No entanto, Hegel completa que as potências éticas têm ao mesmo tempo nos indivíduos sua “representação e sua efetividade” (HEGEL, 1998, §145)

políticas entre os homens. Uma ideia similar pode ser encontrada nos *Princípios da Filosofia do Direito*, onde Hegel assume que “dentro da obrigação [da Eiticidade] o indivíduo tem sua *liberação* [:] [ele é liberado], por um lado, da dependência dos impulsos naturais [...] e, por outro, da subjetividade indeterminada [...]” (1998, p. 255 [§149]). A partir disso, pode-se compreender a Eiticidade sob um novo prisma: a autodeterminação das leis e das instituições não subjugariam o sujeito por sua normatividade, mas *promoveriam a liberação* do indivíduo. No entanto, Rousseau entende que o compromisso assumido entre indivíduo e Estado seria incontornável:

para que o pacto social não se transforme num formulário vazio, é necessário que, tacitamente, encerre este compromisso: que quem quer que se recuse a obedecer à vontade geral, por todos seja obrigado a cumpri-la; o que significa que o forçam a ser livre, pois esta é a condição pela qual cada cidadão que se entrega à pátria fica defendido de qualquer dependência pessoal (ROUSSEAU, 2010, p.31)

Uma vez estabelecida, a vontade geral não poderia se desfazer pela recusa do indivíduo. Isso indica que, para Rousseau, os sujeitos podem ser “forçados” a ser livres pela vontade geral que eles próprios instituíram. Antevê-se, aqui, um conflito entre aspectos subjetivos e objetivos da liberdade, isto é, a tensão que marca a não-adesão do indivíduo aos princípios que governam a vontade geral. Para Neuhouser, esse seria o momento em que as teorias sociais de Rousseau e Hegel poderiam ser claramente diferenciadas: segundo a teoria hegeliana, para que uma ordem social seja racional deve haver uma forma de disposição subjetiva “adequada à liberdade”; isso quer dizer que a esfera ética só se constitui enquanto tal quando os indivíduos conferem realidade objetiva às suas autoconcepções, contrariando a ideia de Rousseau de que no âmbito das instituições os homens podem ser “forçados a ser livres”. O objetivo de Neuhouser é precisamente explicitar *como*, em Hegel, os indivíduos desejam *conscientemente* aderir a certos modelos institucionais e o que faz com que eles reconheçam na família, na sociedade civil e no Estado a manifestação e a expressão de suas identidades.

Surge, então, o problema sobre a natureza mesma dessa disposição subjetiva (*Gesinnung*) que se direciona à universalidade das instituições. Hegel afirma, na *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, que “a liberdade subjetiva enquanto vontade racional é *universal* em si e para si, e na consciência da subjetividade singular, tem seu saber de si e sua disposição” (HEGEL, 2005, p. 538, trad. nossa). Essa consciência de si enquanto *disposição*, para Neuhouser, constitui-se não só pelos valores e identidades

dos indivíduos, mas pela possibilidade de que esses encontrem certa *efetividade* no todo social. Isso requer ainda que os indivíduos sejam capazes de contemplar a totalidade das instituições e refletir sobre a sua legitimidade:

a ordem social difere de modo crucial dos outros tipos de organismo na medida em que suas partes – os membros individuais da sociedade – não apenas têm a capacidade de se distanciar de suas circunstâncias particulares e considerar as entidades que eles produziram como um “todo”, mas eles também têm interesse em fazê-lo (NEUHOUSER, 2000, p. 116)

Como veremos mais adiante, esse será um ponto de relativo dissenso entre Neuhouser e Pippin. Enquanto aquele põe certo relevo na constituição de identidades individuais, esse último não considera que “a vida interna” do indivíduo possa ser identificada sem a mediação socio-histórica das instituições<sup>8</sup>. De qualquer modo, a proposta de Neuhouser traz à tona um panorama importante à atualização da teoria social de Hegel: deveríamos, antes de tomar parte de qualquer interpretação sobre o sistema ou a metafísica hegeliana, considerar o que faz com que os membros de uma sociedade sintam-se livres ao seguirem certas leis, o que pressupõe não só a disposição subjetiva que já apontamos como também uma certa “transparência” em relação às normas:

A transparência pública do processo legislativo permite que os cidadãos se tornem espectadores de um processo real – o que Hegel chama de “espetáculo” ou *Schauspiel* através do qual os interesses particulares são levados em consideração (2000, p.139, tradução nossa)

Caso os processos e práticas de uma ordem social se tornassem obscuros aos cidadãos, esses seriam incapazes de reconhecer o peso e a relevância de seus papéis sociais – conseqüentemente, não poderiam considerar “boas” as instituições das quais participam. Não se trataria, aqui, de “forçar” o sujeito a ser livre – como em Rousseau – mas propriamente de fomentar no indivíduo uma atitude “adequada à liberdade”, isto é,

---

<sup>8</sup> No entanto, como veremos, a crítica de Pippin encontra certas limitações se nos atentarmos ao fato de que Neuhouser, ao longo de sua obra, não sustenta que há como desvincular totalmente a disposição subjetiva, a vida interior de um indivíduo, das práticas sociais nas quais ele se exprime.

promover nos indivíduos as condições para que esses reconheçam que suas vontades têm efeitos reais<sup>9</sup>.

De acordo com as considerações traçadas até agora, podemos chegar à conclusão de que uma ordem social é considerada *racional* quando participa do processo de *formação (Bildung)* de indivíduos autônomos (capazes de autodeterminação, de realização da liberdade subjetiva); quando proporciona um espaço em que os indivíduos podem exercer suas liberdades pessoal e moral; e quando é *transparente* aos indivíduos, isto é, quando satisfaz as suas necessidades particulares de modo que eles possam reconhecê-las (NEUHOUSER, 2000, p. 312, trad. nossa). Conseqüentemente, um indivíduo exerce sua liberdade *subjetiva* quando vê as instituições como sustentadas por suas ações e suas vontades; quando persegue os fins coletivamente instituídos como sendo *seus*; e quando expressa e descobre sua identidade particular através da participação social. Através dessas condições, determina-se a racionalidade de uma ordem social.

No que podemos discutir, a obra de Neuhouser abre caminho para novos modos de compreender a filosofia política de Hegel. Nesse sentido, será importante notar como muitos dos problemas levantados em *Foundations of Hegel's Social Theory* – principalmente a forma como Neuhouser consegue analisar e desenvolver as dimensões objetiva e subjetiva da liberdade – serão retomados por Pippin, o que corrobora a relevância e o ineditismo da obra de Neuhouser no que diz respeito à atualização da teoria social hegeliana.

### **3. Pippin e a historicidade da liberdade**

Em *Hegel's Practical Philosophy* (2008), Robert Pippin condensa as suas principais considerações sobre a relevância e a atualidade da filosofia política de Hegel, levando em conta aquela que seria a sua “teoria da ação humana”. De início, no que nos concerne ao modo como a estrutura lógico-metafísica da filosofia hegeliana é evitada, podem-se notar pelo menos três movimentos conceptuais realizados em sua obra: uma reconstrução do conceito de *ação*; uma crítica à associação entre o problema da autodeterminação e da causalidade; e a atualização da ideia de liberdade prática. Em

---

<sup>9</sup> “Isso significa que a teoria social de Hegel reivindica para si o poder de convencer mesmo os indivíduos que não possuem uma ligação subjetiva com as instituições de que essas instituições são dignas de adesão” (NEUHOUSER, 2000, p.11)



primeiro lugar, a concepção hegeliana de “ação” humana será compreendida por Pippin de modo mais abrangente do que como simples *exteriorização*, extraindo consequências distintas da ideia sellarsiana de “espaço de razões”. Em segundo lugar, Pippin direciona uma crítica ao modo como o conceito de “autodeterminação”, essencial à ideia de liberdade prática, foi tradicionalmente associado à concepção de “causalidade” e como a associação dessas duas noções pôs o problema da agência política nas contas de uma teoria política “compatibilista” ou mesmo “voluntarista”. Por último, o autor defenderá uma perspectiva histórica da atualização da liberdade no campo ético, claramente contraposta à ideia de que há “condições” subjacentes e mantenedoras de uma ordem social racional, como por exemplo alega Neuhouser.

Se houvermos de resumir aquilo que Pippin considera mais relevante e atual na teoria social de Hegel, certamente constataríamos que é o modo pelo qual ela desconstrói certas interpretações individualistas da liberdade<sup>10</sup>. Ainda que a ação humana se oriente com vistas à vontade livre, isso não significa, para Pippin, que Hegel a compreenda apenas como uma forma de realizar certas concepções individuais, mas sim como um modo de *adquirir e fornecer*, intersubjetivamente, razões ou justificativas para as ações. Em suma, a esfera prática seria o campo onde são postos em movimento diferentes tipos de razões para as ações exercidas, que podem falhar ou serem reconhecidas como legítimas, determinando padrões de inteligibilidade mútua e se desenvolvendo historicamente.

Como dissemos, Robert Pippin deseja reconstruir o conceito de “ação” em Hegel, compreendendo-o não apenas como um movimento de exteriorização do sujeito, mas também como um modelo de reconhecimento intersubjetivo. Apropriando-se do conceito sellarsiano de “espaço de razões”<sup>11</sup>, Pippin defenderá que a teoria social hegeliana pode ser reconstruída através de uma correta compreensão de *como* os indivíduos se engajam nas práticas sociais sem que haja uma instância reguladora da liberdade para além da própria prática intersubjetiva, através da qual os indivíduos deliberam, escolhem e por fim reconhecem as escolhas alheias: “para que uma ação seja

---

<sup>10</sup> Em diversas passagens da obra *Hegel's Practical Philosophy* (2008), Pippin comenta que, na filosofia política de Hegel, não há um privilégio das intenções subjetivas sobre as ações objetivadas (pp. 133, 139, 154)

<sup>11</sup> Em *Empiricism and the Philosophy of Mind*, Sellars escreve que “ao caracterizarmos um episódio como *conhecido*, não estamos dando nenhuma descrição empírica; estamos situando-o no espaço lógico de razões, de dar justificações e ser capaz de justificar o que alguém diz” (SELLARS, 1997, p.76). Para Sellars, todo conteúdo objetivo estaria ligado a uma estrutura inferencial e a práticas justificatórias (Cf. PIPPIN, 2008, p.102), tal como Pippin observa que toda ação só pode ser *reconhecida* enquanto tal em função das razões e justificações.

‘minha’, ela deve concordar com um complexo de instituições” (PIPPIN, 2008, p. 5). Essa autoprodução da liberdade no “espaço de razões” que molda o campo ético será uma espécie de pivô conceptual para que Pippin contorne o conteúdo metafísico da filosofia hegeliana:

Não podemos dizer com segurança qual potencial é relevante para a ação (...) até que saibamos no que consiste a ação, e Hegel não trata essa questão como sendo metafísica (...) ou seja, não há nada subjacente ao processo de autoprodução do espírito” (PIPPIN, 2008, p.204, tradução nossa)

Aquilo que, para Pippin, é mais importante nessa concepção de liberdade seria o fato de que ela não isola as condições subjetivas de autoconsciência das estruturas sociais de uma época: o sujeito não pode ser livre sozinho. Em termos mais adequados, a filosofia social de Hegel recusa qualquer tipo de “atomismo metodológico”, isto é, qualquer modo de deduzir a natureza das instituições sociais a partir de vontades individuais, como se essas moldassem *a priori* o caráter daquelas. Como Hegel afirma nos *Princípios da Filosofia do Direito*, “na identidade simples com a efetividade dos indivíduos, o elemento ético, como modo de ação, aparece como costume ético, o hábito como *segunda natureza* que é posta no lugar da vontade primeira” (1998, p.257[§151], tradução nossa); a vontade dos indivíduos tem sua efetividade no campo ético não como aquela vontade primeira, essencialmente subjetiva e abstrata, mas como sua exteriorização em uma *segunda natureza*.

Essas considerações resumem o principal ponto de vista que Pippin tentará manter ao longo de sua obra: para Hegel, nossa vida reflexiva e individual é um *aspecto* dos papéis sociais que assumimos e do nosso engajamento em práticas e instituições. Trata-se de preservar a noção de individualidade na medida em que ela não seja reduzida a nenhuma teoria “essencialista”, a saber, a nenhuma concepção que privilegie a “vida interior” do sujeito. Mas como a filosofia hegeliana consegue manter a ideia de subjetividade e individualidade em uma vida institucional que é sempre já presente? E como o indivíduo pode reconhecer as práticas em que ingressa como “suas”? Para tratar desses problemas, Pippin admite que a ação humana pode ser compreendida sob dois aspectos, outra vez, diretamente tomados à filosofia de Hegel: um aspecto *subjetivo* e outro *objetivo*. Esses dois momentos da ação racional seriam, respectivamente, a forma de “autolegislação” do indivíduo e o modo objetivo de reconhecimento político. Em primeiro lugar, a ideia de Hegel de que o espírito é produto de si mesmo, ou seja, de que

a atividade humana é autodeterminante, é algo que Pippin percebe como derivado (porém radicalmente diferenciado) da filosofia de Kant e, mais especificamente, de sua noção de “autonomia”. O capítulo que Pippin dedica integralmente a esse tema consiste numa explicação de como a teoria da normatividade prática em Hegel poderia ser interpretada à luz das diferenças que mantém com a filosofia kantiana e o princípio de autonomia – um princípio de não-submissão a leis externas às dadas pela razão. Para Kant somos livres enquanto “agentes racionais” quando seguimos as regras autoimpostas pela razão. De Kant, Hegel herda e desenvolve a perspectiva de que a consciência é estruturalmente *normativa* e não meramente psicológica (PIPPIN, 1999, p.7).

No entanto, uma tal concepção “formal” de liberdade como a que propõe Kant não será suficiente para a teoria social de Hegel. Se, por um lado, a filosofia hegeliana se fundamenta na noção de autodeterminação da vontade e integra em si certos pressupostos kantianos, por outro ela radicaliza a noção de autonomia: um sujeito autônomo não é apenas aquele que dá a si mesmo a própria norma de ação, mas aquele que reconhece o “outro”, a resistência do que lhe é externo, como produto de sua atividade e de suas determinações<sup>12</sup>. Nesse sentido, Pippin quer mostrar que Hegel transforma a filosofia kantiana em pelo menos dois sentidos: primeiramente, compreende que a ideia de autodeterminação não pode ser estabelecida em um sentido “positivo” e “formal”, mas sim dialeticamente fundada nas dimensões subjetiva e objetiva da prática humana, no modo como as normas tanto são produto da ação subjetiva quanto deliberadas no contexto de práticas sociais; e, num segundo sentido, a teoria social hegeliana compreende que a liberdade pode ser desenvolvida e modificada historicamente.

Para Pippin, esse “sujeito coletivo, histórico, é visto como temporalmente autoproduzido, e assim é suposto que ele faça justiça (...) à demanda crítica da autodeterminação espontânea” (1999, p. 66, tradução nossa). Isso quer dizer que o tema da autolegislação em Hegel é abordado através de uma consideração atenta da natureza das instituições sociais modernas e de como elas participam da efetivação da liberdade. Nesse sentido, o que é distintivo à prática humana e às instituições sociais é o fato de

---

<sup>12</sup> Nas palavras de Pippin, essa constituição social e intersubjetiva da vontade em Hegel “envolve primariamente sua apropriação de temas defendidos por Fichte na obra *Grundlage des Naturrechts* (...) que diz respeito à ideia de que desenvolvemos uma relação diferente com nossos próprios desejos e inclinações não apenas quando prejudicados pelos outros na satisfação de vontades, mas quando ‘desafiados’, como Fichte propõe, ou ‘requisitados’ por um Outro que rejeita minhas vontades (...)” (2008, p.188).

elas serem *provisórias*, isto é, o fato de elas não poderem ser reduzidas a uma estrutura transcendental ou metafísica. Enquanto para Neuhouser o recurso à filosofia política de Rousseau lançou luz sobre o caráter das disposições subjetivas em Hegel, em Pippin o recurso a Kant demonstra a dimensão histórica e processual da autodeterminação da vontade na filosofia hegeliana. Nesse ponto, Pippin sustenta que o contexto histórico e as normas vigentes determinam se as justificações dadas vão ser aceitas ou não:

Sustentei que a perspectiva de Hegel sobre as normas é anti-formalista e funcional, que um conteúdo normativo pode ser compreendido apenas se consideramos práticas históricas, sociais, efetivas de ação e justificação, que Hegel está interessado na falha ou no desabamento de propriedades normativas [...] (PIPPIN, 2008, p.237)

Percebe-se, aqui, que Pippin tem um modo distinto de compreender as dimensões objetiva e subjetiva da liberdade “social”: não só as estruturas normativas, objetivas, de uma sociedade se modificam historicamente à medida que os membros não são capazes de justificar efetivamente suas decisões num “espaço de razões”, mas também essas próprias decisões são sempre já responsivas às estruturas postas. Contudo, se todas as ações têm um teor universalizante, em que âmbito poderiam ficar os “valores pessoais” dos membros de uma sociedade? De acordo com Pippin, algumas interpretações do teor e significado das intenções subjetivas defendem que as ações são movidas por estados psicológico anteriores, tais como desejos e crenças. Uma ação livre seria, segundo essa perspectiva, aquela que corresponde com certos estados mentais e deles deriva. Além dessa forma *compatibilista* de compreender causalmente a ação, haveria também a concepção de que não são estados mentais que causam as ações, mas uma certa “espontaneidade” incausada da vontade livre; essa seria uma visão “voluntarista”. No entanto, nenhuma dessas duas corresponderia à posição de Hegel quanto à natureza da ação e da liberdade prática. No Capítulo V da *Fenomenologia do Espírito*, Hegel exprime claramente que são as obras realizadas pelos indivíduos – e não o possível conteúdo de suas intenções – que devem ser entendidas como a *efetividade* ou a expressão do *verdadeiro ser* do homem:

[...] há que afirmar só o ato como o *ser autêntico* do homem; e não sua figura – que deveria exprimir o que ele ‘visa’ por seus atos, ou o que se acredita ser ele capaz de fazer. [...] porque são também opostas sua *obra* e sua *possibilidade interior* (capacidade ou intenção), é somente a obra que se deve considerar como sua efetividade verdadeira, mesmo se o homem esteja iludido a seu respeito, e ao retornar a si

mesmo de sua operação acredite que é nesse interior um outro do que [era] no ato. (HEGEL, 2011, p.231; ênfase do autor)

Como Hegel sustenta, é a obra realizada pelo sujeito, a sua exteriorização no conjunto das práticas sociais, que exprime e atualiza a subjetividade; nesse sentido, as ações são compreendidas como produto da vontade quando elas podem ser retomadas ou “recuperadas” pelo sujeito – como pensa Pippin, quando podemos defendê-las e justificá-las intersubjetivamente. Importante aqui é considerar como o agente racional não é visto nem *ontologicamente* nem sob um ponto de vista *essencialista*, mas sim como aquele que se manifesta na esfera da universalidade ética. Nesse momento, Pippin parece se distanciar do modelo de reconstrução proposto por Neuhouser: se as identidades individuais são, na verdade, engendradas no seio das práticas sociais, o que interessa não é estabelecer “condições” que determinem de que modo os indivíduos aderem ou não às instituições, mas compreender que a adesão é produzida de modos diversos de acordo com a configuração histórica de um “espaço de razões”<sup>13</sup>.

O fato de Hegel considerar que a organização da família moderna, da sociedade civil e do estado têm uma função educativa e que capacita a liberdade não necessariamente significa que por esse motivo Hegel as veja como objetivamente racionais. (...) Isso seria relegar às instituições a um papel instrumental e que funciona a serviço do exercício individual da ação. (PIPPIN, 2008, p. 255)

Se as instituições fossem consideradas racionais apenas porque fomentam a liberdade pessoal, elas seriam meros “meios” para a realização dos fins individuais – o que, para Pippin, seria uma interpretação equivocada da teoria social hegeliana. A discordância em relação a Neuhouser torna-se ainda mais explícita quando Pippin afirma que a perspectiva “de Neuhouser põe a ordem ética a serviço do que ele chama de ‘subjetividade moral’ sem que (em sua maior parte) leve em consideração a reelaboração de Hegel quanto ao *status* da subjetividade moral e suas objeções à concepção de uma ‘vida interior’” (PIPPIN, 2008, p.264). Em suma, o que Pippin contesta é mais uma vez a perspectiva de que as intenções subjetivas possam ter

---

<sup>13</sup> Na verdade, para Pippin seria impensável que um indivíduo conseguisse colocar-se de “fora” da totalidade social e contemplar a racionalidade de sua estrutura ou mesmo assumir condições específicas para a adesão: “de acordo com Hegel, faz tão pouco sentido dizer que há um lugar em que se possa estar ‘fora’ das instituições e ter uma ‘razão’ para aderir a elas quanto dizer que tem-se um bom motivo para mover um rei ou um peão sem que se esteja a jogar xadrez” (2008, p. 263).

qualquer prioridade sobre as instituições, como se a função dessas últimas fosse estar a serviço daquelas.

Embora seja compreensível a crítica de Pippin, Neuhouser parece garantir o contrário, quando afirma por exemplo que “ter uma vontade geral não é um valor instrumental para os indivíduos [...pois] conhecer, acreditar em e desejar o universal não é apenas um ‘meio’ para a liberdade, mas a sua própria constituição” (NEUHOUSER, 2000, p. 203, trad. nossa). Nesse sentido, não haveria aí o dualismo entre a “vida interna”, subjetiva, de um lado, e instituições como meros “meios”, de outro<sup>14</sup>. Pippin, por seu turno, considera que essas disposições são dadas sempre processualmente; segundo essa posição, estaríamos sempre agindo em resposta a uma estrutura social constituída historicamente.

A ideia de que a liberdade é uma *conquista* ou uma *realização* (*achievement*) certamente é outro importante ponto defendido por Pippin. Não sendo nenhuma substância, essência ou propriedade causal, a liberdade consistiria, na teoria social hegeliana, em algo de produzido e posto coletiva e historicamente através do engajamento dos indivíduos em práticas, como vimos. Pippin percebe que essa posição poderia ser considerada demasiado “relativista” ou “historicista”, mas admite que qualquer forma de compreender a teoria social de Hegel sem dar relevo a tal dimensão histórica das instituições acaba atribuindo a totalidade da racionalidade reflexiva aos indivíduos (2008, p.278). Assim, compreender as diferentes formas de justificação para as ações seria ao mesmo tempo entender como se sucedem certos períodos históricos e certas estruturas sociais – e mesmo compreender por que razão a liberdade veio a ser a principal prerrogativa do pensamento político moderno.

Para Pippin, a filosofia deveria seguir aquilo que Hegel propõe já no Prefácio aos *Princípios da Filosofia do Direito*, a saber, deveria “distanciar-se da obrigação de construir o Estado como ele deve ser” (HEGEL, 1998, p. 105). Isso implica que qualquer reconstrução da teoria social hegeliana carrega consigo o peso de uma atualização, na medida em que investiga como as práticas sociais e éticas *efetivamente* funcionam em momentos históricos específicos; na perspectiva de Pippin, a relevância da teoria social hegeliana consiste em perceber, como decerto nenhuma outra filosofia

---

<sup>14</sup> Neuhouser chega a afirmar que “um ponto importante de concordância entre o atomismo metodológico e a teoria da Eticidade pode ser expresso de modo mais geral pela ideia de que uma ordem social ‘boa’ para indivíduos, enquanto indivíduos, é uma condição necessária para que ela seja racional” (2000, p. 223)

política anterior o fez, que as práticas cotidianas se dão em um espaço social de razões, regido pelo reconhecimento mútuo e por um conteúdo normativo sujeito a falhas e modificações. Qualquer um que se detenha ao estudo dessas práticas e ao modo como elas encarnam configurações normativas se verá, como sustenta Pippin, de algum modo de volta ao pensamento de Hegel.

#### **4. Considerações Finais**

Tanto Neuhouser quanto Pippin consideram que a teoria social hegeliana pode oferecer à atualidade perspectivas relevantes sobre a natureza da liberdade prática, a função das instituições sociais e o modo como se articulam as vontades individuais no seio da esfera pública. Esses temas, centrais à filosofia social e política, são em ambos os autores separados de um conteúdo metafísico ou sistemático, como expusemos. Enquanto aspecto distintivo da perspectiva de Neuhouser, vimos sobretudo a sua preocupação com os “fundamentos”, ou “condições”, para que as instituições modernas atualizem a liberdade – e sejam, assim, consideradas “racionais”. Já Pippin, apesar de considerar a importância do tema, segue um caminho diferente: admite que na teoria social hegeliana a liberdade é constituída pragmaticamente através de um espaço social onde se intercambiam diferentes justificações, e que essas últimas – sendo aceitas ou revogadas – constituem historicamente a Eticidade.

Quanto ao caráter geral dos dois modelos, podemos pensar quais são os déficits tanto de uma reconstrução da teoria social de Hegel *via* “condições” de legitimidade de uma ordem social – proposta por Neuhouser – quanto de uma reconstrução histórica e pragmática como aquela defendida por Pippin. No caso da perspectiva assegurada por Neuhouser, a principal objeção seria a de que nenhum “fundamento” inequívoco poderia ser extraído das ordens sociais tal como elas *são*, isto é, tal como elas se reproduzem historicamente. Quanto à perspectiva histórica sustentada por Pippin, uma possível crítica seria a de que, no caso de não haver condição fundante para além das próprias práticas sociais, uma teoria social seria incapaz de desenvolver parâmetros a serem perseguidos para a atualização da liberdade.

Todavia, vemos que esses problemas se reduzem tão logo percebemos que ambos os modelos se completam e dialogam de modo a promover formas interpretativas mais adequadas à filosofia política hegeliana, na medida em que nos permitem evitar tanto uma leitura metafísica ou holística da teoria social de Hegel quanto nos fazem

encontrar nela a importância conferida aos aspectos históricos e processuais que envolvem a ação humana.

## **Referências**

- BEISER, F. The Puzzling Hegel Renaissance In: BEISER, F. (ed.) *The Cambridge Companion to Hegel and Nineteenth Century Philosophy* – Nova Iorque: Cambridge University Press, 2008.
- HEGEL, G.W.F. *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*. Trad: Ramón Valls Plana – Madri: Alianza Ed., 2005.
- \_\_\_\_\_. *Fenomenologia do Espírito*. Trad: Paulo Meneses, Karl-Heinz Efen e José Nogueira Machado – Petrópolis: Vozes, 2011.
- \_\_\_\_\_. *Outlines of the Philosophy of Right*. Trad: T.M. Knox – Nova Iorque: Oxford University Press, 2008.
- \_\_\_\_\_. *Principes de la Philosophie du Droit*. Trad: Jean-François Kervégan – Paris: PUF, 1998.
- KERVÉGAN, J.-F. *Hegel e o Hegelianismo*. Trad: Mariana Paolozzi – São Paulo: Edições Loyola, 2008.
- NEUHOUSER, F. *Foundations of Hegel's Social Theory: Actualizing Freedom* – Cambridge: Harvard University Press, 2000.
- PIPPIN, R. *Hegel's Practical Philosophy: Rational Agency as Ethical Life* – Nova Iorque: Cambridge University Press, 2008.
- \_\_\_\_\_. *Modernism as a philosophical problem: on the dissatisfactions of european high culture* – Oxford: Blackwell Publishers, 1999.
- ROUSSEAU, J.-J. *O Contrato Social*. Trad: Mário Franco de Sousa – Oeiras: Ed. Presença, 2010.
- SELLARS, W. *Empirism and the Philosophy of Mind* – Cambridge: Harvard University Press, 1997.
- TAYLOR, C. *Hegel* – Cambridge: Cambridge University Press, 1977.