

A POLÍTICA DO RECONHECIMENTO EM HEGEL E CHARLES TAYLOR

Sergio Portella¹

RESUMO

Em *A Política do reconhecimento*, Charles Taylor problematiza a formação identitária na sociedade multicultural contemporânea a partir do que chamou de “reconhecimento errôneo”. Dialogando com pensadores “universalistas” e seus interlocutores, compreende infértil tal distinção se não atentada a vacuidade do reconhecimento identitário construído sob noções de subordinação formatadoras pelo direito público historicamente afinado a grupos sociais específicos, assim, avesso à diferença. Tal compreensão é conduzida mediante uma reconstrução histórico-filosófica da noção de reconhecimento, movimento apresentado como distinto aos referenciais da filosofia hegeliana. Contudo, a apreciação teórica da obra de Hegel, cujo enfrentar ao formalismo da filosofia kantiana incide às corporações profissionais na efetivação da “identidade entre a identidade e a não-identidade”, nos permite inquirir os pressupostos deste desacordo. Tais noções são desenvolvidas de modo a situar a gênese conceitual da noção de *reconhecimento* estabelecida por Taylor junto à tradição filosófica, estabelecendo um aporte conjuntural à sua compreensão.

Palavras-chave: Taylor, Hegel, reconhecimento, identidade, multiculturalismo.

ABSTRACT

In *Politics of recognition*, Charles Taylor inquires the formation of identity in contemporary multicultural society from what calls “erroneous recognition”. Dialoguing with “universal” thinkers and their interlocutors, he understands infertile this distinction if not attempted against the emptiness of the construct by identity recognition under the format of notions of subordination by public law such are historically sharpened specific social groups, so, opposite to the difference. Such understanding is lead by means of a description-philosophical reconstruction by the recognition notion, movement presented as distinct to the referenciais by hegelian philosophy. However, the theoretical appreciation of the workmanship of Hegel, whose confront to the formalism by kantian philosophy begins to the professional corporations as the efetivation of the “identity between the identity and the not-identity”, allows us to inquire the estimateds of this disagreement. These notions are developed in order to point out the conceptual origin of the notion of recognition as established for Taylor close to the philosophical tradition, establishing this conjunctural arrive in port to its understanding.

Keywords: Taylor, Hegel, recognition, identity, multiculturalism.

1. Apresentação

Em *A Política do Reconhecimento*, o filósofo canadense Charles Taylor desenvolve uma interessante análise acerca do papel relacional próprio às noções de reconhecimento e identidade, os riscos e benefícios imbuídos neste processo de conotação ética e política de importância maior para a contemporaneidade. Sua apresentação ao presente ponto parte da consideração do que chama de uma “necessidade... de reconhecimento”, fenômeno social por ele caracterizado como uma das “forças propulsoras dos movimentos políticos nacionalistas” e decorrente dos anseios das minorias. Assim, por detrás da referência ao sentido apologético da idéia de uma *unidade diversa* levantada pelas reivindicações de inserção dos grupos sociais “subalternos”, uma questão se destaca: o temor ao reconhecimento errôneo, aquele redutor e que induziria uma auto-imagem depreciativa, causa à compreensão do não-aproveitamento de muitas das oportunidades

¹ Doutorando em Filosofia pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS) e membro do NEHGL/UFRGS.

históricas pelos referidos grupos. Ora, a questão se mostra pertinente, pois suscita uma espécie de amarra histórica, mediante a qual a permeabilidade pelos indivíduos aos direitos que lhe seriam próprios estaria impedida por fatores causais definidos, ainda que inadmissíveis formalmente. Seu apelo pela valia efetiva destes direitos formalmente assentidos se construiria a partir da consideração da pertença mútua a uma mesma fonte originária de poder e mantenedora de direitos. O que, para além do âmbito de uma injustiça, a diferenciação social na garantia de direitos, mesmo suscitaria uma perda coletiva de ganhos, ao passo que determinados direitos não reconhecidos estariam face às causas do não cumprimento de deveres cabíveis por aqueles excluídos, assim, postos para aquém das condições necessárias ao desempenho digno do papel de co-partícipes da *coisa pública*. Ou seja, se não um interesse de cada um e de todos, seria ao menos um *dever* a realização pelo cumprimento efetivo destes direitos.

Postos os referidos termos, o procedimento adotado por Taylor decorre mediante a investigação da gênese conceitual histórico-filosófica da noção de *reconhecimento*, a qual, contudo, acena à necessidade de aportar referenciais teóricos anteriores à filosofia hegeliana. Sua apresentação decorrerá nos próximos parágrafos deste escrito, mas a pergunta originária ao mesmo seria já pertinente: por que se daria esta opção metodológica? Ou, se tomada a referência apontada previamente por Taylor, como se performaria o distanciamento teórico de suas perspectivas, ao passo de uma requerida investigação paralela ser proposta? Pois, tomando a afirmação de Bourgeois quanto ao Hegel de Frankfurt, o qual teria “unificado o papel das massas e dos intelectuais como dois momentos ligados no conceito da história”², o que justificaria a necessidade de aportes filosóficos distintos, se paralelos à exegese hegeliana, obviaria já o estabelecimento dos devidos termos e limites aos pressupostos comuns a ambos os filósofos.

Taylor inicia sua apreciação à gênese histórico-filosófica da noção de *reconhecimento* a partir do que tratou como um “colapso de hierarquias sociais”, pelo qual as estruturas sociais estáticas e emanadoras do significado social atribuído aos indivíduos teriam ruído. Tal teria legado uma vacuidade de sentido acerca do ordenamento cabível aos entes sociais na participação à riqueza universal, que, por sua vez, foi suprida pela noção de *reconhecimento igual*. Ou seja, tal teria possibilitado, ainda que parcialmente, o estabelecimento de um novo significado à condição do status individual na inserção à coletividade política, então universal e igualitário, pois contrário ao preferencialismo característico das ordens anteriores do poder. Nisto, Taylor aponta a substituição da antiga noção de *honra*, conforme apresentada por Montesquieu enquanto própria à monarquia e à conferência de privilégios a esta própria, pela idéia de uma dignidade amplamente conferida a todos, assim, cabível aos regimes democráticos conseguintes. Tal nos seria tangível, observa Taylor, a partir da exigência contemporânea de equiparar status social de cultura e gênero.

De modo complementar ao “colapso das hierarquias sociais”, a emersão histórica de uma identidade

² BOURGEOIS, 2000, p. 67.

particularizada, culminante no séc. XVIII, igualmente teria corroborado à valorização da noção de *reconhecimento*. Tal se daria a partir de uma busca do significado existencial, o encontro com a própria natureza. Algo tipo uma idealização de si, do próprio ser, uma *autenticidade* que forneceria ao homem uma espécie de *intuição moral*, mediante a qual seus sentimentos revelariam o certo e o errado. Esta noção viria na contrapartida de uma noção rival, mediante a qual o juízo moral, o estabelecimento do certo ou errado, seria estabelecido a partir de um cálculo de conseqüências. Seu acerto ou erro estariam postos face à punição ou graça divina. Logo, se nesta teoria caberia ao sujeito decifrar os elementos objetivamente presentes nos termos dispostos, assim, *encontrando* a verdade, a noção afim à autenticidade tematizada por Taylor não relegaria à *voz interior* o mero status de 'operadora de cálculo'. Não se trata, portanto, do caso onde elementos fossem dados objetivamente ao sujeito, face ao que uma consideração idealizada por referenciais mais teológicos do que racionais do sentimento humano ditariam se lhe é próprio agir por tal ou tal caminho. O acerto existe, mas não enquanto objetivamente dado, sim, como algo estabelecido por uma *voz subjetiva*, onde o cálculo é operado em acordo à própria natureza. Somente assim, auto-referenciado *moralmente*, o ser humano é dito pleno.

Nisto, temos já os elementos para uma aproximação entre Hegel e Taylor. Os presentes pontos foram brevemente apresentados, de modo que acréscimos serão dados à medida que um melhor ajuste conceitual venha a lhes requerer. Contudo, cabe ainda tomar a consideração por Taylor quanto ao encontro das duas perspectivas ora referidas, a saber, a derrocada da noção de *honra* do antigo regime e a ascensão da idéia de autenticidade identitária. Estas seriam inferenciais, de modo à ascensão da segunda se dar graças à decadência da primeira. Ainda que estabelecendo o mérito específico da queda dos privilégios monárquicos no tratante à valorização do *reconhecimento*, estes estariam compreendidos num mesmo 'processo' que justamente possibilitou a valorização da essência particular na definição da dignidade individual enquanto universalmente assentida.

2. Hegel e os limites da razão poética

Tomemos brevemente o capítulo *O Estado de Direito*, que finda a *Parte I* intitulada *O Espírito Verdadeiro* da seção *O Espírito* na *Fenomenologia do Espírito* (FE) de Hegel, obra de 1807. Esta seção se dirige àquilo que Hegel chama de "universal fragmentado" (FE § 477) em pessoas válidas por si próprias. Mas esta noção deve ser compreendida à luz do capítulo anterior, *A ação ética: o saber humano e o divino, a culpa e o destino*, voltada à compreensão do como a "calma organização" (FE § 464) da "bela vida substancial" helênica "desvanece" (FE § 476) mediante uma infundável sucessão de guerras. Elas teriam cindido o sentido até então convergente entre os interesses do cidadão, a fruição de sua vida privada

estabelecida aos ditames da *lei divina*, e os interesses do Estado, os deveres da vida pública em conformidade à *lei humana*. Logo, este “universal fragmentado” repercute na afirmação pela pessoa do “Eu essencial” (FE § 478) que, contudo, será considerada por Hegel uma “efetividade abstrata” (FE § 479), uma vez deslocada da efetividade. Será um “puro pensar” (FE § 483), qual a “consciência estóica” (FE § 479). Por conseguinte, a pretensão de vontade da pessoa que toma a si própria como “eu essencial” se torna uma escravidão: ela se põe deslocada da efetividade ainda que tenha permanecido dependente desta em todos os aspectos relativos à realização da sua vontade. Isso se converte num formalismo do direito, agora semelhante à consciência cética. Pois o direito é “vazio” neste deslocamento para com a vontade do cidadão, ele não é sua realização, mas sua condição externa. Toma por seu conteúdo a “posse” (FE § 480) da pessoa, então, como o universal abstrato da propriedade. Noutras palavras, estaria posta a figura histórica da *pessoa de direitos* a ser compreendida mediante uma *liberdade negativa*, um limite externo às investidas de terceiros e um espaço interno à fruição pela demarcação de um espaço natural próprio. Igualmente, estabelece um reconhecimento abstrato às demais pessoas particulares pelo Estado que não converge suas efetividades à unidade a ser posteriormente expressa como uma “riqueza universal” (qual afirmará o capítulo posterior, *A liberdade absoluta e o terror*). Este Estado não é o *espírito*. Ele mantém uma relação negativa com as pessoas ao arbitrariamente tomar seus conteúdos. Põe-se como o “Senhor do Mundo” (FE § 481), é a potência universal que contém o conteúdo da essência (pois estaria nele a superação do reconhecimento formal), mas não a atualiza, não ultrapassa esta relação abstrata e vazia com as pessoas. Face a isso, a pessoa particular percebe que ser efetiva neste Estado é ser sem essência, logo, sua consciência se mostra algo desnecessário.

Esta apresentação da FE nos alude à formação do pensamento jurídico abstrato no período do Império Romano. A ela segue a apresentação denominada *A cultura e seu reino da efetividade*, quando a pessoa particular irá criar para si um “reino efetivo” (FE § 488) a partir do próprio trabalho, já que justamente é pelo resultado do trabalho que é reconhecida. Tal figura será pertinente à caracterização das monarquias absolutas já na Idade Moderna. A primeira subseção do capítulo seguinte, *A fé e a pura intelecção*, abordará o ato de crer (*glauben*) do indivíduo como sua pretensão ao conhecimento universal, dada a confiança que tem na relação pessoal estabelecida com o absoluto. Ou seja, o indivíduo encerrado nesta consciência julga poder tomar um pensamento seu como algo absoluto. Mas a fé será suprimida pela figura do “puro pensar”, “a consciência do conceito de si próprio” (FE § 529), que afirma que nada vale pelo conteúdo particular, mas pelo valor universal. Esta figura da “pura intelecção” é aludida a Descartes.

Vimos o trânsito do reconhecimento formal nas relações pessoais entre proprietários no *Estado de Direito* à afirmação da própria efetividade pelo agir *poiético* particular em seu *reino da efetividade*; este irá tomar a pretensão de imediatamente pôr (*setzen*) o próprio pensamento pelo *absoluto*, enquanto Eu “envaidecido” (FE § 525) que já recebeu do Estado o “benefício” na forma de “riqueza” (FE § 526), para ser

então deflagrado em sua irracionalidade pelo “puro pensar”. Neste processo lemos a compreensão por Hegel dos resultados decorrentes da falência da unidade orgânica da política clássica, construída sobre a noção de conflito (*stásis*) entre os pares políticos que mediavam suas diferenças na esfera pública como condição do ganho privado. Esta falência é então vista como o que permitiu a ascensão do Império Romano, cujas conquistas resultam no acolhimento da religião e do pensamento cristão, que idealizava um homem transcendente e desinteressado à política, logo, de fácil manejo e controle pelo Estado.

Tramita-se do paganismo ao cristianismo, do espírito de um tempo livre que voltava os homens ao Estado ao espírito de um tempo que impunha a sua submissão ao mesmo, da parte pelo todo. Pois, se nas religiões pagãs os deuses reinavam apenas sobre a natureza, deixando os homens livres aos assuntos da política, a *dike* como processo da *Themis*, a religião cristã teria vindo à Roma arruinada através de um povo decadente, substituindo o *querer* pela *prece*. O histórico das conquistas de Roma teria gerado a impressão de que a entrega da liberdade particular traria riquezas e segurança, do que resulta a morte da virtude e da preocupação individual para com o todo. Nesta degradação do homem pela “religião positiva” podemos compreender a relação com o poder despótico das monarquias modernas, a afirmação de um indivíduo subserviente que desconhece a política como a efetivação da sua vontade. Logo, a religião cristã, promotora da despolitização, tendo se posto aos préstimos do poder despótico, imbuía no indivíduo a turva impressão de conduzi-lo da sua particularidade à universalidade de um reino transcendente. Na ilusão de que pela “prece” rumaria ao reino dos céus, o indivíduo apático seria embustosamente conduzido a pelo trabalho enriquecer o reino da terra. *Cria* quando julgava *saber*, pois não compreendia verdadeiramente as relações que de fato definiam o seu meio. Não mediava, mas aceitava aquilo que uma realidade inefetiva lhe punha como meio de significado, pois julgava ser esta realidade a realização concreta do universal.

Ou seja, este é o indivíduo submisso, próprio ao intelecto passivo que aceita meras impressões advindas do meio caótico no qual crê por verdades. Contra esta pretensão do intelecto passivo de tomar o imediato inefetivo pelo Absoluto, assim, virá a atividade do “pensar” cartesiano, a construção pelo indivíduo das próprias verdades. Por conseguinte, o “pensar” será o critério usado pela figura do “útil” (FE § 562) no capítulo posterior, *A ilustração*, que confere forma racional ao conteúdo anteriormente afirmando no âmbito da crença. Não pretendemos aqui um maior aprofundamento destes argumentos. Aos nossos propósitos, basta compreender que pelo “útil” Hegel estaria referindo ao pensamento iluminista, à tomada da política pela racionalidade poética ou, valendo-nos da expressão cartesiana que é própria a este “pensar”, à tomada pelo Eu da realidade política como o *objeto da idéia* à qual é criadora.

É o auge do pensar, mas, pela figura conseguinte, o “terror” (FE § 582), também a sua falência. O “terror” decorre da reconciliação da consciência com sua obra, esta já enquanto universal, de modo que a vontade particular se torna uma “liberdade absoluta”, que tudo determinou e que, assim, se iguala à vontade

universal. Contudo, ocorre que não resta nenhum objeto indeterminado sobre o qual poderia recair a vontade universalizada deste “Eu poético”, de modo que a sua vontade é posta em amarras. Sem mediação, resta a destruição, o “terror” pelo governo que fixa a vontade universal. Mas este governo não resiste. Contudo, pelo “terror” a consciência será denotada em sua máxima positividade: destruída a substância ética, a efetividade substancial será mantida pelas consciências particulares. É o auge da eticidade, pois a consciência nada mais requer da vontade universal (qual antes, a segurança e riqueza ao Estado despótico, o reino dos céus pela fé, etc.). Ou seja, o ser encerrado na consciência-de-si está agora completo.

Esta formulação remete à compreensão de Hegel da insuficiência do “útil” como critério para fundamentar a realidade política. Atido ao referencial cartesiano, seu escopo de universalidade é limitado à objetividade dedutível da razão particular que, conforme visto, não ultrapassa o horizonte da própria fruição. A liberdade negativa, seu dúplice sentido dado na limitação de terceiros e na fruição em primeira pessoa, quando afirmada, não saberia compor os próprios limites: a desnaturalização posta por uma segunda natureza ao objeto de fruição cessa toda vontade e, face a isso, negativizar a liberdade de terceiros mediante quaisquer barreiras será um empreendimento vão. O Estado deverá, portanto, diferir da sociedade civil. Noutros termos, a condição burguesa construída na égide da liberdade negativa da propriedade não eleva a vontade particular, mas a torna opositora do Estado. A Revolução Francesa bem o mostrou. A *razão poética* não é um instrumental apto ao pensamento político.

A aproximação das teses hegelianas à consideração feita por Taylor acerca do antigo regime dispensa maiores comentários. Ambos questionam uma condição onde o privilégio estabelecido em anterioridade a qualquer espécie de mediação social dita o caráter do acesso pelo indivíduo à riqueza universal. Logo, a ascensão da noção de *reconhecimento* se deve à derrocada do regime que ditava preferências. A própria referência a Descartes no âmago da filosofia hegeliana bem comprovaria tal, visto vir de encontro à perspectiva trazida por Taylor acerca da referência moral a uma voz subjetiva íntima, aludida primeiramente a Agostinho. Este, em obra datada de 397, *O Livre Arbítrio*, apresentava a falha moral como resultante da desmedida entre a razão (finita) e a vontade (infinita), sendo o erro decorrente da precipitação de inclinar-se àquilo que não foi suficientemente meditado. A mesma perspectiva será encontrada na *Quarta Meditação*, então referente ao erro epistêmico decorrente da desmedida das faculdades citadas, ao passo que a perspectiva de tornar válida à ética e à política esta apreciação própria ao conhecimento foi, conforme referido, estabelecida por Hegel. Ou seja, Hegel e Taylor concordariam quanto à derrocada da noção preferencialista ser a causa da tomada da posição auto-referencial pelo sujeito acerca do mundo que o cerca. As referências que trazem, seja a Descartes ou a Agostinho, bem expressam isso. Igualmente, atenhamo-nos à propedêutica da posição auto-referencial da consciência à perspectiva social³, a partir do *Eu ativo* cartesiano, visto que

³ Um “modo de ser *que* não pode ser derivado em termos sociais, tendo de ser gerado interiormente”.

embasaria esta perspectiva como emergente àquela cujo “pano de fundo” seria assentido no otimismo teísta para com a faculdade afectiva humana. Logo, tanto Taylor quanto Hegel compreenderiam a gênese da superação da ordem do *Ancien Régime*, aquela apta à recepção passiva da hierarquia dos elementos da realidade, conferida a Tomás de Aquino e Hobbes, nesta inversão de perspectiva aludida à filosofia cartesiana. Taylor bem expressa esta referência ao denotar a condição moderna própria ao Eu cujo intelecto é ativo como a superação da noção de um “cálculo frio” cujas “consequências” estariam “vinculadas com a recompensa e com a punição divinas”⁴.

Por conseguinte, dada a atenção então conferida por Taylor à filosofia de Rousseau no decurso de *A política do reconhecimento*, talvez então se mostrasse uma diferença entre as perspectivas filosóficas de Taylor e Hegel. Viremos a desenvolver esta afirmação. Mas, antecipamos, este distanciamento seria procedente se não fosse o fato de Taylor tão somente *apresentar* a concepção de Rousseau. De toda forma, tomemos esta leitura.

Conforme nos é apresentado por Taylor, estaria na filosofia de Rousseau a compreensão de que uma *voz interior* tornaria o homem moral. Desta noção outra é inferida, mediante a qual cada *voz* tem algo peculiar a dizer, significativo à constituição do plano social que eleva a vontade humana à participação política, assim, a partir da noção de uma natureza humana coerente à existência conjunta harmônica. O ponto aqui é a adesão de Rousseau à tese de que o *contrato social* deveria ser redefinido, pois originalmente não teria trazido a ordem, mas justificado a injustiça social. A condição vigente conferiria à mediação social o caráter de um processo de perversão da natureza do indivíduo.

Se de fato Taylor assumisse conjuntamente esta idéia, estaria então demarcando um ponto de desacordo para com a perspectiva de Hegel. Pois, para este, à consciência por detrás do ideal de fruição do Iluminismo, que submetia tudo ao critério do *útil*, ainda faltava uma última lição. Ela ainda não estaria apta a estabelecer a mediação condizente ao Estado que dignificaria a natureza propriamente política do homem. Ou seja, seria como se Hegel propusesse um passo adiante, mas Rousseau se dispusesse a retroceder, pois via num estado anterior da consciência a sua condição desejada. A inspiração a tanto era o assembleísmo da antiga Atenas, que conduziria a retomada pelo homem de uma natureza interior a ser novamente vislumbrada. Diferentemente, Hegel percebia não ser mais possível o retrocesso à idéia da totalidade ética grega, a *bela vida*. Os homens eram antes burgueses que cidadãos, de modo que o que o caminho seria conduzi-los enquanto tais a este 'passo adiante'. Ao problema do individualismo, que tudo vê pela *utilidade*, Hegel assistiu a queda do ideal revolucionário que pelos *roberpierots* mostrou que a consciência ainda carecia de uma última lição. Rousseau não previu tal, achou que o ostracismo subjetivo face àquilo tido por inadequado seria

TAYLOR, p. 246.

⁴ TAYLOR, p. 243.

o caminho à abertura do homem para a sua condição superior. Hegel assistiu o “terror”, a destruição da unidade ética, mas também sua reconstrução pelas próprias consciências particulares a tanto desejosas. Não cabia temer a influência entre os homens, mas tematizar a elevação desta relação. Pois, conforme visto, ali estava o auge da *Sittlichkeit*. Cabia, então, acenar ao caminho que viabilizasse a construção do Estado a tanto condizente.

Mas, voltando a nossos propósitos originais, surge um dado importante: Taylor de fato não somente apresenta a noção rousseauista de que, dada a condição da perversão subjetiva decorrente ao Estado que deveria ser reconstruído, melhor seria o isolamento do indivíduo no seu intuito de perseverar na descoberta de uma identidade autêntica e não corrompida. Seu exemplo quanto à necessidade de fruição comum de certos bens no intuito de significá-los⁵ bem denota tal. Taylor apresenta que, se um bem não for conjugado, se não for posto em mediação, estará o homem face à condição de não elevar sua consciência para além daquilo que já lhe constitui a identidade. O embate entre consciências distintas, a coexistência de diferentes *vontades*, seus *quereres* e *saberes*, será condição à adoção de novos fins e novos padrões pelas consciências e, portanto, algo necessário à formação identitária. Ou seja, mesmo que imperceptível num estado de momentâneo caos, cabe considerar a necessária *dialogicidade* da formação identitária, o que, ademais, será necessário a fins de elevar a consciência ao grau de compreender as influências recebidas, sendo, assim, mais seu articulador do que mero receptor. A oposição rousseauista entre a igualdade e liberdade para com toda forma de mediação ou estabelecimento hierárquico social não responde suficientemente ao problema assumido. A Revolução Francesa bem o mostrou. Disto vale a consideração de que nem o “eremita” ou o “artista solitário”⁶ escapam desta condição.

3 – Dos direitos à “vida boa”

3.1 – Especificidade cultural x disposição jurídica universalista – a crítica de Taylor ao formalismo da filosofia kantiana

Nosso percurso até então tomou a análise da posição afirmada por Taylor acerca da emersão histórico-filosófica da noção de *reconhecimento* para aproximá-la da compreensão de Hegel dos termos elencados em *A política do reconhecimento*. Este percurso veio a denotar um distanciamento teórico por ambos os filósofos à postura afim à afirmação da suficiência da estrita razão particular à construção do cenário político. Seguidamente, vimos a posição das filosofias de Hegel e Taylor acerca da filosofia de Rousseau,

⁵ Cf. TAYLOR, p. 247.

⁶ *Ibid.*

lidas como a comum percepção da incompreensão desta à necessária inclinação do pensamento político ao fenômeno moderno da disjunção entre política e economia.

Contudo, a posição a ser assumida por Taylor acerca deste mesmo ponto, reverso àquele outro da determinação da parte pelo todo, é algo do qual ainda não tratamos. Pois, conforme visto, teria a queda dos antigos regimes oportunizado a ascensão de uma nova forma de conceber o papel do indivíduo no cenário político, sua necessária participação. Mas que critérios positivos Taylor nos forneceria à concepção da política advinda deste novo regime? Ou seja, como deve o Estado compor essa mediação necessária entre indivíduos autônomos, libertos das amarras absolutistas? Pois, tomados os pressupostos de um Estado laico não avesso à liberdade econômica do indivíduo, que papel lhe resta? E, por conseguinte, poderá ser sua política promotora de uma *dignidade igual* que não aquela homogeneizante aos indivíduos?

A análise de Taylor então se estabelece enquanto uma crítica à filosofia de Kant, dada a consideração de que esta teria abstraído a noção de “vontade geral” e a “diferenciação de papéis” sociais mediante o estabelecimento de uma perspectiva de “dignidade política igualitária”. Ou seja, Taylor então dirige críticas à supressão da distinção dos diferentes integrantes da coletividade política mediante o que chama de “pautas padrão de direitos”, pelas quais se estabeleceria um quadro “liberal” cujos efeitos seriam não a afirmação universal positiva dos direitos, mas a efetiva restrição dos mesmos a partir desta dinâmica de homogeneização.

Toma como exemplo a questão constitucional de seu país, o Canadá, a partir da petição por distinção advinda das comunidades aborígenes e franco-canadenses por formas de maior autonomia em termos de seu auto-governo. Informa-nos Taylor que o estado de Québec teria mesmo proibido placas monolíngues em inglês, no intuito de “proteger a língua francesa”. Contudo, tal teria sido revogado graças às pressões de grupos distintos a esses reivindicantes, mas viria a ser novamente instaurado pelas autoridades mediante a justificativa da “provisoriamente com fins válidos”⁷. No cerne destes debates estaria a problemática de afinar a afirmação conjunta de direitos particulares e universais para âmbitos sociais distintos. Tal se expressa na dificuldade de conjugar a autonomia particular à determinação legal que cerceia comportamentos e opções culturais, o que seria inconstitucional, dada a afirmação da impraticabilidade jurídica da determinação contrária aos *direitos civis* enquanto “direitos fundamentais”. Por outro lado, seria esta lei discriminatória, visto hierarquizar a compreensão da subordinação comum aos diversos grupos identitários sociais, assim, incidindo contrariamente aos princípios universais do *direito público*. A resposta de Québec a esta reabilitação de disposições supostamente contraditórias aos direitos particulares e universais dos cidadãos viria aos termos da “validade provisória” destes dispositivos para com fins válidos, o que foi chamado de “cláusula não obstante”.

⁷ TAYLOR, p. 252.

No intuito de trazer suas próprias considerações acerca destes pontos, Taylor elenca ambos os lados que se fariam presentes neste debate. Por um lado, haveria a tendência “liberal”, ciosa pela afirmação de que os “direitos individuais precedem as metas coletivas”, motivação baseada no modelo estado-unidense. Tal tomaria, conforme Taylor, pressupostos kantianos, dados segundo a compreensão da autonomia, esta enquanto capacidade de auto-determinação à *vida boa*, como o critério à afirmação da dignidade humana. O Estado não pode ser coercitivo ao afastamento particular da própria definição da *vida boa* para não macular a dignidade humana do indivíduo particular enquanto universalmente considerado.

Por outro lado, ao qual Taylor apresenta sua filiação, dá-se a compreensão de que tais medidas não viriam por beneficiar certos indivíduos franco-canadenses, mas por oportunizar que as futuras gerações se beneficiem da variedade cultural. Taylor mesmo joga com o termo francês, afirmando que a “*survivre* identitária” teria “fim público”. Logo, toma partido comum com a postura de Québec, a qual chama de um “liberalismo distinto”, segundo a qual o bem coletivo justifica a busca universal pelas diferenças. Abre-se mão da particularidade “inessencial” por aquela essencial, assim, ao tomar-se consciência de que alguns predicados definitórios específicos a um determinado grupo poderiam justificar a mácula a outros predicados assentidos enquanto universais. Contudo, coloca Taylor, a Carta Constitucional canadense deverá tender ao procedimentalismo, pelo que a motivação liberal acabará adaptando o caráter 'liberal distinto', atento à identidade de Québec, mediante seu próprio modelo.

Logo, observamos dois lados neste debate, aquele atido ao (i) procedimentalismo, cuja proposta é o respaldo jurídico igualitarista (inóspito à diferença, pois suspeita das metas coletivas afins ao respaldo da diferença particular); outro próprio aos (ii) adeptos do “substantivismo”, cuja proposta incide a uma consideração pública distinta aos grupos sociais particulares (pois vêem a sobrevivência de culturas distintas como uma proponente do ganho coletivo). Igualmente, vimos que a posição assumida por Taylor se inclina contrariamente ao procedimentalismo, aquele identificado com a filosofia kantiana.

3.2 – Estamentos sociais \times dinâmica social universalista – a crítica de Hegel ao formalismo da filosofia kantiana

3.2.1 – Pressupostos na “Lógica”: constituindo o argumento

Assumimos o intuito de novamente aproximar as posições filosóficas de Taylor e Hegel, agora mediante a temática da disposição jurídica tomar partido diferenciador acerca de grupos sociais distintos. A perspectiva adotada por Taylor, a identificação com a filosofia kantiana do argumento contrário à distinção social, será nossa guia de conduta no presente passo desta investigação. Noutros termos, seria a crítica feita

por Hegel ao chamado formalismo da filosofia kantiana um solo fértil à exploração destes argumentos? Ou seja, estaria no horizonte teórico de Hegel a negação da perspectiva igualitarista, qual almejada por Taylor? Os consequentes parágrafos virão buscar uma resposta a tais questões.

Nossa aproximação com a filosofia hegeliana, na seção anterior deste trabalho, se ateve à *Fenomenologia do Espírito*. Contudo, ao desenvolvimento do presente momento, nos moveremos mediante referenciais de outra obra de Hegel, própria ao sistema tardio, a saber, a *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* (ECF), edição de 1830, como forma de analisarmos de maneira mais precisa os movimentos conceituais que tramitam nesta crítica de Hegel à filosofia de Kant. Daremos especial atenção à forma como o subjetivismo consciencial kantiano é subsumido pelo conceito de *filosofia do espírito*.

Nos atenhamos inicialmente à divisão das seções da *Ciência da Lógica*, o primeiro tomo da ECF: *Lógica do Ser* e *Lógica da Essência* [*lógica objetiva*] e *Lógica do Conceito* [*lógica subjetiva*]. A *lógica objetiva*, de um modo geral, segue o caminho de uma gênese do conceito. A *Lógica do Ser* abordará o que é externo, ou seja, aquilo que imediatamente é, para torná-lo algo puramente subjetivo, uma forma ou imagem junto à razão. Por sua vez, a *Lógica da Essência* cumprirá o itinerário de refletir esta imagem subjetiva, até então imediatamente posta no intelecto. O percurso enunciado não elucidaria maiores divergências à perspectiva kantiana, qual tivesse sido desempenhado pela *estética transcendental* e pelo primeiro momento da *analítica transcendental*, próprias à *síntese da apreensão* ou *síntese da reprodução na imaginação*. Contudo, o momento da *Lógica da Essência* denominado Efetividade (*Wirklichkeit*), que cumpre a transição para a lógica subjetiva, percebe a impossibilidade de uma síntese em âmbito puramente subjetivo. É o momento onde perceberemos o distanciamento entre Hegel e Kant, dada a afirmação da insuficiência do intelecto autônomo em conferir passagem do substancial ao necessário, assim, encontrando uma verdade que os unifique. Importa aqui considerarmos a noção de substância admitida por Hegel, fortemente influenciado por Espinosa, como o *ser* que se manifesta pelos fenômenos, que, assim, não pode ser suprimida na formatação insuficiente pelo intelecto.

Hegel num aspecto estaria perfeitamente afinado com Kant: afirma um sentido universal para a verdade, condição ao bem agir com os demais seres racionais e ao bem viver com base nos recursos da natureza. Insere-se ao projeto moderno da filosofia. Logo, busca a afirmação do conceito, a condução segura da razão que toma seus próprios ditames como o princípio de toda a ação. Contudo, Hegel diverge com Kant na compreensão de que nenhum conceito poderá absolutizar o elemento concreto, a natureza que se mostra e pede compreensão. Ou seja, Hegel afirma que o bem agir se dará mediante conceitos, mas sabe que num primeiro momento estes conceitos se darão inacabados, na expectativa de um ajuste que amplie sua eficiência. Neste sentido o conceito expressa a face lógica da condição da liberdade do homem. A realidade mediada, mas sempre fugidia à total subjetivação pelo intelecto, a *idéia* no processo de querê-la sempre mais

efetiva (o que podemos compreender como *espírito*), por sua vez, expressa a face real da liberdade. O indivíduo é posto na realidade pela necessidade afirmada pela própria razão, a qual, insuficiente, busca resolução à indeterminação que a limita.

Ou seja, Kant já teria afirmado a tomada do conceito como o princípio da ação, sua universalizabilidade como o critério de superação da intangibilidade do necessário ao discurso moral. A intuição sensível não é suficiente ao conhecimento, requer também cumprir os passos da *analítica transcendental*, a síntese dos dados espaciais em formas temporais subjetivas, aos termos de então tomar algo por *conhecimento*. Contudo, não há origem intuitiva em Deus, na liberdade e na alma. Estão além do reino das causas naturais, da necessidade. São, portanto, livres. Mas é preciso tomá-los para pensar a moralidade. Um cálculo mental que torna a ação tão universal quanto a compreensão que me é possível ter da totalidade do finito é o recurso empregado para condizer minha ação à liberdade própria ao mundo noumenal.

Hegel, neste ponto, diria ser impossível propor tal certeza. Seria, aliás, algo contraditório. Estaria subjacente à proposta de tornar o conceito válido ao 'diálogo' com o mundo noumenal a idéia da sua validade absoluta. Torno minha ação universal para que ela se faça condizente à liberdade do mundo para além dos fenômenos, tal é próprio à tese kantiana. Mas que forma ou que conceito regeria minha ação de modo a fazê-la universal qual o incondicionado noumenal? Não há conceitos deste tipo junto ao intelecto humano, mas sua permanente busca. Diferentemente de Kant, Hegel é ciente da imperfeição do conceito, sua constante variabilidade no decurso das atividades humanas. Por conseguinte, o 'bem agir' de hoje difere do de amanhã, a determinação da verdade é algo em movimento para o intelecto.

Ou seja, para Hegel, o conhecimento perpassa o momento da síntese dos dados intuitivos, o que subjaz à igual síntese do tempo objetivo em um tempo subjetivo. Contudo, os resultados dessa operação, ainda que necessários, não serão suficientes, pelo que novamente se habilita o tempo objetivo como um momento de ampliação do conhecimento. Estas reflexões já nos bastam para a compreensão do terceiro momento da *Ciência da Lógica*, a *Lógica do Conceito*, a qual difere dos momentos anteriores enquanto uma *lógica subjetiva*. Foi referido que a superação do momento anterior, a *Lógica da Essência*, decorre a partir do momento denominado Efetividade, a *Wirklichkeit*. O *werke*, etimologicamente presente, permite compreendermos do que trata este momento enquanto uma *lógica 'subjetiva'* e de que modo a noção do tempo aí estará operante.

A *Lógica do Ser*, vimos, é o momento que trata da operação subjetiva dos dados conforme apresentados ao intelecto. Nessa operação, a coisa é focada em consideração àquilo que *é*, pois a operação do intelecto então visa o que é puramente objetivo. Mas o subjetivo permanece como aquilo pelo qual a coisa não se esgota ao simplesmente 'ser'. Tal é percebido a partir da multiplicidade das coisas, visto que elas não formam categorias por si próprias. Justamente esta determinação, que junto ao *pensar* irresoluto vai

permanecer de modo desacomodado, como se fosse um acidente da coisa, é o que vai requerer a reflexão deste pensamento, tramitando, assim, à *Lógica da Essência*. A partir daí, dá-se a busca pela resolução desta indeterminação. Vimos já a insuficiência do “puro pensar” que, assim, passa a conferir à *coisa em si* a condição portadora do elemento que não se resolveu no desempenho puramente conceitual. Ou seja, o segundo momento da *lógica objetiva* atenta à “objetividade altera” [*Anderes Objektivität*] no intuito de resolver um problema da subjetividade. O que é subjetivo, como um dado contingente face ao conceito, é então conferido à coisa. Eis então o *werke*, o necessário *trabalhar* daquilo que é externo e que não se resolve no *pensar*. Este *trabalhar* o que é externo ao *pensar*, assim, concomita à constatação desta relação de alteridade com a coisa. Se, num primeiro momento, a coisa teria sido tomada como subjetiva (não resolvida face ao conceito que se queria objetivo), num segundo momento, condicionará a constatação de um âmbito subjetivo distinto, próprio ao Eu que se percebe distinto do próprio ato de pensar a coisa. Logo, a subjetividade tanto se mostra difusa ao Eu que vê a coisa de modo insuficiente, como à coisa que é vista irresolutamente pelo Eu. Mas este já é um âmbito dialético, dada a busca do Eu por objetivar o conceito que agora sabe dispor em foro subjetivo com base na “objetividade altera” que é buscada. A superação desta irresolução da subjetividade corresponde ao percurso da *Lógica do Conceito*, cuja resolução remete ao âmbito do Absoluto, da *idéia* que se sabe idêntica ao todo. Ou seja, à subjetividade absoluta de Deus.

Logo, a compreensão da *Lógica do Ser* denota que o termo *subjetivo* é semanticamente insatisfatório à exclusiva designação interna. Recai, então, na *Lógica da Essência*, quando o predicado *subjetivo* é atribuído aquilo que é concreto, enquanto externo, resultando na constatação pela primeira pessoa da sua absoluta *subjetividade*. Por conseguinte, no momento próprio à *Lógica do Conceito*, a subjetividade ruma à objetividade sendo mediada por etapas: (i) *conceito*: põe o objeto temporal como um imediato simples, que, na prévia de qualquer mediação, se dá como se estivesse num momento de apreensão e difere dos demais só internamente, (ii) *julgamento*: quando desenvolve a determinação interna do conceito e explicita que consigo, ao predicado *posto*, indifere a voz verbal ativa ou passiva (*S é P* equivale a *P é S*); logo, descobre estar no “puro pensar”, o Eu que pensa o Eu e descobre o Si como o verdadeiro sujeito das representações temporais; (iii) *silogismo*: quando o Eu já se viu autônomo à sistematização dos conteúdos pensados do real, sobre os quais incidiu os acidentes, quando se vê livre para pensar a si mesmo como isento destas representações, como se elas fossem algo que lhe é distinto.

Por revés, este percurso denota a equânime complexação da noção de *objetividade*: deixa de ser só o *em si* (i) para igualmente ser o *para si* do conceito que mediou (iii). Logo, a partir dessa mediação (iii), pode ser distinguida da *objetividade* que é própria ao “entendimento diferenciador” [*Verstand*] (ii). Por conseguinte, esta *objetividade* complexa é *pensada* como o *Outro* [*Anderen*] do sujeito a ser determinado teleologicamente, quando o sujeito então inspecta uma *subjetividade absoluta* (“*idéia da vida*”) e para realizá-

la se põe como um *fin* para si próprio. Nisto, o sujeito protagoniza o conceito de *espírito*: sua subjetividade põe a objetividade como algo seu e quer realizá-la plenamente; *sabe*-a como seu *para si* que é algo *outro*, o ir além da consciência pela consciência rumo ao real. A plena realização desta instância significa a *subjetividade absoluta*, a unidade do prático ao teórico na idéia de si, onde o *Outro* significa a própria *objetividade*.

Logo, este movimento instaura uma via diversa àquela dedutiva afirmada pela tradição racionalista. Hegel habilita uma via indutiva, própria à passagem constante do sensível ao inteligível, a ampliação deste pela melhor compreensão daquele. Não basta a via dialética negativa, que vem dos *primeiros princípios*, pois se mostra necessária a via positiva, que se dirige aos mesmos. A odisséia da vontade, que nesta transição se afirmará *vontade livre* (*freier Wille*), a concorrência progressiva das faculdades de *saber* e *querer* no tempo, é ciente da diferença entre um sentido e outro no percurso dispensado até os juízes no estádio de corridas, mas a ela será necessário cumprir o circuito completo. Neste sentido, Hegel dialoga com a tradição aristotélica: toma o objeto a ser decifrado como um *télos*. Seu escrutínio significará a compreensão conceitual do objeto pelo indivíduo, logo, a subjetivação daquele por este. O instante final desta teleologia será, contudo, tanto a remissão a um novo grau de complexidade da relação do indivíduo com o objeto subjetivado, como a constatação pelo indivíduo da sua insuficiência para esta relação. Ou seja, o objeto é constatado como um 'ser além' (trans-essere) ao 'ser consigo' (im-essere) subjetivo. Nisto reside o caráter imanente atribuído ao espírito, esta mediação do que *é* (real) ao que *deve-ser* (inteligível), bem como o seu caráter transcendente, o que lhe confere o status de um vir-a-ser, sua irresolução presente. Nestes termos podemos compreender a afirmação por Hegel de que a “autoreferência se autopõe como alteridade para si mesma”. Todo objeto pensado virá por instaurar o processo do saber, o que resultará na noção do *Outro* como minha *idéia*, sua subsunção pelo Eu. Contudo, aí não haveria alteridade, mas organicidade. Ou, ainda, segundo as noções já vistas, seria pura imanência, nunca transcendência. Mas vimos a impropriedade de desconsiderarmos aquilo que a razão não decifra da coisa (esta desconsideração, aliás, foi o erro de Kant que justamente motivou a construção do sistema hegeliano).

Logo, dado que a coisa não é esgotada pelo Eu, mas lhe é fugidia, *transcende* ao seu *trabalho* de lhe *immanentizar*, ela permanece em alteridade como aquilo que *é* por si própria. Cabe-lhe conferir substancialidade, contudo, não imediatamente, visto que parte da sua realidade já se tornou a própria realidade formal do Eu. Nisto compreendemos de que modo a alteridade do Eu consigo será algo *autoposto*, ou seja, mediado. Mas, aos nossos interesses, cabe compreender que todo o itinerário da filosofia hegeliana consiste em afirmar a permanência processual do *Outro*, seu não-esgotamento imediato-temporal pelas vias conceituais do Eu. Seu pensar, o *Ich denke* afirmado por Kant, será o pensar de si, o *Ich denke mich*, dada a necessidade de especificar como seu este *pensar*, do qual, justamente por não exaurir o *ser*, permanece dependente.

3.2.2 – Da não-identidade social à identidade cidadã: o papel do Estado acerca do indivíduo

Por conseguinte, percebemos o não esgotamento imediato da alteridade pela atividade conceituadora do Eu. A filosofia hegeliana abre margem à contingência ao não esgotar o objeto pela forma no âmbito do conhecimento, aliás, mantêm-no enquanto algo *Outro*, próprio ao desejo, assim, um fim a ser buscado. Mas o direito que se pretende o “reino da liberdade” (*Filosofia do Direito*, § 4) não poderá ser construído pela afirmação irrestrita da vontade particular nesta busca, ao risco de incidir naquilo que Hegel vai chamar de “um resto do estado de natureza” (FD § 200). Logo, sua compreensão da mediação social irá requerer a diferença impressa pela busca particular dos próprios fins, mas, igualmente, instaura a participação da instituição pública nesse processo, evitando que a livre investida particular pudesse macular o ganho coletivo.

Assim, à problemática da “eticidade perdida nos seus extremos” (FD § 184), a resposta de Hegel consiste em situar a emergência do Estado no interior da sociedade civil-burguesa (“Estado exterior” - FD § 157), como um espaço público-político da cidadania. Este Estado presente ao meio social irá atuar contra a “desorganização” (FD § 157) imanente à sociedade enquanto restrita à sua dinâmica própria. A racionalidade estratégica dos proprietários terá, assim, concomitante a si, a existência de um espaço que “não é mais meramente privado, mas público”⁸, cuja racionalidade supera a estrita lógica do mercado. Assim, o Estado atuará na sociedade a fins de estabelecimento da *liberdade negativa* como um direito a todos, condição da realização da autonomia subjetiva dos seus cidadãos.

Mas será na seção subsequente ao *Sistema de Carências* (A, §§ 189-207), *A administração do Direito* (B, §§ 208-28), bem como na seção consecutiva, *A Polícia e a Corporação* (C), na subseção própria à *Polícia* (§§ 231-42), onde Hegel situa as medidas administrativas do Estado auto-pressuposto na sociedade civil a fins de “regulação” (FD § 236) e “condicionamento”⁹ institucional da emancipação da particularidade autônoma e do decorrente antagonismo social. Cabe à *Administração do Direito* a garantia da propriedade, pois, se o “homem trabalha”, “os meios para tanto têm de lhe ser assegurados”. Essa seção visa, assim, a extirpação da contingência na atribuição daquilo que é devido a cada indivíduo ao anular a lesão cometida à propriedade e à personalidade. Para tanto, instaura na sociedade o “reconhecimento legal” às mesmas, atribuindo-lhes a importância de “coisa universal”. Deste modo, à medida que se funda na racionalidade universal do “Estado exterior”, o direito da pessoa é conduzido ao reconhecimento pelas demais pessoas que com ela compartilham a esfera sócio-política do trabalho e do consumo.

Enquanto promotora da ordem social, a “Polícia-administrativa” (*Polizei*) desempenha aquilo que

⁸ MÜLLER, 1998, p. 22

⁹ MÜLLER, 1998, p. 27.

Hegel tratou por “tarefas universais” (FD § 235), a saber, o controle da educação, da iluminação pública e da criminalidade, bem como a “regulação do mercado”, pois a “liberdade de empreendimento não deve ser de tal espécie, que ponha em perigo o bem geral” (FD § 236). Ou seja, a “Polícia-administrativa” indistintamente estabelece aos indivíduos uma certa participação à riqueza social para além das “contingências de habilidade, saúde e capital” (*Ibid.*). Nisto, instaura um grau de racionalidade que supera a estrita dinâmica social-burguesa, pela qual o indivíduo seria “abandonado”¹⁰ às engrenagens do sistema de trabalho e consumo que ele próprio produziu. Ou seja, eleva-se a condição social do indivíduo, visto que ele é então tomado como um “indivíduo universal” (FD § 236) pelo Estado auto-suposto na sociedade civil-burguesa. A “Polícia-administrativa” teria a função de promover o *querer* do indivíduo, possibilitar a sustentação da sua *vontade livre*, dado que ele estaria posto em condições de impossível identificação com o Estado. Ao indivíduo, se jogado às margens da mediação social, caberia uma situação de mendicância e exclusão (Hegel neste sentido irá desenvolver uma análise da prática beneficente inglesa, constatando sua ineficiência à reincorporação do cidadão à sociedade, bem como sua contradição à própria lógica social assentada no trabalho e no mérito).

Inicialmente, o indivíduo não sabe *ser* o Estado algo seu. A conservação pelo sistema hegeliano da alteridade concreta, um “algo” (*Etwas*) transcendente ao Eu conceituador que até então suprimiu relativamente seu *Outro*, conforme visto na seção anterior, justifica a leitura dessa diástase. A *teleologia* antes afirmada, como o momento em que o *Outro* ainda não foi suprimido pelo Eu, conta já com o *saber* da sua capacidade de fazê-lo. Por conseguinte, qual o objeto particular não se revelou de imediato ao Eu, mas mediante um progressivo processo de escrutínio (o que bem poderia ser compreendido como uma via de ‘tentativa e erro’), a relação social a ser cumprida com os demais é também “algo” a ser escrutinado pelo burguês. O *universal* subjacente ao objeto do ato do conhecimento, cujo conceito particular o indivíduo não foi capaz de subsumir, agora será o *universal ético* por detrás de cada momento da mediação social. O *universal ético*, portanto, se põe junto à pessoa de direitos através do Direito Privado. Este confere ao *Outro* sua “forma universal”, bem como confere à *parte* o status que lhe é devida enquanto *parte do todo*.

Nesta consideração por Hegel da necessidade de elevar a condição social do indivíduo avesso às esferas de mediação, ou seja, da necessária promoção de setores distintos da sociedade, compreendemos sua proximidade com a proposta de Taylor, igualmente afim à promoção de medidas públicas não universalistas. Não visamos apontar neste detalhe a orientação pela filosofia hegeliana aos temas aportados por Taylor. Dado o contexto histórico em que viveu, anterior à Revolução Industrial, Hegel não teria condições de diagnosticar as situações próprias ao tema do multiculturalismo. Mas, de toda forma, no desempenho da “Polícia-administrativa”, vemos a afirmação da necessidade de emular a vontade particular em todos os contextos sociais, condição da sua ascensão aos debates da esfera pública. Ou seja, com base na figura da “Polícia-

¹⁰ MÜLLER, 1998, p. 31.

administrativa”, podemos identificar a posição de Hegel de universalizar o papel da diferença entre os cidadãos, sua condução pelo Estado-exterior à “identidade entre a identidade e a não-identidade” qual pensada na “Lógica”. Ou seja, mediante este momento, é afirmada a função do Estado face ao indivíduo, bem como é dado o respaldo público à diferença individual, movimento que terá seqüência pela figura da “Corporação”.

Hegel apresenta, assim, na segunda subseção da terceira seção (C) da Sociedade civil-burguesa, chamada “A Corporação”, as organizações sociais próprias ao segundo estamento (industrial). Estas têm por função aglutinar o elemento comum dos interesses particulares, constituindo o que Hegel chamou de “sistemas particulares de carências”. Serão estas as responsáveis pelo estabelecimento de uma eticização concreta da sociedade por partirem de uma “universalidade ínsita” (FD § 229), assim, comum a certa parcela da sociedade, permitindo que “a singularidade do interesse se organize” (FD § 251). Estabelecem que a importância à providência das necessidades do particular não relevará mais somente a si, mas a todos os demais particulares que em reconhecimento de igualdade social consigo se organizem corporativamente. Em corporação, o indivíduo assume e plenifica seu lugar frente ao Estado, pois o indivíduo “particular necessário é o particular enquanto universalmente válido” (FD § 201 A). Tal é o que permite ao Estado se organizar como um “todo articulado nos seus círculos particulares” (FD 308 A 2). Contará com indivíduos reconhecidos nos seus meios particulares, cômicos de que seus próprios interesses são promovidos e garantidos pelo Estado. Assim, a vontade egoísta burguesa em corporação eleva-se a uma “disposição de ânimo comunitária”¹¹, o que, para Hegel, consiste na reintegração do indivíduo ao todo ético.

Conclusão

O presente patamar desta investigação já dispõe de elementos suficientes para a aproximação dos pensamentos de Hegel e de Taylor. Nossa análise se conjugou ao pensamento de Taylor a partir da sua afirmação contrária a toda medida universalista, ou seja, seu rechaço à indiferença para com as especificidades dentre grupos culturais distintos. Igualmente, acompanhamos o pensamento hegeliano no tratante à relevância dada à diferença, o papel da “não-identidade”, bem como à função do Estado de imputar condições aos interesses distintos se organizarem (a promoção da “identidade entre a identidade e a não-identidade”). Vimos que a diferença não é suprimida pela filosofia hegeliana, mas, contrariamente, ela é elencada como um item de acréscimo aos debates acerca do bem coletivo. Em momento prévio à organização do interesse pelo grupo social distinto, Hegel afirmava a aniquilação do Outro enquanto vontade pelas engrenagens do sistema que não promovem a sua afirmação enquanto identidade. De modo similar;

¹¹ MÜLLER, 1998, 34

Taylor afirmava a formatação da distinção social pela égide da vontade dominante, uma 'força oculta' posta por detrás do caráter universal da lei supostamente neutra.

Ou seja, afirma-se para ambos os autores a incoerência da neutralidade cultural: toda tematização da igualdade absoluta é uma desatenção ao caráter orgânico devido à política, à instauração do todo como a superação da soma das partes a partir da diferença que as medeia e eleva. O Estado que se exime face ao movimento de seus setores culturais deixa de perceber os riscos que lhe incidem. Reforçamos o fato de que o contexto cultural em que Hegel viveu não lhe possibilitou compor outras perspectivas, que não a da liberdade econômica através da plena afirmação identitária do indivíduo. Em seu contexto esta era a condição a ser considerada, dado que “o homem vale porque é homem, não porque seja judeu, católico, protestante, alemão ou italiano...” (FD § 209 Z). Cabe ao todo tomar a afirmação pela parte condiga ao seu status enquanto parte do todo, cidadão do Estado, ainda que a compreensão desta afirmação identitária tenha variado muito até os tempos atuais. A complexidade do contexto contemporâneo requer que Taylor compreenda a afirmação identitária a partir de outras variáveis. É ciente das dificuldades com relação à problemática dos “juízos de igual valor”, à possibilidade do etnocentrismo se conjugar à proposta que justamente visa lhe ultrapassar. Esse contexto excedia o horizonte de Hegel, mas sua compreensão e interpretação são possíveis aos termos já afirmados. Portanto, a partir da dificuldade de conjugar a afirmação de direitos particulares e universais, e mais, sua efetiva valia, denota-se uma situação que torna difícil o trabalho do filósofo. Mas tanto Hegel quanto Taylor se mostraram cientes da impropriedade de lhe dar as costas.

Referências

- AQUINO, Marcelo F. *Sistema e liberdade – A fundamentação metafísica da ética em Hegel*. Revista Síntese, Belo Horizonte, v. 31, nº 101, 2004.
- BOURGEOIS, B. *O Pensamento Político de Hegel*. São Leopoldo: UNISINOS, 2000.
- BOURGEOIS, B. *Hegel – Os atos do espírito*. São Leopoldo: UNISINOS, 2004.
- FOSCHIERA, R. *Autenticidade e reconhecimento em Charles Taylor: contribuições para a educação contemporânea*. Em ocasião do Simpósio Internacional *O futuro da autonomia. Uma sociedade de indivíduos*. [artigo fornecido pelo autor].
- HEGEL, G. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio (1830): III – A Filosofia do Espírito*. Tradução de Paulo Meneses. São Paulo: Ed. Loyola, 1995.
- _____. *Fenomenologia do Espírito*. Tradução de Paulo Meneses. Petrópolis, RJ: Vozes, 2005.
- _____. *Principes de la philosophie du droit*. Paris: PUF, 1998.

HONNETH, A. *Sufrimento de indeterminação – uma reatualização da filosofia do direito de Hegel*. São Paulo: Esfera Pública, 2007.

MÜLLER, Marcos. *A Gênese Conceitual do Estado Ético*. Revista 'Filosofia Política'. Nova Série, vol. 2. POA: L&PM, 1998.

TAYLOR, C. *A política do reconhecimento*. In: TAYLOR, C. *Argumentos filosóficos*. São Paulo: Loyola, 2000.