

TRADUÇÃO

Como pensar filosoficamente o social?*

Franck Fischbach**

Sociedade e comunidade são termos ambíguos.
Eles possuem tanto um sentido normativo
quanto um sentido descritivo,
um significado *de jure* e um significado *de facto*.

John Dewey (2011, p.164)

À primeira vista, podemos ser levados a pensar que o social enquanto tal não é um objeto legítimo para a filosofia. Além do fato de, há um século, ele ter passado a ser objeto de outras disciplinas, como a sociologia, a antropologia e a psicologia social, parece que os filósofos - a começar por um certo número de nossos contemporâneos, como Alain Badiou, Slavoj Žižek, mas também Toni Negri e Jean-Luc Nancy - são reticentes quanto ao uso do conceito de *social*. Eles preferem, e de longe, um outro conceito: aquele de *comum*.

Outros, como Jacques Rancière, preferem se dedicar mais à defesa da democracia e da igualdade do que à do conceito de comum, porém todos concordam em considerar o social como algo pretérito, caduco e praticamente “ultrapassado”. “O social foi precisamente, na época moderna, o lugar onde se exerceu a política, o próprio nome que ela assumiu” (Rancière, 1995, p.130). Evidentemente, o relevante nessa formulação é que ela foi colocada no passado: o social *foi* o nome da política, mas *não é mais*. O primeiro enunciado se completa imediatamente com este outro: “A ‘ciência social’ (...) foi a própria forma de existência da filosofia política na época das revoluções democráticas e sociais” (idem, ibidem). Isso também seria passado e dataria da época em que acreditávamos poder negar a política realizando-a no social. Essa época teria desaparecido, segundo Rancière que, convencido de que toda realização social da política resultou na produção de uma ordem policial, situa novamente a política fora do social, em uma posição exterior que, ele espera, poderia

* Tradução de Hélio Alexandre da Silva do artigo: Fischbach, F. (2013). Comment penser philosophiquement le social?, *Cahiers philosophiques*, 1(132), pp.7-20. DOI 10.3917/caph.132.0007

** Professor da Université de Strasbourg, Strasbourg, France (f.fischbach@unistra.fr).

permitir à política transformar e refundar o social. O problema é que, no outro lado do tabuleiro político, o dos neoliberais, pensa-se mais ou menos a mesma coisa, a saber, que o conceito de social é obsoleto, um tipo de vestígio daquilo que Wilhelm Röpke (um dos fundadores do ordoliberalismo) chamava “o eterno são-simonismo” (Röpke, 1944 *apud* Foucault, 2004, p.130), concepção perversa que “herdou de seu fundador a ideia de um planejamento despótico”.¹

Isso seria objeto de outra investigação que se pergunta pelas origens da defesa da política, do comum e da desconfiança em relação ao social - que, aliás, é muitas vezes acompanhada entre os filósofos por uma desconfiança em relação às ciências do social ou “ciências sociais”. As origens dessa depreciação do social e dessa valorização do comum podem se encontrar, paradoxalmente, nos próprios sociólogos, como Ferdinand Tönnies, autor de *Comunidade e sociedade*.² Na realidade, elas se encontram também e, sobretudo, em certos filósofos, dentre os quais Hannah Arendt está no primeiro plano. Como se sabe, para a autora, “o nascimento do social” foi, em certo sentido, a catástrofe inaugural da modernidade porque foi o acontecimento que marcou a invasão do espaço comum e público por aquilo que, segundo ela, nunca deveria ter saído do espaço doméstico e privado, a saber, tudo aquilo que diz respeito ao problema da produção e da reprodução das condições materiais de vida. De acordo com Arendt, o social foi, com efeito, desde seu advento, “a forma pela qual é dada importância pública ao fato de que os homens dependem uns dos outros para viver e de nada mais; é a forma pela qual se permite que as atividades que dizem respeito à mera sobrevivência apareçam em público” (Arendt, 2012, p.96). O social não é outra coisa senão o nome do privado quando ele pretende tornar-se público. Portanto, é o nome do fim da política enquanto tal - o social iniciou seu reinado moderno quando se começou a acreditar que a política poderia se ocupar de coisas como a felicidade e, ao mesmo tempo, permanecer política (uma funesta ilusão nascida na França em torno de 1793).

Mas qual é o problema que filósofos como Arendt, Rancière, Abensour e Badiou,

1 Lugar onde estranhamente se observa Rancière juntar-se a Röpke, na ideia segundo a qual todo pensador do “social” oculta o que Röpke chama de “planificador” despótico, isto é, o representante de um ponto de vista que Rancière qualifica de “policial”. Nós constatamos, de nossa parte, que um e outro situam a política fora do social precisamente para melhor colocá-la em posição de transformar o social sob a forma de uma intervenção nele ou sobre ele tanto mais radical quanto mais ela vem de fora. Nossos dois autores se diferenciam apenas a respeito da natureza da intervenção: construção do mercado para um e atribuição da parte que cabe aos “sem partes” para outro.

2 Segundo ele, a passagem da “época da comunidade” para “época da sociedade” resultou em um “estado de *civilização* conforme à sociedade, um estado em que a paz e as transações são mantidas por uma convenção e pelo medo recíproco que isso exprime”, ou ainda, em um “estado social no qual os indivíduos se mantêm em um tal estado oculto de isolamento e inimizade, que é apenas pelo medo e pela sabedoria que eles se absterem de se atacarem” (Tönnies, 2010, p.253). Individualismo delirante, coação recíproca, medo mútuo, exploração da força de trabalho, etc. Essas características da “época da *sociedade*” e do estado social que lhe corresponde não estão distantes (inclusive para o próprio Tönnies) de fazer a “época da comunidade” parecer um paraíso perdido.

para citar apenas alguns deles, têm com o social? De onde vem seu fascínio pelo comum e pelo público (ou seja, pela política) e de onde vem sua recusa - quando não seu ódio - do social? Isso lhes vem, sem dúvida, de uma ideia que partilham (e que acabamos de mencionar), isto é, que o nascimento do social teria significado o fim da política. Para eles, isso quer dizer que, a partir do surgimento do social, basicamente não houve mais *questões políticas*, tampouco lugar ou espaço para questões que são decididas por um sim ou não, mas tão somente *problemas sociais* - reagrupados sob o título de “questão social”, ou seja, meros problemas ou preocupações de gestão. Assim, o acordo entre esses autores se faz em torno da tese, explícita ou não, segundo a qual o social nada mais seria do que o funcional. Algo que constitui, no mínimo, uma visão, senão falsa, ao menos parcial do social: este não é apenas funcional, mas também normativo, e é exatamente isso que gostaríamos de começar a mostrar aqui.

O social não se reduz à única questão gestonária e apolítica da produção e da reprodução das condições materiais de vida. O social é também, e talvez primeiramente, o lugar em que surge e toma forma o problema das condições de acesso a uma forma de vida que possa ser considerada como boa pelo maior número de pessoas, ou seja, que possa garantir a cada um o máximo de chances de satisfação e realização. Partindo de um dos monumentos da filosofia política e social moderna, a saber, os *Princípios de filosofia do direito* de Hegel, nós nos propomos, portanto, a tomar a contrapelo esse descrédito filosófico pelo social. Proporemos aqui uma leitura desta obra que alguns chamariam de “deflacionária” mas que, para nós, é simplesmente reatualizadora (*réactualisante*). Pode ser efetivamente útil recomençar por Hegel e lê-lo por um ângulo contemporâneo para compreender como e no que o social pode ser um conceito plenamente filosófico.

Notemos, inicialmente, o que esse desvio (*détour*) pode ter de surpreendente. Com efeito, se existe à primeira vista um filósofo que podemos considerar, senão como o primeiro, ao menos como um dos principais responsáveis pela supervalorização filosófica do comum e da política, e pela supervalorização desses últimos sob a forma máxima de sua institucionalização, qual seja, o Estado - esse filósofo é Hegel. Ele parece, inicialmente, ter sido o autor, ou promotor, de uma verdadeira hipóstase estatal do comum, e seu nome deveria permanecer ligado à consideração segundo a qual o Estado pode ser visto como “o divino terrestre” ou como “a vontade divina se *desdobrando* na *organização de um mundo*” (Hegel, 2003, p.354). No gênero não metafísico, deve-se admitir que é possível fazer melhor.

Uma primeira relativização desse hiper-institucionalismo estatal hegeliano pode ser oferecida por meio do recurso à doutrina da “sociedade civil” (*bürgerliche Gesellschaft*). Seguindo, por exemplo, a leitura de Bernard Bourgeois, diríamos que o Estado hegeliano é liberal no sentido de que é capaz de um tipo de autorrelativização

através da qual consegue liberar, do seu interior, uma esfera que não é imediatamente política e que permite aos indivíduos se comportarem enquanto “burgueses”, isto é, como indivíduos preocupados, em primeiro lugar, com a satisfação de seus próprios interesses.³ Mas pode-se pensar que isso não seria suficiente, primeiramente porque é simples mostrar, a partir do texto hegeliano, que a autonomia da sociedade civil em relação ao Estado, na realidade, é relativa, e que a sociedade civil hegeliana, em última análise, é integrada ao Estado, na medida em que a concepção hegeliana do poder legislativo consiste em uma institucionalização política da sociedade civil.⁴ Do parágrafo 305 ao 312 dos *Princípios*, Hegel apresenta a organização do poder legislativo em duas câmaras a partir dos “estamentos” (*Stände*) da sociedade civil, mais particularmente a partir de dois *Stände*: de um lado, o “estamento substancial” ou camponês e, do outro, o estamento comercial e industrial. Segundo Hegel, portanto, não há separação entre o Estado e a sociedade civil, razão pela qual ele, certamente, a qualifica de “Estado exterior” (§183) - o que também poderia conduzi-lo a qualificar o Estado como sociedade civil integrada.

Assim, parece que haveria pouca chance de contrabalancear o institucionalismo estatal hegeliano a partir da doutrina da sociedade civil. Mas isso pode servir para indicar, precisamente, que não se deve confundir o social com a sociedade, e nos conduzir à consideração de que o conceito de social e o de sociedade devem ser separados, ao contrário do que se pensa mais frequentemente. A ideia é que, se há uma elaboração conceitual do social em Hegel, não é na teoria da sociedade civil que ela se encontra. O que pode conduzir a essa ideia é o fato de que a sociedade e o Estado são apresentados como momentos de um conjunto que os engloba e que o filósofo nomeia de *Sittlichkeit* (termo comumente traduzido por “eticidade” ou “vida ética”) - cuja doutrina constitui a terceira e última parte dos *Princípios* (parte que comporta três momentos: a família, a sociedade civil e o Estado). Trata-se de tentar compreender o que ele pretendeu afirmar ao fazer da sociedade e do Estado componentes ou, na terminologia hegeliana, “momentos” da *Sittlichkeit*.

As dificuldades postas por esse termo - dificuldades que permanecem grandes tanto no termo alemão quanto nos termos franceses para “eticidade” e “vida ética” - decorrem, a nosso ver, da novidade daquilo que o filósofo procurou pensar, e ele foi um dos primeiros a fazê-lo: a saber, justamente o social ou a vida social enquanto tal. De fato, propomos aqui a hipótese que a *Sittlichkeit* carrega o sentido do que atualmente chamamos de “o social” (em alemão, *das Soziale*; em inglês, *the social*).

3 “Já que o princípio do Estado, claramente manifesto no mundo moderno, é a união da vontade particular e do objetivo universal, o Estado moderno tem a força de permitir que o princípio da particularidade se desenvolva ao extremo na sociedade civil” (Bourgeois, 1992, p.124).

4 Esse é um ponto sobre o qual Jean-François Kervégan sempre insistiu e que está no centro de sua interpretação da relação entre estado e sociedade civil em Hegel (Cf. Kervégan, 1992, parte II, capítulo IV).

Se é preciso distinguir entre o social, de um lado, e a sociedade, de outro, é porque a sociedade, assim como a família e o Estado, é um subsistema do social, do mesmo modo que a família, a sociedade civil e o Estado são instâncias (*instanciations*) do que Hegel nomeia de *Sittlichkeit*. Foi precisamente isso o que ele procurou mostrar, isto é, que nas condições da modernidade, o social aparece essencialmente sob três formas ou, em outros termos, que a vida social moderna se institui de uma forma tríplice: primeiro como *família* (neste caso, ao menos tendencialmente, sob a forma da família nuclear moderna), em seguida como *sociedade* (ou seja, sob a forma da divisão do trabalho, da mercadoria como produto do trabalho humano e do mercado como forma especificamente moderna de interação entre os indivíduos) e, por fim, como *Estado* (mais precisamente e, ao menos tendencialmente, sob a forma de Estado constitucional e burocrático moderno). Essas seriam as três formas necessárias de institucionalização do social na época moderna. Em seguida, toda a questão seria saber em qual(ais) sentido(s) essas esferas modernas do social podem ou devem ser ditas “necessárias”.

Inicialmente, uma necessidade dessa natureza poderia ter o sentido de um funcionalismo sociológico. Hegel teria alegado, efetivamente, que não existe vida social moderna que não deva necessariamente se articular segundo os três subsistemas da família, da sociedade e do Estado. Assim, o filósofo teria feito dessas três esferas as condições indispensáveis para a reprodução da vida social nas condições da modernidade. Nessas condições, Axel Honneth não estaria equivocado ao afirmar que há, em Hegel, “uma consciência plena e completa, uma consciência *sociológica* dessas três esferas de ações que, tomadas em conjunto, constituem o núcleo estrutural da sociedade moderna” (Honneth, 2001, p.92).

Porém essa necessária tripartição da eticidade das sociedades modernas pode ser compreendida em outro sentido, que não aquele do funcionalismo sociológico. Certamente, é possível compreendê-la não no sentido de esferas sociais que seriam necessárias para a reprodução das sociedades modernas, mas no sentido de *normas* que, nas formas da vida social moderna, levantam uma pretensão de validade universal. É preciso dizer que Hegel definitivamente sustentou a tese de que “as relações sociais da vida [moderna] contêm, geralmente, normas morais passíveis de serem satisfatoriamente fundamentadas” (Honneth, 2001, p.91; 2009, p.96). Assim, vemos melhor por que o social leva o nome de eticidade ou, dito de outro modo, por que esse conceito não é aquilo que ele será para os sociólogos quando eles querem compreendê-lo, primeira e essencialmente, como algo dado ou, segundo a expressão de Émile Durkheim, “como um fato”. É claro que seria um equívoco reduzir a posição de Durkheim a esse aspecto, pois, ao contrário, ele faz parte daqueles que, após Hegel (e talvez sob sua influência), consideraram que o social possui um componente normativo. Voltaremos a essa questão no final.

Por isso, afirmamos que o núcleo da filosofia social hegeliana é constituída por essa equivalência entre a eticidade e o social. Dizer que Hegel compreendeu a eticidade como equivalente ao social e o social como equivalente à eticidade significa, portanto, dizer que ele compreendeu o social tanto como o objeto de uma teoria que fornece os meios para compreender os mecanismos da reprodução social, quanto como objeto de uma possível reconstrução normativa fundada na ideia de que os atores investem o social de expectativas normativas que eles esperam que se realizem. Em outros termos, o conceito hegeliano de eticidade nos indica que, em relação ao social, estamos sempre lidando com um misto de normas e estruturas, isto é, tanto com estruturas que encarnam e realizam normas, quanto com normas e expectativas normativas que tendem a se realizar nas estruturas sociais.

É, a partir disso, que se torna possível compreender as razões da tripartição, não apenas da terceira parte, “a eticidade”, mas do conjunto do tratado dos *Princípios*, ou seja, sua tripartição em direito abstrato, moralidade e eticidade. Imaginemos, por um momento, como seriam interpretados os *Princípios* se o autor os reduzisse exclusivamente à sua última parte (eticidade), ou seja, se não tivéssemos as três partes que conhecemos. Estamos certos de que os *Princípios* teriam sido lidos como uma teoria de grande amplitude acerca das estruturas das sociedades modernas e dos mecanismos de sua reprodução; os teríamos visto como uma obra que prepara o terreno para o nascimento e o desenvolvimento da sociologia. Essa visão não seria falsa e os *Princípios*, certamente, também são isso, mas não são apenas isso; e eles não são apenas isso, precisamente, graças à sua tripartição. Sem ela, é exatamente a dimensão de “filosofia social” que estaria ausente e os *Princípios* não seriam outra coisa senão um tratado sociológico ou pré-sociológico. O que certamente não seria pouco, mas eles são mais que isso. Se retirássemos o “direito abstrato” e a “moralidade” para resguardar apenas a “eticidade”, obteríamos um tratado sociológico que apresenta as estruturas e os mecanismos de reprodução das sociedades modernas, mas perderíamos completamente essa combinação particular entre um lado descritivo e um lado normativo que constitui a especificidade dos *Princípios*, um verdadeiro livro de filosofia social, além de um tratado de sociologia.

Do que se trata, de fato, para Hegel, nas duas primeiras partes de seus *Grundlinien*? Trata-se de revelar os elementos normativos que lhe permitem, no transcorrer da obra, compreender a eticidade não apenas como uma “ordem social”, no sentido de uma sociedade com suas estruturas, seus ordenamentos e seus mecanismos de reprodução, mas como uma vida social investida de normas jurídicas e morais. Segundo ele, de fato existem normas jurídicas e morais que constituem uma realidade que ele intitula *sittlich* (“ética”), graças às quais as relações sociais não podem ser reduzidas a uma simples ordem social funcional.

O primeiro componente de uma tal realidade ética, isto é, de uma realidade

social impregnada de normatividade, é *jurídico*. Ele consiste na compreensão que os indivíduos possuem de si mesmos enquanto pessoas jurídicas, ou seja, portadoras de direitos. Trata-se das condições que tornam possível que pessoas estejam juntas em uma relação jurídica e se tornem parceiras em um contrato. “O sujeito é, desse modo, uma pessoa” (§35) e uma pessoa é “uma consciência de si como um Eu perfeitamente abstrato no qual todas as limitações concretas são negadas e postas como não válidas”.⁵ Assim, o que é conquistado na esfera do direito são as condições de independência de todo homem, ou seja, as condições que fazem com que nenhum homem possa estar sob a dominação de outro. Em outros termos, a esfera do direito abstrato trata essencialmente da justificação da *igualdade* de direito de todo homem. O que se garante nessa parte dos *Princípios* é que não pode haver vida aceitável para os homens, nas condições da modernidade, se ela não garantir essa igualdade de direito.

O segundo componente de uma vida social, tomada à maneira hegeliana como vida ética, é *moral*. Ele consiste no fato que cada um pode ser valorado não apenas enquanto personalidade abstrata (como é o caso na esfera do direito), mas também enquanto subjetividade autônoma. Não se trata aqui apenas da independência de cada um enquanto pessoa portadora de direitos, mas da *autonomia* de cada subjetividade, isto é, da possibilidade de cada um poder valer e ser reconhecido como sujeito de suas próprias ações. Essa é a razão pela qual Hegel pode dizer, no §107, que “é o interesse próprio do homem que está em questão na moralidade”, na medida em que, acrescenta ele, “o que confere o valor incomparável do homem é que ele determina a si mesmo” (Hegel, 1986, p.151).⁶ Em outros termos, a moralidade introduz a norma da autonomia, ou seja, a autodeterminação que podemos simplesmente chamar, de modo kantiano, de *liberdade*. Após a norma da independência dos indivíduos, isto é, sua igualdade de direito enquanto pessoa jurídica, Hegel introduz a norma da liberdade, isto é, a norma da autonomia subjetiva, no sentido da formação autônoma da vontade em que ninguém tem o direito de decidir sobre a conduta de vida de outro em seu lugar.

Para ele, caminham juntas tanto a liberdade e a autonomia da vontade moral quanto a independência e a igualdade de direitos das pessoas. O sentido das duas primeiras partes dos *Princípios* é estabelecer que, nas condições da modernidade (ou seja, na época histórica que se seguiu à Revolução francesa), uma vida social que não reconhecesse a validade das normas jurídicas e morais fundamentais da independência e da autonomia, que não permitisse uma realização prática e institucional (da independência e da autonomia) efetiva ou ao menos tendencial,

5 “Uma consciência de si como de um Eu perfeitamente abstrato no qual todo carácter limitado e todo valor concreto (*alle konkrete Beschränktheit und Gültigkeit*) são negados e desprovidos de validade” (Hegel, 2003, §35, p.146).

6 A tradução de J.-F.Kervégan não traz esse acréscimo.

não seria aceitável e não poderia, de fato, ser aceita pelos indivíduos por muito tempo. O que é garantido após as duas primeiras partes dos *Princípios*, a saber, a personalidade independente e o sujeito autônomo (ou, nos termos de Honneth, a “liberdade negativa” e a “liberdade reflexiva”) (Honneth, 2011);⁷ tais são as normas imanentes às formas especificamente modernas da vida social, ou seja, as normas que os próprios atores contam que serão não apenas respeitadas, mas também realizadas - na medida em que são garantidas institucionalmente - pelas relações sociais em que eles tomam parte.

É, nesse sentido, que existe uma dimensão normativa do social e é essa dimensão que faz com que o social se chame ético. Hegel fez com que duas partes precedessem sua teoria ética do social, uma sobre o direito e outra sobre a moral, justamente com intuito de revelar a dimensão normativa do social de tal modo que, quando ele expõe na terceira parte a teoria do social, esta não seja lida apenas como uma teoria da sociedade de tipo funcionalista e descritivo. É, justamente por isso, que não se trata de uma teoria da sociedade, mas de uma teoria *do social*, isto é, uma teoria que explica, ao mesmo tempo, o conteúdo e o alcance normativo das relações sociais modernas.

Também é isso que explica porque esse tratado traz o título de “filosofia do direito” e que seu subtítulo seja “direito natural e ciência do Estado”. “Ciência do Estado”, no sentido amplo que Hegel atribui ao Estado, significa a dimensão descritiva de sua tarefa, como ele afirma no prefácio dos *Princípios*, isto é, trata-se de conhecer o Estado tal como ele é e de mostrar como “ele deve ser concebido”; o “direito natural” anuncia a dimensão normativa, explicitada em seguida pelas partes consagradas ao direito e à moralidade. Isso nos permite notar que, se por um lado Hegel exclui a normatividade no sentido de uma investigação que se preocupa com o Estado tal como ele deveria ser, por outro ele inclui a normatividade se por isso entendermos as expectativas dos atores quanto às relações sociais que devem ser capazes de garantir sua independência e autonomia. Quanto ao título de “filosofia do direito”, é preciso compreendê-lo voltando-se ao §4, que permite uma compreensão extremamente ampla do conceito de direito: “O sistema do direito é o império da liberdade tornada efetiva, o mundo do espírito produzido pelo próprio espírito”. Há poucas interpretações possíveis para essa proposição além da seguinte: por “direito”

⁷ Embora Honneth insista (o que já ocorreu em *Sofrimento de Indeterminação*) que a liberdade como independência e a liberdade como autonomia encarnem as figuras da liberdade de tipo *individualista*, que devem ser subordinadas à concepção *comunicativa* de liberdade produzida na esfera da eticidade; de nossa parte, colocamos o acento antes no fato de que as duas concepções ditas “negativas” da liberdade correspondem a representações que não são apenas efetivamente trazidas pelos indivíduos das sociedades modernas, mas que eles esperam que as relações sociais e as instituições modernas lhes garanta e que lhes confira uma realidade efetiva. Assim, para nós, as concepções de liberdade como independência e como autonomia (que são também expectativas) devem ser satisfeitas e realizadas - enquanto Honneth insiste no fato de que elas devem ser subordinadas, porque sua absolutização poderia produzir efeitos sociais patológicos (cf. Honneth, 2009, pp.59ss).

deve-se entender o conjunto de uma ordem social, desde que essa ordem compreenda nela mesma as condições que permitem a generalização do respeito às normas da personalidade jurídica e da autonomia moral.

Nesse momento de nossa reflexão, uma objeção poderia ser feita: se a dimensão normativa é expressa pelas partes dos *Princípios* consagradas ao direito abstrato e à moralidade, o que ainda poderia se passar na parte consagrada à eticidade? Será que toda dimensão normativa não deveria estar ausente dessa última parte, de modo que não haveria nada mais que uma relação com uma teoria dos elementos (*de sorte qu'on n'ait plus affaire qu'à une théorie des éléments*), do funcionamento e da reprodução das sociedades modernas, ou - até mesmo - com uma teoria do tipo "sociológica"?

A dimensão normativa não pode estar ausente da terceira parte dos *Princípios* pela simples razão que a questão da eticidade é justamente a realização ou, antes, o conjunto das condições à realização efetiva das normas do direito e da moralidade, da independência e da autonomia na vida social. Sem dúvida, essa foi a primeira e mais profunda convicção filosófica de Hegel, a saber, que normas como a independência e a autonomia, a igualdade e a liberdade podem se realizar apenas *socialmente* (Neuhouser, 2003), isto é, unicamente nas relações sociais ou, como se diz atualmente, nas relações intersubjetivas ou comunicativas. É, por isso, que a vida social deve ser compreendida, escrita e interpretada como o lugar em que podemos encontrar a realização das expectativas normativas relativas ao que deve ser a vida humana para ser uma vida realizada.

Porém, se tais expectativas normativas podem ser realizadas na vida social, isso ocorre porque elas *se formaram e se constituíram primeiramente nela*. Assim, a vida social deve ser descrita como aquilo que *deve* possuir, em si mesma, os recursos para realizar as expectativas normativas que são nela produzidas e às quais ela mesma deu origem. Esse é o motivo pelo qual a diferença entre a terceira parte dos *Princípios* e as duas primeiras não é que o direito e a moralidade teriam uma dimensão normativa que estaria ausente da eticidade, mas que a eticidade possui uma dimensão de intersubjetividade (que, se não está ausente, ao menos não é essencial nas duas primeiras partes⁸). Na terceira parte de seu tratado, Hegel pretende

8 Sem dúvidas, o papel da intersubjetividade é maior na moralidade (a ação moral tem "uma relação *positiva* com a vontade do outro" §112) do que no direito (em que a vontade não tem "relação *positiva* com a vontade do outro", na medida em que "a prescrição jurídica é apenas *interdição*" e obriga apenas a se abster de impedir o direito do outro, adendo do §113). Porém é apenas na eticidade que esse papel se torna fundamental e propriamente estruturante. Todas as instituições da eticidade (a família, a sociedade civil e o Estado) são *essencialmente* intersubjetivas e comunicativas, nas quais são reunidas as condições objetivas da liberdade como independência (ou liberdade negativa) e da liberdade como autonomia (liberdade reflexiva). Essas três esferas são, sob sua forma moderna (família mononuclear, sociedade de livre mercado e Estado racional), os espaços de institucionalização e, por isso, de efetivação da liberdade como independência e como autonomia que, do contrário, permaneceriam abstratas.

estabelecer não apenas que os ideais normativos de independência e autonomia, de igualdade e de liberdade só podem ser realizados, isto é, *instituídos* nas esferas de existência intersubjetiva, mas também que eles só podem se formar de modo intersubjetivo e comunicativo. Dificilmente ele pode dizer isso de maneira mais clara do que no adendo do §148, quando distingue os deveres morais das obrigações éticas: “A diferença dessa exposição e de uma *doutrina dos deveres* reside apenas no fato que as (...) determinações éticas se mostram como relações necessárias”. O que isso pode significar senão que são sempre os próprios atores que podem se reconhecer reciprocamente como iguais e como livres; são os próprios atores que realizam, ou que não realizam, relações concretas entre eles mesmos, relações entre pessoas iguais e livres. As condições de igualdade e de liberdade não são concedidas do alto, elas emergem de baixo, quando os indivíduos reconhecem a necessidade (a ponto de as querer) de uma vida social em que as pessoas sejam capazes de se associar como sujeitos livres e iguais. Por isso, a *Sittlichkeit* é o nome de uma esfera da existência, de instituições e de práticas, cujas duas dimensões essenciais são que ela é, ao mesmo tempo, tanto o espaço da intersubjetividade quanto o de uma *Bildung* (ou seja, um processo de formação). A eticidade, ou o social, é a esfera da existência em que os homens podem efetivamente se formar progressivamente até alcançar um reconhecimento recíproco como iguais e livres, independentes e autônomos, até quererem a institucionalização social dessa dupla exigência normativa que é, ao mesmo tempo, jurídica e moral.

Podemos notar que tudo isso é anunciado desde os primeiros parágrafos da introdução dos *Princípios*, quando Hegel se compromete a desdobrar as três principais dimensões do conceito de vontade.⁹ Assim, o §5 indica que o conceito de vontade contém, inicialmente, “o elemento da pura indeterminidade”, ou seja, a falta de toda determinidade, de toda particularidade, ou ainda, “o elemento da pura reflexão do Eu em si, no qual é dissolvida qualquer restrição [*Beschränkung*] e todo conteúdo imediatamente fornecido pela natureza das necessidades, dos desejos e dos impulsos” (Hegel, 1986, p.121). É, exatamente, essa negação de todos os limites, de todas as restrições ou *Beschränkungen* que permite, no direito abstrato, o alcance do conceito jurídico de “pessoa”, assim como é essa negação de todas as determinidades aquilo que permite afirmar a *igualdade* de todas as pessoas. Quanto ao §6, ele destaca que “o Eu é igualmente a transição da indeterminidade indiferenciada para a *diferenciação*, a *determinação* e a *posição* de uma determinidade enquanto posição de um conteúdo” (Hegel, 1986, p.122). Na medida em que é aqui que o Eu, *ele mesmo*, passa ou transita da indeterminidade à determinação e, na medida em que, como o texto indica em seguida, trata-se de uma “posição de si

⁹ O paralelo entre os três aspectos do conceito de vontade estudados por Hegel na introdução dos *Princípios* e as três partes do tratado é realizado por Honneth (cf. Honneth, 2009, pp.49-50 e 59).

mesmo como Eu *determinado*”, isso significa que estamos lidando exatamente com uma *autodeterminação* através da qual o Eu se afirma essencialmente como um Eu autônomo e, portanto, *livre*. O mais complexo se encontra no §7, quando Hegel afirma que “a vontade é a unidade desses dois momentos”, ou seja, a unidade da abstração indeterminada e da autodeterminação, de tal modo que é, porque o Eu se decide e se determina, que ele pode também se encontrar junto dele mesmo na abstração e indeterminação que o caracteriza desde o início. É preciso que o Eu se limite - por si mesmo e para si mesmo -, mas que, nessa limitação, ele permaneça ilimitado e continue a experimentar a ilimitação que lhe pertence essencialmente. Se reiterarmos a mesma afirmação nos termos do direito abstrato e da moralidade, isso quer dizer que o Eu não deve perder sua independência na autonomia conquistada ou que a afirmação da liberdade não tende a suprimir a igualdade posta inicialmente.

A solução hegeliana passa pela intersubjetividade e, portanto, pela constituição de um certo tipo de relações sociais cuja natureza é muito sucintamente evocada no próprio adendo do §7:

O terceiro momento consiste na possibilidade do Eu de se reencontrar junto a si mesmo em sua limitação [*Beschränkung*], neste outro, permanecendo junto a si (...) e ao mesmo tempo determinando-se; (...) essa liberdade já existe sob a forma do sentimento, por exemplo, no amor e na amizade; aqui não somos mais parciais em nós, mas nos limitamos de bom grado em uma relação com um outro e sabemos que somos nós mesmos nesta limitação (Hegel, 2003, p.77).

Com os exemplos do amor e da amizade, que têm de inadequado - Hegel o sabia - o fato de decorrerem da esfera dos sentimentos, o filósofo quer indicar sobretudo que é em um certo tipo de relações sociais que reside a possibilidade da independência e da autonomia, ou seja, de uma igualdade e liberdade que apenas encontram, nas relações entre indivíduos, as condições de sua realização, porque nelas estão presentes, primeiramente, as condições de seu surgimento, embora inicialmente na esfera imediata, porém fundamental, dos sentimentos. A teoria hegeliana alcançou uma concepção normativa do social porque esse último não é algo que se acrescenta, como um simples complemento exterior, a uma elaboração de normas práticas de igualdade e de liberdade. Ao contrário, Hegel desenvolve uma teoria - que podemos chamar de *social* - de normas de igualdade e liberdade por meio da qual ele pode demonstrar que um indivíduo só pode formar tais representações e acessar tais concepções na medida em que ele participa de uma organização social que permite que os outros indivíduos acessem igualmente e ao mesmo tempo as mesmas representações e concepções.

Assim, a teoria hegeliana da eticidade é uma teoria do social não apenas no sentido de uma teoria sociológica da sociedade, mas também e *primeiramente* no sentido de uma filosofia do social. Essa teoria consagra os meios de compreender a

dimensão normativa imanente ao social; uma dimensão normativa que não exprime outra coisa senão os horizontes de expectativas dos próprios atores, isto é, as relativas às relações sociais, das qual eles esperam a maximização de suas chances de levar uma vida boa. Isso dito, essa tese só pode conduzir à seguinte questão: essa concepção do social, duplamente apreendido como descritivo e normativo, é uma especificidade da abordagem propriamente *filosófica* do social? Dito de outro modo: trata-se de uma abordagem do social que a sociologia ignoraria? É preciso ver essa capacidade de apreender o social tanto descritiva quanto normativamente como algo específico da filosofia social, talvez o critério mesmo que distinguiria esta última da sociologia?

Quando consideramos o pensamento daquele que seria um dos fundadores da sociologia, percebemos rapidamente que a demarcação entre a filosofia social e a sociologia não pode ser feita simplesmente com o auxílio da distinção entre uma abordagem do social que seria puramente descritiva (aquela da sociologia) e uma postura que acrescentaria a dimensão normativa (aquela da filosofia social). Esse é o caso de Durkheim na medida em que procura compreender e determinar o que constitui a especificidade de um fato moral ou da “realidade moral” em geral. Certamente, seríamos levados a dizer, em seguida, que a postura (propriamente sociológica), que consiste em tomar a moralidade como uma realidade e como uma ordem de fatos, fornece de todo modo a prova de que a sociologia ignora a dimensão normativa porque, mesmo quando ela aborda essa ordem normativa por excelência, que é a moralidade, ela não sabe fazê-lo senão de forma descritiva, ou seja, *descrevendo* o que é considerado como moral ou como relativo à moralidade em uma determinada sociedade. No entanto, essa seria apenas uma visão unilateral acerca da própria postura de Durkheim. É evidente que, de um lado, ele considera a moralidade como um fato social, a saber, o fato constituído pelo conjunto daquilo que os membros de uma determinada sociedade consideram como obrigações ou deveres. Mas, de outro lado, isso significa que ele considera que existe moralidade no social. “A sociedade, afirma o autor, não é uma potência material, mas uma grande potência moral” (Durkheim, 1996, p.77). O social não é uma potência exterior como é o universo físico material: enquanto potência material (o que ele também é), o social nos ultrapassa e nos transcende (é o que Hegel considera como sua *necessidade*); mas, enquanto potência *moral*, ele nos é interior e imanente, de modo tal que ele não teria realidade sem nós, ou ainda, como diz Durkheim, ele só pode “viver em nós e por nós”. O que significa igualmente que o social não é outra coisa senão nós mesmos, ou ainda nós mesmos *tomados em sentido eminente*, ou o que existe em nós de mais eminente e excelente, a melhor parte de nós mesmos, aquela que não podemos não querer, em suma: a parte *ideal* de nós mesmos.

O lugar em que o social e o moral não apenas se encontram, mas tendem

a se sobrepor é o social, que funda o moral não apenas em seu conteúdo (o social determina aquilo que consideramos como moral), mas também em sua forma, ou seja, como algo que desejamos e que se impõe a nós como obrigação ou dever. Reciprocamente, o social não é verdadeiramente compreendido como a potência que ele é, que não a partir do momento em que ele é compreendido como uma potência que não apenas funda a moralidade, mas que é ela mesma moral naquilo que é “a melhor parte de nós mesmos”. Do ponto de vista de nosso ser individual, essa parte não pode nos aparecer senão como um ideal - não como o que nós somos, mas como aquilo que deveríamos ser. O social não é outra coisa que nós mesmos (“coalizão de todas as forças individuais”, afirma Durkheim), mas ele é nós-mesmos na medida em que nos alçamos para além do que somos na direção do que deveríamos ser - essa elevação não é outra coisa senão a dimensão moral imanente ao social, em virtude da qual o social não é somente uma potência material e física. Assim, o sociólogo prossegue afirmando que a sociedade não é apenas algo que é ou que existe (que se oferece à descrição e análise sociológica), mas sim algo *a se desejar*: “Assim, desejar a sociedade é desejar alguma coisa que nos ultrapassa, mas que é ao mesmo tempo desejar a nós mesmos” (Durkheim, 1996, p.79). Esse misto de realidade e de idealidade, de funcionamento social e de aspiração moral, de ser e de vontade é precisamente aquilo que propomos chamar aqui de social - e que é também aquilo que Hegel já pensava através da noção de *Sittlichkeit*.

Porém, nessas condições, se a própria sociologia, desde seu surgimento, aborda o social não apenas como uma ordem de fatos, mas também em sua dimensão normativa; se, para a sociologia, desde o início, o social não foi apenas algo que é, mas algo que nós *desejamos*, então como ainda defender a ideia de uma diferença entre uma abordagem sociológica e uma abordagem filosófica da realidade social e, portanto, de uma diferença entre a sociologia e a filosofia social? Para responder a essa questão pode ser útil ler a versão completa da afirmação de Dewey que consta na epígrafe do presente artigo: “Sociedade e comunidade são termos ambíguos. Eles possuem tanto um sentido normativo quanto um sentido descritivo, um significado *de jure* e um significado *de facto*; em filosofia social o primeiro sentido é quase sempre dominante” (Dewey, 2011, p.164). Portanto, não é verdade que a filosofia social captaria o sentido normativo do social lá onde a sociologia deveria se contentar com uma descrição do social capaz apenas de compreendê-lo como uma ordem existente de fato; não é uma questão de presença ou de ausência do normativo, mas uma questão de *preponderância*. A filosofia, em sua concepção do social, o considera preponderantemente pelo viés de sua normatividade. Isso não quer dizer que a sociologia desconsidera a dimensão normativa do social, mas sim que ela não o faz de maneira preponderante, ou seja, que esse não é o viés de abordagem que ela privilegia. Mas isso significa também que, quando a sociologia considera o social

preponderantemente pelo viés de sua normatividade, seu ponto de vista tende a se confundir com aquele da filosofia social. É, por isso, que quando a sociologia se faz “sociologia crítica” (Bourdieu) ou “sociologia (pragmática) da crítica” (Boltanski, 2009),¹⁰ ela tende a adotar um ponto de vista acerca do social que é mais imediata e preponderante aquele da filosofia social. Esta última entende espontaneamente pelos conceitos de social ou de sociedade não apenas a expressão ou a tradução de uma realidade existente, mas também a expressão daquilo que Dewey chamou de “condições ideais”. Por social ou por sociedade não se entende apenas algo que é, não somente aquilo cuja existência é constatada, mas algo de almejado e de desejável, algo a se querer e a fazer - não apenas alguma coisa que vemos, mas que queremos; não apenas algo a que nos submetemos, mas também algo que escolhemos. É, exatamente em função do que existe de almejado e desejável no social, que uma crítica do social, tal como ele existe, se torna possível, com a condição de precisar que o social desejável não se fundamenta, e não pode se fundamentar, sobre outra coisa que não seja o social existente, por isso a necessidade de *conhecer* este último¹¹ para determinar o primeiro. Esses traços desejáveis não podem, evidentemente, ser escolhidos arbitrariamente. Eles são os traços característicos do social tal como ele é, ou seja, tal como ele já existe efetivamente, mas também os traços que os seres sociais que somos só podem desejar ver sempre reforçados: em primeiro lugar, a maximização dos interesses partilhados conscientemente pelos membros de uma sociedade e, em segundo lugar, a intensificação da cooperação e da interação entre os indivíduos e os grupos que constituem uma sociedade (Dewey, 2011, p.165). Assim, vê-se que o normativo no social e, portanto, também o desejável no social ou aquilo que é almejado no social não é outra coisa senão a intensificação da própria vida social.

Referências

- Arendt, H. (2012). *Condition de l’homme moderne, dans L’Humaine Condition*. Édition établie par P. Raynaud. Paris: Gallimard.
- Boltanski, L. (2009). *De la critique : précis de sociologie de l’émancipation*. Paris: Gallimard.
- Bourgeois, B. (1992). *La pensée politique de Hegel*. Paris: PUF.
- Dewey, J. (2011). *Démocratie et éducation, suivi de Expérience et éducation*. Traduit par G. Deledalle et M.-A. Carroi. Paris: Armand Colin.
- Durkheim, E. (1996). «Détermination du fait moral». In: *Sociologie et philosophie*. Apresentação de B. Karsenti. Paris: PUF.

¹⁰ Notadamente o capítulo II.

¹¹ “Ensinar como o *universo ético* deve ser *conhecido*” e não somente como ele deve ser, tampouco o que ele deve ser. Essa era a proposta de Hegel nos *Princípios da Filosofia do Direito* tal como ele anuncia em seu prefácio.

- Hegel, G.W.F. (1986). *Principes de la philosophie du droit*. Traduit par R. Derathé. Paris: Vrin.
- _____. (2003). *Principes de la philosophie du droit*. Traduit par J.-F. Kervégan. Paris: PUF.
- Honneth, A. (2001). *Leiden an Unbestimmtheit*. Stuttgart: Reclam (tradução francesa: *Les Pathologies de la liberté*. Traduit par F. Fischbach. Paris: La Découverte, 2009).
- _____. (2011). *Das Recht der Freiheit: Grundriss einer demokratischen Sittlichkeit*. Berlin: Suhrkamp.
- Kervégan, J.-F. (1992). *Hegel, Carl Schmitt: le politique entre spéculation et entendement*. Paris: PUF.
- Neuhouser, F. (2003). *Foundations of Hegel's Social Theory: actualizing freedom*. Cambridge: Harvard University Press.
- Rancière, J. (1995). *La méésentente*. Paris: Galilée.
- Tönnies, F. (2010). *Communauté et société: catégories fondamentales de la sociologie pure*. Traduit par S. Mesure et N. Bond, Paris, PUF.
- Röpke, W. (2004). „Civitas Humana: Grundfragen der Gesellschafts - und Wirtschaftsreform“ [1944]. *apud* Foucault, M. *Naissance de la biopolitique: cours au Collège de France, 1978-1979*. Paris: Gallimard-Le Seuil.

Tradução de Hélio Alexandre da Silva (helioale@yahoo.com.br)
Universidade Estadual Paulista.

Recebido em: 30.05.2017

Aceito em: 20.07.2017