



SEÇÃO: ÉTICA E FILOSOFIA POLÍTICA

Hegel e a liberdade social: uma abordagem a partir de Honneth

Hegel and the social freedom: an approach from Honneth

Hegel y la libertad social: un enfoque basado en Honneth

Francisco Jozivan

Guedes de Lima¹

orcid.org/0000-0003-4483-8393

jozivan2008guedes@gmail.com

Recebido em: 28 set. 2021.

Aprovado em: 23 maio 2022.

Publicado em: 16 set. 2022.

Resumo: Neste artigo eu pretendo apresentar a abordagem de Honneth acerca da liberdade social em Hegel do ponto de vista da eticidade. A pesquisa se concentra na *Filosofia do Direito* de Hegel e no *Direito da Liberdade* de Honneth enquanto dois pilares principais de análise. Em um primeiro momento, eu esboço alguns elementos da liberdade social como um terceiro tipo de liberdade pensada como alternativa aos modelos negativo e reflexivo; em um segundo momento proponho aportes metodológicos da liberdade social a partir da reconstrução normativa em oposição às "versões kantianas da justiça"; em um terceiro momento apresento uma proposta de "componentes normativo-conceituais" da liberdade social de Hegel a partir da abordagem honnethiana. Na minha análise são três componentes fundamentais: o pressuposto ontológico da cossujeitividade; a tessitura dos processos sociais de reconhecimento mútuo; o componente institucional da vida ética. A tese central subjacente a esta reconstrução é que o indivíduo só vivencia a sua liberdade completa e plena nas relações sociais no interior de instituições justas. Sem isso, a liberdade padece de um déficit de eticidade.

Palavras-chave: Liberdade social. Justiça. Normatividade. Hegel. Honneth.

Abstract: In this article I intend to present Honneth's approach to social freedom in Hegel from the point of view of ethical life. The research focuses on Hegel's Philosophy of Right and Honneth's Freedom's Right as two main pillars of analysis. At first, I outline some elements of social freedom as a third type of freedom thought of as an alternative to negative and reflective models; in a second moment, I propose methodological contributions to social freedom from the normative reconstruction in opposition to the "Kantian versions of justice"; in a third moment, I present a proposal of "normative-conceptual components" of Hegel's social freedom from the Honnethian approach. In my analysis there are three fundamental components: the ontological assumption of co-subjectivity; the fabric of social processes of mutual recognition; the institutional component of ethical life. The central thesis this reconstruction is that the individual only experiences his complete and full freedom in social relations within just institutions. Without this, freedom suffers from a deficit of ethical life.

Keywords: Social freedom. Justice. Normativity. Hegel. Honneth.

Resumen: En este artículo pretendo presentar el enfoque de Honneth sobre la libertad social en Hegel desde el punto de vista de la ética. La investigación se centra en la Filosofía del Derecho de Hegel y en El Derecho de la Libertad de Honneth como dos pilares principales de análisis. En primer lugar, esbozo algunos elementos de la libertad social como un tercer tipo de libertad pensada como una alternativa a los modelos negativos y reflexivos; en un segundo momento, propongo aportes metodológicos de la libertad social mediante la reconstrucción normativa en oposición a las "versiones kantianas de la justicia"; en un tercer momento presento una propuesta de "componentes normativos-conceptuales" de la libertad social de Hegel desde el enfoque honnethiano. En mi análisis hay tres componentes fundamentales: la presuposición ontológica de la co-sub-



Artigo está licenciado sob forma de uma licença
[Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/)

¹ Universidade Federal do Piauí (UFPI), Teresina, PI, Brasil. Bolsista produtividade CNPq.

jetividad; el entramado de los procesos sociales de reconocimiento mutuo; el componente institucional de la vida ética. La tesis central que subyace a esta reconstrucción es que el individuo sólo experimenta su completa y plena libertad en las relaciones sociales dentro de instituciones justas. Sin esto, la libertad sufre de un déficit de ética.

Palavras clave: Libertad social. Justicia. Normatividad. Hegel. Honneth.

Introdução – Situando a liberdade social

Pensar a liberdade a partir de uma perspectiva social, a meu ver, pressupõe um movimento de passagem do *eu* ao *nós*, portanto, ao *wir* das relações pessoais (HONNETH, 2015) e significa, nos termos de Tuomela em *Philosophy of Sociality*, ativar o “modo nós” (*we-mode*) em vez de restringir-se ao “modo eu” (*I-mode*). O “modo nós” é a perspectiva em que me coloco intencionalmente dentro de grupos com vistas a entender e a agir na vida social em função de ganhos coletivos e, assim, me compreendo como membro de um grupo (*a group member*); enquanto o “modo eu” limita-se a pensar e agir como pessoa privada (*private person*) e em razão de objetivos estritamente privados (TUOMELA, 2007, p. 46).

Tencionarei tratar dessas transições do “modo eu” ao “modo nós” em termos de liberdade pensada em seus espectros negativo, reflexivo e social a partir de Honneth tendo como fio condutor a ideia de Hegel de liberdade social articulada mediante o conceito de eticidade na sua *Filosofia do Direito*. Sei que as bases seminais da liberdade social, da eticidade e do reconhecimento já estão previamente postas no jovem Hegel, portanto, na fase anterior à *Fenomenologia do Espírito*, porém quero seguir a abordagem de Honneth empreendida em *O Direito da Liberdade*, cômico que ao jovem Hegel é reservado todo um diagnóstico em *Luta por Reconhecimento*. Passarei agora em termos de introito a delinear alguns desdobramentos da liberdade a fim de situá-la em seus espectros supramencionados.

Nos *Quatro ensaios sobre liberdade*, livro resultante de sua conferência sobre “Two Concepts of Liberty”, proferida na aula inaugural da Universidade de Oxford em 1958, Isaiah Berlin apresenta

a clássica distinção entre liberdade negativa e liberdade positiva. A negativa reporta-se ao Leviatã de Hobbes (2003, p. 112) em que a liberdade é conceituada como sendo “ausência de impedimentos externos para a ação”, o que se tornou traduzível como “não intervenção”. Por sua vez, a positiva é entendida não em um sentido de ausência de impedimentos externos para ação livre, mas no sentido kantiano de autode-terminação (*Selbstbestimmung*), portanto, como autonomia (*Freiheit als Autonomie*). Nas palavras do próprio Berlin:

Diz-se normalmente que alguém é livre na medida em que nenhum outro homem ou nenhum grupo de homens interfere nas atividades desse alguém. A liberdade política nesse sentido é simplesmente a área em que um homem pode agir sem sofrer a obstrução de outros. [...] O sentido ‘positivo’ da palavra ‘liberdade’ tem origem no desejo do indivíduo de ser seu próprio amo e senhor. Quero que minha vida e minhas decisões dependam de mim mesmo e não de forças externas de qualquer tipo (BERLIN, 1981, p. 136; 142).

Eu penso que essas taxonomias têm um cunho mais ilustrativo e seria complexo torná-las como que dogmas ou estruturas conceituais herméticas – e seguramente essa não foi a intenção de Berlin – porque é possível encontrar em um mesmo autor ambos os tipos de liberdade e, além disso, essas liberdades não poderiam se resumir a determinados tipos definitivos de liberdade. O próprio Honneth, inspirando-se em Hegel, irá dizer que não há apenas dois tipos de liberdade como diagnosticou Berlin, mas três: a negativa, a reflexiva e a social.

No que se refere a encontrar em um mesmo autor ambos os tipos de liberdade (negativa e positiva), o próprio Kant apresenta essa viabilidade em nível do agir moral ao conceituar a liberdade não apenas como autonomia (liberdade positiva), mas antes de tudo como “independência da determinação dos impulsos sensíveis” (*Unabhängigkeit von Bestimmung der sinnlichen Antriebe*), que é a liberdade negativa entendida no sentido moral: “a liberdade do arbítrio é essa independência de sua determinação por estímulos sensíveis, sendo esse seu conceito *negativo*. O *positivo* é

a faculdade da razão pura de ser prática por si mesma" (KANT, MS, AA 06: 214).²

Gostaria de enfatizar que apesar da clássica distinção entre liberdade negativa e liberdade positiva feita por Berlin na segunda metade do século XX, há uma diferenciação mais anterior feita por Benjamin Constant no contexto do século XIX, precisamente em 1819 em um discurso proferido no Ateneu Real de Paris, em termos comparativos entre a liberdade dos antigos e a liberdade dos modernos.

O perigo da liberdade antiga era que, atentos unicamente a garantir a participação no poder social, os homens não faziam muito bom uso dos direitos e gozos individuais. O perigo da liberdade moderna é o de que, absorvida pelo gozo de nossa independência privada e pela busca de nossos interesses particulares, renunciemos facilmente ao direito de participação no poder político (CONSTANT, 2005, p. 100).

Eu penso que essa distinção de Constant também é clássica no sentido que não apenas mapeia conceitualmente a polarização e a divergência entre os modos de conceber a liberdade entre os antigos e os modernos, como também evidencia que essa dicotomia entre comunidade e indivíduo, entre o público e o privado, entre o social e o individual, é um *gap* que colapsa a riqueza dialética do conceito de liberdade que não pode prescindir de esferas ou sobrepujar uma em detrimento de outra.

Nesse sentido, é preciso pensar um conceito amplo de liberdade que não se reduza apenas à polarização entre negatividade e positividade (ou reflexividade) indo em direção a um conceito de liberdade que integre dialeticamente as vantagens de ambas as liberdades. Para Honneth, isso é possível a partir de Hegel e do seu projeto de vida ética que pensa a liberdade em uma terceira geração, isto é, enquanto "liberdade social" (*soziale Freiheit*) como alternativa aos déficits dos modelos negativo e reflexivo. Se a liberdade negativa tem como "patrono" Hobbes, e a reflexiva Kant, é Hegel, por excelência, o patrono da liberdade social.

A hipótese central de articulação da liberdade social é que Hegel tem a convicção de que a liberdade não se dá no porão da autoconsciência (reflexividade) e no formalismo ou na abstração das leis (negatividade), mas que ela é plasmada na tessitura dos processos sociais de reconhecimento e na imanência dos desdobramentos da liberdade nas instituições que compõem a eticidade.

De acordo com Honneth (2015, p. 112), Hegel tem a convicção que "a liberdade individual só se desenvolve em instituições de reconhecimento". Com isso, a liberdade é elevada ao patamar de intersubjetividade sanando os déficits sociais da liberdade negativa e da liberdade reflexiva. Isso demanda que os indivíduos se reconheçam enquanto "cossujeitos" e como "membros" (*Mitglieder*) de instituições, no caso da *Filosofia do Direito* de Hegel, como membro da família, da sociedade civil e do Estado, e no caso do *Direito da Liberdade* de Honneth como participe das relações pessoais afetivas, das relações de mercado, e da vida público-democrática.

Negar a participação social nessas instituições implica negar a própria constituição ontológica do ser social e significa pôr em risco a vivência mais completa da liberdade, o que poderia causar "patologias sociais" que são as "desvinculações" e "incompreensões" acerca das normas sociais de convivência em sociedade; são déficits que geram a deterioração dos processos sociais de cooperação e, conseqüentemente, o fortalecimento do individualismo. "No contexto da teoria social, podemos falar em 'patologia social' sempre que a relacionamos com desenvolvimentos sociais que levam a uma notável deterioração das capacidades racionais de membros da sociedade ao participar da cooperação social de maneira competente (HONNETH, 2015, p. 157).

Postos os elementos prévios da liberdade social, passarei agora a abordar a metodologia da liberdade social. Tencionarei isso a partir do método da reconstrução normativa entendido como o cerne das "versões hegelianas" da justiça

² As obras de Kant, seguindo os padrões internacionais de referência do autor, serão citadas conforme a Edição da Academia (*Akademie-Ausgabe*).

em oposição às "versões kantianas" da justiça.

O aporte metodológico da liberdade social

Honneth entende que a ancoragem metodológica da liberdade social se dá através do método da reconstrução normativa. Esse método toma por base o princípio segundo o qual as normas de justiça devem ser reconstruídas a partir de valores e de vivências sociais dos indivíduos, grupos e instituições em vez de obtidas mediante abstrações e procedimentos formais desacoplados das experiências concretas.

Esse tem sido o erro e a limitação da filosofia política e das teorias da justiça, a saber, o de lançar mão de teorias prescindindo da análise da sociedade e fixando-se em princípios normativos puros e *a priori*, isto é, sem vinculação com a realidade social. "Esses princípios são hoje estabelecidos isoladamente em relação à eticidade de práticas e instituições dadas, para serem 'aplicados' de maneira apenas secundária à realidade social" (HONNETH, 2015, p. 15).

Essa fuga da imanência e do contexto tem como consequência um *gap* entre ser (*sein*) e dever (*sollen*), criando uma cesura entre realidade e norma. Honneth as intitula de "versões kantianas" da justiça. Isso está presente tanto em Kant no procedimento do imperativo categórico quanto em Rawls no procedimento da posição original. Na análise de Honneth o kantismo tem sido a posição predominante em teorias da justiça, mas tem havido desde a década de 80 uma reação de neo-hegelianos e comunitarista a essa posição, sobretudo, como reação à proposta procedimentalista de justiça do neokantiano Rawls.

Essa reação ao kantismo ocorreu primeiramente como crítica de Hegel a Kant tanto em termos de filosofia transcendental em nível teórico quanto em termos de filosofia moral em nível prático. A busca do princípio supremo da moralidade, que para Kant é a autonomia, deve dar-se *a priori* pela via da razão pura, sem influência de qualquer móbil empírico, de qualquer contingência, matéria (KANT, MS, AA 06: 217).

Isso é feito mediante o procedimento do imperativo categórico de universalização normativa a partir do qual as máximas que são os princípios subjetivos de ação são elevadas à condição de leis morais objetivas de validade universal. De acordo com o deontologismo de Kant, a motivação do agir moral deve ser buscado no dever, de modo que uma ação moral é boa em si mesma e não devido as consequências da ação ou a qualquer contingência que seja. O agir moral é uma imposição da razão pura prática (KANT, GMS, AA 04: 441) e a autonomia é, portanto, a capacidade que o sujeito tem de determinar a sua ação mediante tal razão sem a imposição de outrem.

De acordo com Honneth, com essa proposta de fundamentação do agir moral a partir da incondicionalidade e da indeterminação, Kant incorreu em uma separação entre razão e inclinação, dever e ser. "Hegel não se cansara de repetir, o dualismo kantiano entre dever e inclinação, entre a lei moral ideal e a natureza meramente externa do impulso" (HONNETH, 2001, p. 59). Para Hegel, essa "pura autodeterminação incondicionada da vontade" produz um formalismo vazio do dever pelo dever (obrigação pela obrigação).

[...] com a filosofia kantiana pelo pensamento de sua autonomia infinita (ver § 133), quanto a manutenção do ponto de vista simplesmente moral, que não passa para o conceito de eticidade, rebaixa esse ganho ao nível de um formalismo vazio e ciência moral ao nível de um falatório sobre a obrigação pela obrigação (HEGEL, 2010, § 135).

Com isso, o imperativo categórico não seria nada mais que um procedimento produtor de tautologias, no sentido que universalizaria normas já dadas nos contextos sociais, sem nada acrescentar de inusitado às práticas sionormativas, as quais Kant teria se negado a extrair das relações concretas, projetando-as a partir da razão pura, isto é, sem qualquer menção à contingência e ao contexto particular do agente moral. Conforme Hegel afirma em *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts*, "e na produção de tautologias que consiste, seguindo a verdade, a faculdade sublime da autonomia da legislação da razão pura prática" (HEGEL, 1970,

p. 460, tradução nossa).³

Honneth, seguindo Hegel, considera que a autonomia não é um exercício autocentrado e autorreferenciado produto de uma faculdade da razão pura prática, mas antes de tudo uma grandeza intersubjetiva, no sentido que a autonomia só é possível mediante interrelações e dinâmicas mútuas de reconhecimento.

O mais tardar a partir de Kant, mas provavelmente já a partir de Rousseau, denominamos como 'autonomia' uma determinada espécie de autorrelação [...]. Ao contrário, alcançamos a autonomia por vias intersubjetivas, a saber, ao aprendermos, através do reconhecimento por outras pessoas, a nos compreender como seres cujas necessidades, convicções e habilidades são dignas de serem realizadas. [...]. Nesse sentido, para poder surgir e se desenvolver, a autonomia necessita do reconhecimento recíproco entre sujeitos; nós não a adquirimos sozinhos, através de nós mesmos, mas unicamente na relação com outras pessoas que estejam igualmente dispostas a valorizar-nos da mesma maneira como nós devemos poder valorizá-las. Autonomia é uma dimensão relacional, intersubjetiva, não uma conquista monológica (HONNETH, 2009, p. 354).

No âmago dessa convicção honnethiana está a base normativo-social da teoria da luta por reconhecimento e do conceito de eticidade já intuída nos escritos do jovem Hegel segundo a qual não se pode pensar a liberdade e a autonomia do indivíduo dissociadas do reconhecimento intersubjetivo. Esse é o cerne da crítica ao proceduralismo e ao seu primado da subjetividade perante o mundo social e à anteposição da abstração de princípios perante contextos. Segundo Flickinger, "contra esta proposta procedimentalista, Honneth argumenta que a autonomia real não pode ser compreendida como independente das relações sociais; do contrário, ela deve ser tomada como resultado de lutas intersubjetivas por reconhecimento" (FLICKINGER, 2015, p. 189).

É preciso reafirmar que, seguindo esse viés de Hegel, Honneth refaz o próprio arcabouço das bases normativas de uma teoria da justiça que passa de uma versão *a priori* para um espectro social. Ou seja, o enquadramento e emolduramento através dos quais é possível pensar prin-

ípios de justiça são totalmente outros, já que é dependente, em primeiro grau e primordialmente, da sua vinculação à tessitura dos processos sociais de luta por reconhecimento. Conforme destaca Amy Allen, "convencido pela objeção de Hegel a Kant quanto à 'impotência do mero dever', Honneth argumenta que em vez de postular ideais normativos abstratos, a teoria crítica deve procurar construir a normatividade inerente à realidade social existente" (ALLEN, 2016, p. 90-91). Apenas eu faria uma ressalva à citação de Allen no seguinte sentido: o correto aqui, de acordo com a proposta de Honneth, é usamos o termo "reconstruir" a normatividade inerente à realidade social, em vez de "construir", tendo em vista as implicações semânticas no que concerne à diferenciação entre justiça procedimental (ou construtivista) e justiça reconstrutiva.

Assim, Honneth propõe repensar o *gap* entre ser e dever a partir da reconstrução normativa, que é o método de uma teoria da justiça compreendida como análise crítica da sociedade. Mas, em termos honnethianos, o que é a reconstrução normativa?

Por 'reconstrução normativa, entende-se o processo pelo qual se procura implantar as intenções normativas de uma teoria da justiça mediante a teoria da sociedade, já que valores justificados de modo imanente são, de maneira direta, tomados como fio condutor da elaboração e classificação do material empírico (HONNETH, 2015, p. 24).

Isso é possível mediante a inspiração da metodologia empregada por Hegel para reconstruir a normatividade imanente nas relações entre os sujeitos no interior das instituições éticas. Uma versão hegeliana da justiça, diferente da kantiana, reconstrói o justo a partir da imbricação entre ser e dever, de modo a unir contexto e norma, focando em um diagnóstico de época e na relação entre liberdade, razão e reconhecimento: "mantém-se intacta a ideia que a liberdade dos indivíduos em última instância só é estabelecida onde ela pode participar de instituições cujas práticas normativas asseguram uma relação de reconhecimento

³ Do original: Und in der Produktion von Tautologien besteht nach Wahrheit das Erhabene Vermögen der Autonomie der Gesetzgebung der reinen praktischen Vernunft.

recíproco" (HONNETH, 2015, p. 90).

Honneth estrutura a reconstrução normativa - que neste artigo proponho como sendo o aporte metodológico da liberdade social - mediante quatro premissas fundamentais:

a) uma teoria da justiça compreendida como análise crítica da sociedade requer que as normas éticas não sejam dadas "a partir de cima", mas reconstruídas "a partir de baixo", isto é, a partir da tessitura dos processos sociais de reconhecimento mútuo: "toda sociedade é, em certa medida, uma encarnação do espírito objetivo, porque suas instituições, suas práticas e rotinas sociais refletem convicções normativas compartilhadas quanto aos objetivos de interação cooperativa" (HONNETH, 2015, p. 21);

Penso que é importante enfatizar que essa premissa não oferece bases de diferenciação da metodologia empregada por Honneth à luz de Hegel apenas diante das "versões kantianas de justiça" (as ditas versões procedimentalistas e construtivistas), mas eleva Honneth e sua teoria da luta por reconhecimento a um patamar de distinção inerente aos próprios espectros da tradição sociofilosófica da Teoria Crítica. Conforme analisa Titus Stahl:

Em contraste com Habermas, ele (Honneth) não pensa que a interação social está sujeita a duas formas conflitantes de racionalização. Em contraste com Adorno e Horkheimer, ele também não pensa que a sociedade forma uma totalidade completamente integrada. Em vez disso, ele vê a sociedade como essencialmente fragmentada e dividida por lutas sociais nas quais diferentes autocompreensões de grupos sociais competem (STAHL, 2017, p. 516).

b) apenas os valores ou ideais de justiça que são condições de reprodução de dada sociedade devem ser aqueles valores reconstruídos como justos. A implicação disso é que, oposto à metodologia procedimentalista das versões kantianas da justiça, os princípios de justiça não podem ser obtidos de modo independente dos valores e ideais normativos de cada sociedade em questão;

Hegel estava convencido de que, para o tipo de adequação exigido pela justiça, não pode haver nenhum critério independente, criado

pelo próprio conceito de justiça. Não podemos assumir um ponto de vista neutro a partir do qual se possa analisar os atributos da outra pessoa, uma vez que nossa relação com ela está sempre marcada pelas práticas em que nos encontramos, de modo comum, enredados" (HONNETH, 2015, p. 22).

c) a terceira premissa é a da validação da metodologia da reconstrução normativa. São válidas aquelas normas oriundas de esferas sociais que produzem contribuições à garantia e à realização dos valores já institucionalizados na sociedade. Entretanto, é preciso enfatizar que esses valores são aqueles que estão em consonância com os valores de justiça.

Na execução da reconstrução normativa tem-se o critério prescritivo, o qual, na realidade social, se considera 'racional' o que serve à implementação de valores universais não apenas sob a forma de um desvelamento a fim de evidenciar práticas já existentes, mas também no sentido da crítica a práticas existentes ou do esboço preliminar de vias de desenvolvimento ainda não esgotadas (HONNETH, 2015, p. 26).

Assim Hegel o fez em relação ao valor da liberdade, à medida que o utilizou para avaliar quais instituições modernas poderiam ser justas aos indivíduos. Esse é o fio condutor da sua filosofia do direito e o núcleo normativo do próprio conceito de eticidade, a saber, a vinculação entre direito e liberdade, de modo que o direito tal qual compreendido por Hegel é o "reino da liberdade efetivada" (HEGEL, 2010, § 4). Conforme frisa Flickinger, "desde a propriedade, passando-se pela família e pela sociedade civil, enquanto unidades sociais, até a organização política do Estado, Hegel baseia sua argumentação no projeto de demonstrar as condições institucionais, que fazem do direito a instância afirmadora da liberdade (FLICKINGER, 2003, p. 20).

Isso implica que a eticidade não é uma mera descrição dos costumes de uma dada sociedade em um dado espaço e tempo, ou como afirma Honneth (2015, p. 27), não é uma mera "descrição de formas de vida existentes", mas é um projeto reconstrutivo e crítico de instituições e de costumes que realizam a liberdade. Assim, a família, a sociedade civil e o Estado são instituições éticas

apenas se forem capazes de efetivar e assegurar a liberdade dos indivíduos;

d) uma quarta premissa da metodologia da reconstrução normativa é a sua aplicação crítica. A tarefa reconstrutiva não pode ser em hipótese alguma uma repetição, descrição e incorporação acríticas do *status quo*; ela não pode ser um mero diagnóstico de época, mas em primeira e última instância ela é um procedimento crítico e, nesse sentido, um procedimento emancipatório: “não pode se tratar apenas de desvelar, pela via reconstrutiva, as instâncias da eticidade já existentes, mas deve também ser possível criticá-las à luz dos valores incorporados em cada caso” (HONNETH, 2015, p. 29).

Essa guinada metodológica da reconstrução normativa recusa, portanto, concepções de justiça que primeiramente estabeleçam a métrica do justo independente dos contextos sociais para em um momento ulterior aplicá-la às realidades concretas dos sujeitos históricos. De acordo com Stahl,

Uma das poucas afirmações que todos os teóricos críticos concordam, começando com Marx e estendendo-se às gerações posteriores da Escola de Frankfurt, é que a análise crítica da sociedade não é uma forma de ética aplicada. Em outras palavras, tais teóricos não justificam primeiramente princípios morais que são válidos em todos os lugares e em todos os tempos e depois, num segundo passo, aplicam esses princípios às circunstâncias concretas (STAHL, 2017, p. 505).

Apresentado o aporte metodológico da liberdade social a partir da reconstrução normativa e de suas premissas, enquanto alternativa às “versões kantianas” da justiça, tal como presume Honneth à luz de Hegel, abordarei de um ponto de vista dialético as considerações honnethianas acerca das concepções de liberdade negativa e liberdade reflexiva, com vistas a destacar suas vantagens (*Vorteile*) e desvantagens (*Nachteile*) e, em um momento final do artigo, apresentar os componentes normativo-conceituais da liberdade social.

Uma abordagem dialética das liberdades negativa e reflexiva

Por abordagem dialética dos conceitos de liberdade negativa e liberdade reflexiva pretendo denotar um tipo de análise que, seguindo Hegel (2008) e a assimilação de Honneth (2011), seja capaz de realizar uma suprassunção (*Aufhebung*) em vez de mera superação/anulação (*Abschaffung*) dos opostos.

Do ponto de vista da superação, liberdade negativa e liberdade reflexiva seriam abordadas em termos de concorrência e oposição resultando em uma anulação de uma ou de outra. Do ponto de vista da suprassunção dialética, ambas são abordadas tendo como objetivo a síntese conceitual depreendida de suas contradições.

Portanto, a ideia é recolher pontos favoráveis e vantajosos que consubstanciem a liberdade social, em vez de elevá-la como condição de anulação dos outros dois tipos de liberdade. Ou seja, não se trata de anular, mas de conservar o que há de bom nas liberdades negativa e reflexiva a partir do diagnóstico de suas vantagens e desvantagens.

A liberdade negativa é um conceito oriundo do *Leviatã* de Hobbes, definida pelo autor como “ausência de impedimentos externos para a ação individual” (HOBBS, 1998, p. 86). Em outros termos pode-se falar em liberdade como não intervenção. Isso significa que o outro não é um parceiro constitutivo da minha liberdade, mas antes de tudo uma possível ameaça, um obstáculo para a livre fruição de minhas pretensões.

De acordo com o que Hobbes propõe eu sou livre para fazer o que for do meu agrado desde que não viole a liberdade de outrem, e, em um polo inverso, o outro é livre para realizar seu querer desde que não viole a minha liberdade. Desse modo, a liberdade se coloca em um espaço de limites e barreiras impostas pelos próprios indivíduos sob a sanção e a égide do Estado e da lei positiva. Em nível de ontologia do ser social, esse modelo de liberdade recai em um atomismo, que por sua vez conduz à desintegração social (FORST, 1994).

À medida que conduz o indivíduo à autorrefe-

rencialidade e ao fechamento em si, a liberdade negativa tem uma forte tendência ao individualismo. Isso pode levá-la a um déficit de intersubjetividade e a fácil dissolução dos laços sociais e dos possíveis vínculos de solidariedade. Como posto nas páginas iniciais deste artigo, ela caracteriza um forte aspecto daquilo que Constant chamou de "liberdade dos modernos", um tipo de liberdade que exalta o indivíduo em detrimento da comunidade. "A ideia de que a liberdade do indivíduo consiste na busca de seus próprios interesses sem que haja impedimentos 'de fora' repousa uma arraigada intuição do individualismo moderno" (HONNETH, 2015, p. 46). Esse é o lado desvantajoso da liberdade negativa: o seu déficit social.

Honneth entende que esse problema do individualismo da liberdade negativa está presente em Sartre e em Nozick. Na linha de pensamento existencialista de Sartre, a liberdade é uma obrigação que se dá no horizonte da autodeterminação e da autoescolha, sem a participação do outro. "No *pathos* existencialista, a liberdade incondicionada chega a um fim, num processo que se iniciou já com a determinação imperceptível pela qual apenas impedimentos externos poderiam limitar as ações humanas" (HONNETH, 2015, p. 50).

No caso de Nozick, há uma concepção de justiça libertariana em que prevalecem o anseio egocêntrico do indivíduo e a defesa de seus bens e de suas propriedades, de modo que o outro é antevisto como um potencial obstáculo, e contra tal obstáculo o Estado é chamado a ser um "guarda noturno" pronto a combater com o poder de polícia qualquer intervenção à minha liberdade e aos seus componentes intrínsecos. A função do Estado deve ser mínima, a de tutelar a liberdade do indivíduo e a sua propriedade, não lhe cabendo finalidades sociais.

A tarefa que cabe a essa concepção liberal de justiça consiste, portanto, em justificar uma liberdade individual que permita as restrições necessárias para uma convivência pacífica de todos os sujeitos individuais. O direito que aqui é socialmente concedido à liberdade individual reduz-se a uma determinada esfera de perseguição irrestrita de seus próprios objetivos, que eventualmente são também arbitrários e diossincráticos; tal direito não se estende nem

à cooperação para a regulamentação estatal, nem a qualquer interação com os demais cidadãos, seus pares no direito (HONNETH, 2015, p. 56).

A razão de ser da justiça em Nozick limita-se, como em Hobbes, à segurança do indivíduo, não reivindicando dos indivíduos a participação na vida cívico-democrática, a integração social, a cooperação, e a reflexão-internalização crítica acerca das normas que lhes são impostas, isto é, as leis positivas – e nisso reside segundo Honneth a necessidade de passar a liberdade reflexiva. Mas antes, para seguir a intuição dialética que prometi no início deste tópico, irei evocar o aspecto vantajoso da liberdade negativa que Honneth não deixa pelo caminho ao continuar o seu percurso em busca da liberdade que ele julga mais completa, a liberdade social.

Em termo de diagnóstico de seu tempo, Hobbes pensou a liberdade em um contexto marcado por guerras civis religiosas em solo europeu. Enquanto um contratualista, ele pensou o pacto, isto é, a transferência mútua de direitos, como um contrato necessário entre os indivíduos no estado de natureza a fim de estabelecer uma condição segura na qual pudessem sobreviver mediante determinados regramentos legais e civis positivados sob a mediação do poder do soberano, do medo da espada, e da lei.

Entretanto, nesse processo de transição do estado de natureza para o Estado civil, há um direito natural que é inalienável, a saber, o direito à autoproteção, à autodefesa, portanto, o direito fundamental à vida (*conservatio vitae*). Esse é um direito que não cessa, ele é perene. Nem mesmo o soberano pode violá-lo. O soberano é o senhor da lei positiva, mas servo da lei natural (*lex naturalis*), de modo que – de acordo com a minha leitura jusnaturalista de Hobbes – a lei positiva não anula, mas dá pleno cumprimento à lei natural. Esse é o lado vantajoso da liberdade negativa de Hobbes: a inviolabilidade do direito fundamental à vida e à autoproteção, tradutível nos códigos jurídicos e nas Cartas Magnas dos Estados de direito contemporâneos em termos de direitos subjetivos.

O próprio Honneth sublinha essa imbricação entre justiça social e liberdade individual. No seu entender, de todos os valores éticos que procuram continuar vigentes e hegemônicos, apenas a liberdade no sentido da autonomia do indivíduo está apta a plasmar um ordenamento institucional seguro da sociedade moderna, daí se falar em o direito da liberdade oriundo de lutas por reconhecimento (HONNETH, 2015, p. 34).

Há aqui um aspecto a ser esclarecido: não se pode pensar que ao defender a liberdade social e a justiça social, Honneth elimine a liberdade individual, o que caracterizaria um contrassenso com a própria ideia de liberdade, além de consubstanciar margens para o totalitarismo, portanto, para o colapso do valor da liberdade.

Na sociedade moderna vemos que a exigência de justiça só pode se legitimar se, de um modo ou de outro, a autonomia da referência individual for mantida. Não é a vontade da comunidade ou a ordem natural que se constituem pedra fundamental normativa de todas as ideias de justiça, mas a liberdade individual (HONNETH, 2015, p. 37).

O problema que Honneth vê na liberdade individual é a sua limitação a fins meramente idiossincráticos, como se a liberdade fosse constituída no isolamento do ser. No caso da concepção de liberdade negativa ela tem como vantagem a sustentação do direitos fundamental à vida e autoproteção que deu margem à juridificação de todo um rol de direitos subjetivos, porém ela é deficitária à medida que não se amplia para além dos limites do individualismo e dos limites da lei, de modo que ela carece tanto de intersubjetividade como de internalização normativa.

Desse modo, Honneth mantém o que há de bom na liberdade negativa – a defesa da liberdade da inviolabilidade dos direitos subjetivos e fundamentais – e avança em direção a um segundo modelo de liberdade que tem como patronos Rousseau e, mormente, Kant: a liberdade reflexiva.

De um ponto de vista normativo, a liberdade reflexiva pode ser compreendida como uma autoapropriação crítica que o indivíduo, detido

em sua autoconsciência, faz acerca das normas que lhe são impostas. Não se trata ainda de uma acareação pública e intersubjetiva acerca do seguimento normativo, mas de uma autoconsulta, isto é, da consulta à sua própria razão a fim de averiguar se tais normas são justas ou injustas. Há, assim, um movimento da lei externa (positividade, heteronomia) para a lei interna da razão (autonomia). Conforme destaca Honneth:

A liberdade negativa é elemento originário e indispensável da autoconcepção moral da modernidade; nela se expressa a ideia de que o indivíduo deve desfrutar do direito de agir sem restrição externa e sem depender de coerção para provar os motivos de 'seu bel-prazer' enquanto não violar os mesmos direitos de seus concidadãos. Ao contrário do que se tem aí, na verdade a ideia de liberdade reflexiva se estabelece, antes de tudo, somente pela relação do sujeito consigo mesmo; segundo essa ideia, é livre o indivíduo que consegue se relacionar consigo mesmo de modo que em seu agir ele se deixe conduzir apenas por suas próprias intenções (HONNETH, 2015, p. 58).

Honneth não trata a liberdade reflexiva como uma extensão linear e/ou como um avanço da liberdade negativa, mas como dois tipos distintos e assimétricos de liberdade. Para ele seria "imprudente" considerar uma como o pré-estágio ou a ampliação de outra. O modelo negativo, no seu entender, quase não tem antecedentes na idade antiga, porém há precedentes no modelo reflexivo à medida que desde Aristóteles já se sabia que para ser livre era necessário realizar a sua própria vontade (HONNETH, 2015, p. 58).

Apesar de Honneth apenas mencionar *en passant* Aristóteles nesse trecho, penso que com os estóicos e a ideia de *ataraxia* (imperturbabilidade da alma) e o ideal de *autarkeia* (autogoverno), já temos elementos que remontam à tradição de autorreflexibilidade do imperativo reverberado na ética socrático do "conhece-te a ti mesmo", escrito originalmente na porta de entrada do templo do deus Apolo, na cidade de Delfos. Esse imperativo ecoou também na Patrística de Agostinho e no primado da interiorização como caminho para Deus: "não procures fora de ti, mas adentra em ti, no interior do homem mora

a verdade"⁴ (AGOSTINHO, 1980, tradução nossa). Depois, como sabemos, há todo um processo de apropriação e ressignificação dessas teses teológicas na modernidade, em especial, na filosofia do *cogito ergo sum* de Descartes e em Deus como fundamento último desse *cogito*.

Entretanto, esses caminhos da reflexibilidade e da autoconsciência ganham uma ênfase normativa e ética com Rousseau, Kant e Herder, os três teóricos considerados por Honneth como nucleares e expoentes para a ideia moderna de liberdade reflexiva. Conforme frisa o próprio Honneth,

O cerne da liberdade reflexiva historicamente surgiu, em primeiro lugar, na proposta de diferenciação entre ações autônomas e heterônomas. Com essa contraposição, que teve Rousseau como precursor, o peso da liberdade individual foi, de um só golpe, completamente transferido: uma ação só pode ser livre se for realizada no mundo exterior sem deparar com resistências, devendo acontecer no momento em que a intenção de executá-la tiver origem na sua própria vontade (HONNETH, 2015, p. 59).

Subjaz em Rousseau a ideia seminal de que o indivíduo pode ser considerado livre apenas se age conforme leis autoimpostas; Kant a ressignificou em termos morais de autodeterminação (*Selbstbestimmung*) e autonomia (autolegislação da razão pura prática), e Herder em termos de autorrealização, no sentido de pensar a autonomia em nível de historicidade e contingência no que concerne à autenticidade. Para Herder, os indivíduos são autônomos à medida que a vivenciam mediante processos autênticos de interrelações.

Kant por sua vez pensa o agir moral enquanto agir autônomo com base em uma logonomia à medida que as normas de ação são derivadas da razão em vez da contingência dos processos históricos: "enquanto Rousseau não decide se essas leis são simples propósitos empíricos ou, de algum modo, princípios racionais, Kant oferece a elas uma clivagem para o transcendental" (HONNETH, 2015, p. 63).

Essa "clivagem" transcendental significa que o

agir moral não tem por base a felicidade (éticas eudaimonistas), Deus (éticas teocêntricas), ou os contextos históricos (éticas historicistas), mas a razão humana em si mesma que presume o fato que os indivíduos passem do mundo fenomênico ao noumênico, portanto, ao reino da inteligibilidade no qual eles se autocompreendem como agentes normativos em um plano suprassensível, superior aos instintos e às paixões. "A razão pura é por si só prática e dá (ao homem) uma lei universal, que chamamos de lei moral" (KANT, 2016, p. 53).

Essa lei moral enquanto lei oriunda da capacidade da autodeterminação normativa resulta na autonomia em oposição à heteronomia, tendo como procedimento legiferante precípua o imperativo categórico: "age de tal modo que a máxima de tua vontade possa sempre valer ao mesmo tempo como princípio de uma legislação universal" (KANT, 2016, p. 51).

Convém ressaltar que, apesar das leituras hegelianizantes impregnadas da crítica ao formalismo moral kantiano, Honneth concede que a proposta de Kant não fica abruptamente e em definitivo presa a um nível meramente procedimental e transcendental porque ela requer atitudes prático-intersubjetivas, em especial, quando demanda que não se trate o outro simplesmente como meio, mas como fim em si mesmo. "A liberdade reflexiva, que Kant tem em vista, consiste na implementação da perspectiva segundo a qual eu tenho o dever moral de tratar todos os demais sujeitos da mesma maneira, como autônomos, como eu próprio esperaria ser tratado por eles" (HONNETH, 2015, p. 65).

Nesse sentido, é possível depreender que a liberdade reflexiva, apesar de fincada no interior da subjetividade - e nisso consiste o seu déficit intersubjetivo, isto é, o seu monologismo -, ela carrega em si uma abertura para a intersubjetividade à medida que propõe a transição de máximas (princípios subjetivos da ação) às leis práticas (princípios objetivos da ação) que devem ser universalizados para determinadas comunidades concretas onde se situa o agente moral.

⁴ Do original: [...] noli foras ire, in te ipsum redi, in interiore homini habitat veritas.

Conforme realça o próprio Honneth, "à medida que eu me pergunto se a máxima da ação poderia encontrar a anuência de todos os semelhantes, eu os respeito em sua racionalidade e os trato como fins em si mesmos" (HONNETH, 2015, p. 65).

O outro ponto a ser destacado relativo à dimensão vantajosa da liberdade reflexiva é que, diferentemente da negativa, ela supera a mediação abstrata da lei positiva à medida que reivindica o exercício autônomo e crítico por parte do agente moral acerca das normas que lhe são impostas. Desse modo, o indivíduo subscreve e reconhece como justas aquelas normas que são frutos de sua autonomia e, de modo inverso, ele recusa aquelas normas que no exercício de sua autonomia não daria subscrição.

Honneth enfatiza que Habermas já tinha visto esse potencial normativo da proposta de Kant e conseqüentemente já tinha tencionado uma "despotencialização do transcendental" a partir de uma reconsideração linguístico-pragmática no quadro de uma teoria da intersubjetividade da ética do discurso. Isso implica o esforço em elevar e em ampliar o projeto normativo do "eu" (*ich*) para o "nós" (*wir*).

A ideia da liberdade reflexiva, que em Kant é inteiramente monológica, adquire assim um significado teórico-intersubjetivo que lhe permite estar mais fortemente ancorada nas estruturas sociais do mundo real, já que o sujeito individual só chega à autonomia da autolegislação ao socializar-se numa comunidade comunicativa na qual ele aprende a se compreender como destinatário das normas gerais que, simultaneamente, foi ele próprio que construiu com todos os demais (HONNETH, 2015, p. 70).

Portanto, apesar de ser um exercício interno e *prima facie* autorreferenciado a liberdade reflexiva contém em si um potencial de participação na construção normativa, o que abre o canal para a participação política, um elemento central para Honneth na sua proposta de eticidade no que diz respeito ao tema da formação da vontade público-democrática. Todavia, apesar desse potencial intersubjetivo, Honneth considera necessário avançar à liberdade social, um modelo que ele julga mais completo de liberdade e mais condizente com uma teoria da justiça pensada como

análise crítica da sociedade.

A liberdade social e seus componentes normativo-conceituais

Antes de abordar os componentes supramencionados, eu gostaria de enfatizar que o conceito de "liberdade social" no sentido semântico do termo foi extraído, segundo esclarece o próprio Honneth (2015, p. 82), do livro *Foundations of Hegel's Social Theory* de autoria de Frederick Neuhausser. Nesse livro, o autor parte da análise da tese de Hegel posta na *Filosofia do Direito* (§4), segundo a qual "o sistema do direito é o reino da liberdade efetivada", averiguando seus desdobramentos em termos de vida ética (*Sittlichkeit*) no seio das instituições.

Neuhausser defende a tese que a eticidade em Hegel só é possível se compreendida como liberdade social efetivada dentro de uma sociedade estruturada racionalmente. Para isso, ele distingue três tipos de liberdade, a pessoal (*personal freedom*) posta no direito abstrato, a moral (*moral freedom*) posta na esfera da moralidade subjetiva, e a social (*social freedom*) tratada no âmbito da moralidade objetiva e de sua inflexão institucional (NEUHOUSER, 2000, p. 18). Foi justamente esse roteiro que Honneth seguiu, como vimos ao longo desse artigo.

Indo diretamente ao que me proponho neste item da pesquisa, gostaria de clarificar que por "componentes normativo-conceituais" da liberdade social quero denotar aqueles itens e pressupostos fundamentais que constituem a razão de ser da liberdade social, a saber:

- a) o pressuposto ontológico da cossubjetividade como alternativa às ausências de determinação intersubjetiva das liberdades negativa e reflexiva;
- b) o reconhecimento mútuo e recíproco;
- c) e o componente institucional da vida ética, isto é, o modo como a liberdade se realiza no plano das instituições.

Pelo que está delineado acima, percebe-se toda uma dívida de Honneth perante Hegel na sua reconstrução do que seja a liberdade social. A diferença principal é que, enquanto Hegel na

sua *Filosofia do Direito* torna o Estado o ápice da efetividade da ideia ética (HEGEL, 2010, § 257). Honneth considera que essa visão leva àquilo que em *Sofrimento de Indeterminação* ele chama de "superinstitucionalização da eticidade" (HONNETH, 2007, p. 124), que teria como consequência direta o esvaziamento da participação cidadã na esfera pública, falando-se aqui em termos de projeto crítico-reconstrutivo da formação da vontade democrática.

Assim, Honneth passa da eticidade calcada em bases metafísico-estatais para a eticidade calcada em valores democráticos tencionando evocar os direitos de liberdade política e de participação como sendo os direitos de cidadania mais elevados no seu projeto de eticidade democrática. Mas isso é um assunto para outra pesquisa. Apenas quis deixar claro que Honneth tem seus débitos no que diz respeito à liberdade social de Hegel, entretanto, em um dado momento segue um caminho próprio no seu conceito de vida ética democrática. Passarei agora à abordagem dos componentes supramencionados:

a) o pressuposto ontológico da cossubjetividade. Esse pressuposto da liberdade social diz que o indivíduo só é livre à medida que realiza a sua liberdade nas relações com outros indivíduos. A liberdade não é fruto de uma mediação externa da lei (liberdade negativa) e/ou oriunda de um exercício interno da autoconsciência (liberdade reflexiva), mas em primeira e em última instância origina-se na tessitura dos processos sociais de reconhecimento. Passa-se, assim, para a esfera da intersubjetividade. Enquanto ontologicamente um ser social, o indivíduo é um "estar consigo mesmo no outro".⁵

O trato com os outros, a interação social necessariamente precede distanciamentos que se fixam nas relações com a liberdade negativa ou com a liberdade reflexiva. [...] Liberdade aqui significa, segundo Hegel, a experiência de uma falta de coerção pessoal e de uma ampliação que resulta da promoção de meus objetivos mediante os objetivos do outro (HONNETH, 2015, p. 116).

O "estar consigo mesmo no outro", isto é, o

sentir-se enredado na teia de relações sociais, amplia a subjetividade em direção aos vínculos intersubjetivos e, retroativamente, confirma a própria riqueza do "eu" agora compreendido como um ser social. Eu me autoafirmo nas relações e interações sociais. O indivíduo trancado em si mesmo é pobre em existência à medida que desconhece ou ignora um mundo ao seu redor. Se há reconhecimento mútuo entre os indivíduos, isso constitui um processo de autocompreensão relevante para a sua autoimagem e para a sua afirmação pública em termos de validação normativa em um mundo objetivo, portanto, em um mundo que preexiste ao próprio indivíduo (HONNETH, 2018, p. 171).

Com essa reorientação da subjetividade em termos de sua ressignificação intersubjetiva, Hegel ofereceu um modelo alternativo de liberdade em relação às propostas antecedentes de liberdade negativa e reflexiva e, desse modo, inaugurou uma nova abordagem filosófica que viria revolucionar a modernidade e a contemporaneidade, mormente, no campo da filosofia política e da filosofia do direito.

O seu mérito com essa guinada socio-ontológica no entender de Honneth implicou a "libertação dos comportamentos patológicos", ou daquilo que ele chama de "sofrimento social", no sentido que arrancou o indivíduo das indeterminações e desvinculações e os ressignificou em termos de interdependência e reconhecimento mútuo. A ideia central é que os fins individuais são confirmados, confrontados, e validados nas interações sociais. Isso constitui o cerne da própria ideia de sociedade do ponto de vista de uma abordagem da liberdade social.

Enquanto os atores sociais orientam suas próprias ações unilateralmente segundo umas das duas ideias de liberdade, não estão apenas negando as condições de uma realização efetiva de sua autonomia, mas, além disso, devem permanecer, de um modo ou de outro, num estado torturante de esvaziamento, de indeterminação (HONNETH, 2007, p. 102).

A superação do monologismo e das patologias

⁵ Do original: bei sich selbst Seins im Anderen.

sociais, ocorrem à medida que o individualismo é superado e a vida ética em termos de relação social é alçada como condição indispensável de realização dos planos individuais. A extensão dessa reconsideração socio-ontológica efetua-se no plano do segundo componente da liberdade social, que intitulei de reconhecimento mútuo e recíproco;

b) o reconhecimento mútuo e recíproco. A exigência ontológica da cossujeitividade implica a tese da mutualidade e da reciprocidade dos fins individuais que são elevados a um plano social. "Para que a liberdade individual se manifeste na realidade objetiva e para que possa se reconciliar com ela, o sujeito deve querer realizar fins cuja realização pressupõe outros sujeitos, que possuem fins complementares" (HONNETH, 2015, p. 92).

Na minha interpretação isso não é apenas uma premissa vaga e meramente semântica, mas bastante concreta para o êxito do projeto de eticidade democrática proposto por Honneth, porque apenas com essa exigência podemos transplantar o *ethos* moderno marcadamente individualista para um plano de integração social, e somente nesse sentido é possível pensar a própria remodelação do *ethos democrático* voltado para a cooperação, a solidariedade, e a emancipação. Ou seja, sem a liberdade social, o projeto de eticidade democrática perde sua consubstanciação intersubjetiva.

Nesse campo das determinações objetivas (institucionais) e intersubjetivas entram em cena o próprio componente emocional obliterado pelas outras concepções de liberdade tratadas anteriormente. Conforme frisa Honneth em *The normativity of ethical life*,

em oposição a Kant, Hegel insiste que, sempre que os membros de um grupo social se submetem a alguma norma moral, reciprocamente concordando com o tipo de autoridade relevante, a própria norma deve refletir um valor ético que expressa as inclinações e intenções de cada um dos agentes (HONNETH, 2014, p. 820).

A autonomia não significa mais concordância endógena consigo mesmo, mas coautoria mediante uma práxis institucional que a mergulha no fluxo de determinações recíprocas de reco-

nhecimento acerca do seguimento normativo, considerando as determinações vinculadas aos contextos, as inclinações, e as intenções, portanto considerando os componentes emocionais dan-tes obliterados por concepções de justiça segregacionistas que incorriam no *gap* entre princípios e valores, abstração e concreção, dever e ser.

c) O componente institucional da vida ética. Este é o componente da moralidade objetiva ou da eticidade, falando aqui em termos de semântica hegeliana da *Filosofia do Direito*. Sua premissa é que o indivíduo só realiza plenamente sua liberdade no plano das vivências institucionais. Penso que isso teve efeito não apenas no campo da teoria crítica, mas nas teorias liberais que abordaram o tema da justiça social como objeto central de suas análises, como é o caso de Ackerman, segundo o qual não é possível ser livre em uma sociedade injusta, de modo que "o ideal liberal é uma ordem social em que pessoas livres ajam dentro de uma estrutura justa de poder" (ACKERMAN, 1980, p. 376).

Não é possível ser livre no plano da abstração do formalismo da lei e da autorreferencialidade moral do eu. Isso constituiu a percepção básica através da qual Hegel formulou suas críticas às filosofias modernas da subjetividade, de modo que o seu projeto de pesquisa foi plasmado na intenção de explicar a unidade ética das sociedades modernas e suas formas de figurações institucionais mediante a vinculação dos sujeitos que se consideram reciprocamente livres. Como diz Honneth em relação a esse empreendimento de Hegel:

a chave de sua concepção de liberdade social está contida na formulação do 'estar consigo mesmo no outro', utilizada para esse fim; ela se baseia numa ideia de instituições sociais que, assim sendo, permite aos sujeitos se relacionarem uns com os outros, já que eles poderiam compreender sua contraparte como outro de si mesmos (HONNETH, 2015, p. 85).

Isso implica a reciprocidade de reconhecimento como marca fundamental das instituições éticas. Os valores éticos reconstruídos por Hegel no plano da sua proposta de eticidade incorporam apenas aqueles valores cristalizados na tessitura

dos processos sociais de reconhecimento mútuo com base no valor supremo que é a liberdade. Essa dimensão da reciprocidade e da complementaridade de fins entre os sujeitos conduz a liberdade da negatividade e da reflexividade à esfera social.

Sem essa passagem a liberdade continua detida em um nível meramente subjetivo, isto é, ela não alcança a intersubjetividade. Apenas sob tal condição da "complementaridade recíproca em esferas institucionais de reconhecimento" há liberdade social, conforme defende Honneth na nota 82 de *O direito da liberdade*. Em outros termos, "em última instância, o sujeito só é 'livre' quando, no contexto de práticas institucionais, ele encontra uma contrapartida com a qual se conecta por uma relação de reconhecimento recíproco" (HONNETH, 2015, p. 87).

Normativamente isso implica que os sujeitos seguem aquelas normas oriundas da reciprocidade de suas relações e dos fins universais decididos por eles no seio das instituições, em vez de normas autoimpostas sem a participação direta de outrem ou de normas heterônomas positivadas alheias à sua capacidade de escolha na esteira da intermediação de outros sujeitos. "Nessa medida, Hegel conclui que os indivíduos só podem vivenciar e realizar a liberdade quando participam de instituições sociais caracterizadas por práticas de reconhecimento recíproco" (HONNETH, 2015, p. 95).

A meu ver há um ponto interessante aqui em torno dessa relação entre normatividade e liberdade social que é a ideia de "aprendizagem normativa". Honneth considera que Hegel segue Aristóteles na tese que o indivíduo encontra o sentido de sua vida ética apenas na comunidade em meio a práticas institucionalizadas.

Se os indivíduos crescem em instituições onde suas práticas normativas da reciprocidade são posicionadas de forma duradoura, então, para Hegel, durante sua 'formação' eles aprendem a perseguir em seu comportamento, desejos e intenções primárias, cuja satisfação só se faz possível mediante ações complementares dos outros (HONNETH, 2015, p. 93).

O indivíduo aprende a seguir normas através

do hábito e da pertença a uma dada comunidade ética. O indivíduo se torna justo praticando e aprendendo a ser justo. A norma do agir não é dada por um deus, dada por outro, nem pelo próprio indivíduo, mas decidida e aprendida nas interações, inclusive com a liberdade para a crítica e ressignificação dessa norma, pois, do contrário, isso implicaria a forte sobreposição da comunidade perante o indivíduo e, *ipso facto*, o risco do colapso da subjetividade, um extremismo rebatido no início deste artigo quando citado Constant e sua diferenciação entre liberdade dos antigos e liberdade dos modernos.

A liberdade social renova o próprio conceito de justiça à medida que demanda dos indivíduos a pertença ontológica aos contextos normativos geradores de justiça. O sentido da justiça não precede aos contextos sionormativos, mas advém dele. Assim, Hegel inverte as bases normativas da justiça retirando das abstrações do eu e inserindo-a no horizonte da vida ética. Há uma longa citação, porém nuclear, que capta bem essa ressignificação:

O sujeito só pode ser pensado como integrado a estruturas sociais que garantem a sua liberdade antes de poder se posicionar como um ser livre em processos que transcendam a legitimidade do ordenamento social. [...] somente em instituições socialmente justas, que garantam a liberdade dos sujeitos, estes podem adquirir a liberdade individual. [...] Assim, a teoria da justiça de Hegel decorre de uma apresentação de relações éticas, de uma reconstrução normativa daquele ordenamento escalonado de instituições, nas quais os sujeitos podem realizar sua liberdade social experimentando o reconhecimento recíproco (HONNETH, 2015, p. 110).

Há uma precedência do reconhecimento social perante a liberdade individual, de modo que essa só pode ser adequadamente desenvolvida nas vinculações intersubjetivas dentro de instituições justas. Uma liberdade vivenciada na solidão do ser e/ou dentro de instituições sociais injustas, é uma liberdade sofrida, carente de mediação social e indeterminada, isto é, vazia de intersubjetividade e de contexto de vida ética.

O que deve suprir esse vazio de indeterminação de acordo com o projeto crítico-reconstrutivo

de Hegel é um referente institucional que compõe a eticidade, a saber, família, sociedade civil e Estado, enquanto componente concreto extraído dos contextos e do *ethos* social moderno, em vez de projetá-lo de modo *a priori* sem vinculação socio-ontológica.

As instituições que devem servir aos sujeitos como estações de liberdade social não são obtidas por Hegel na mesa de desenho da idealização teórica. [...] Em comparação com os outros modelos de justiça, que conhecemos em nosso caminho de uma reconstrução dos modernos ideais de liberdade, a concepção de Hegel detém um grau de saturação histórica muito mais elevado: uma vez que o tipo de liberdade que ele detém diante dos olhos só pode se realizar na forma de uma participação em instituições concretas, ele tem de legitimar e comprovar sua existência na realidade social de modo muito mais forte do que foi necessário para Hobbes, Locke ou Kant. Com Hegel, a concepção de justiça deve migrar para um índice histórico que impossibilita a sua redução a princípios ou procedimentos gerais (HONNETH, 2015, p. 113-114).

Nesse sentido, com a ressignificação da liberdade em termos sociais de vida ética, Hegel demarcou uma nova perspectiva de normatividade e de justiça social em relação à tradição moderna. Ele elevou os condicionamentos sociais e institucionais a um patamar normativo relevante para se pensar enquanto diagnóstico crítico de época os caminhos e descaminho da justiça.

Considerações finais

O ponto central depreendido do desdobramento desta pesquisa é que, de acordo com a leitura de Honneth, Hegel mudou radicalmente os horizontes do conceito de justiça a partir da sua proposta de eticidade e reconhecimento, o que resultou em um redimensionamento intersubjetivo da liberdade em termos de "liberdade social".

Doravante, a liberdade não é apenas entendida em um sentido negativo como ausência de impedimentos externos para a ação (liberdade como não intervenção) e em um sentido moral como autoderminação (liberdade como autonomia). Pensar a liberdade requer diagnosticar os valores inerentes às instituições, os contextos de normatividade e considerar os indivíduos em

suas relações sociais. Em vez de uma autonomia monológica, a liberdade é obtida dentro de contextos de vida ética plasmados na tessitura dos processos de luta por reconhecimento.

Desse modo, o conceito de liberdade social transforma a própria concepção de ser à medida que pressupõe uma ontologia social na qual está na sua base o ser social. Tal transformação no interior da filosofia social requer inclusive uma guinada metodológica que, como vimos, passa de uma metodologia construtivista para uma metodologia reconstrutiva.

Isso implica a tese que o justo não é aquilo dado independente dos contextos e construído de modo abstrato por uma razão pura prática, mas sim aquilo reconstruído nas relações sociais de reconhecimento mútuo, nos conflitos, nas tensões, na dialética da luta por liberdade (*Freiheitskampf*). Portanto, o cerne normativo dessa liberdade social é que só podemos vivenciar a nossa liberdade completa e plena nas relações sociais no interior de instituições justas. Sem isso, a liberdade padece de um déficit de eticidade. Essa, de acordo com Honneth, foi a principal herança e o mais fundamental ensinamento deixado pela filosofia social de Hegel.

Referências

- ACKERMAN, Bruce. *Social Justice in the Liberal State*. New Haven: Yale University Press, 1980.
- ALLEN, Amy. *The End of Progress: Decolonizing the Normative Foundations of Critical Theory*. New York: Columbia University Press, 2016.
- BERLIN, Isaiah. *Quatro ensaios sobre a liberdade*. Tradução de Wamberto Ferreira. Brasília: Editora da UNB, 1981.
- AGOSTINHO, Santo. *Confissões*. 2. ed. Tradução de J. Oliveira Santos; Ambrósio de Pina. São Paulo: Abril Cultural, 1980.
- CONSTANT, Benjamin. *A liberdade dos Antigos comparada à dos Modernos*. Tradução de Emerson Garcia. São Paulo: Atlas, 2015.
- FLICKINGER, Hans-Georg. *Em nome da liberdade: elementos da crítica ao liberalismo contemporâneo*. Porto Alegre: Edipucrs, 2003.
- FLICKINGER, Hans-Georg. Between Civil Society and State: Considerations on Axel Honneth's Critical Theory of Justice. In: OLIVEIRA, Nythamar de; HRUBEC, Marek; SOBOTKA, Emil; SAAVEDRA, Giovanni (ed.). *Justice and*

Recognition: On Axel Honneth and Critical Theory. Porto Alegre: PUCRS; Prague: Filosofia, 2015. p. 181-197.

FORST, Rainer. *Kontexte der Gerechtigkeit: Politische Philosophie jenseits von Liberalismus und Kommunismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1994.

HEGEL, Georg W. F. *Linhas fundamentais da filosofia do direito, ou direito natural e ciência do Estado em compêndio*. Tradução de Paulo Meneses et al. São Leopoldo: Ed. UNISINOS, 2010.

HEGEL, Georg W.F. *Wissenschaft der Logik*. Hamburg: Meiner, 2008.

HEGEL, Georg W.F. „Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie und sein Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaften". In: HEGEL, Georg W.F. *Jenaer Schriften (1801-1807)*. Werke 2. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1970.

HOBBS, Thomas. *Leviatã ou matéria, forma e poder de uma república eclesiástica e civil*. Tradução de João Paulo Monteiro, Maria Beatriz Nizza da Silva, Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

HOBBS, Thomas. *Leviathan*. New York: Oxford University Press, 1998.

HONNETH, Axel. „Anerkennung: Eine europäische Ideengeschichte". Berlin: Suhrkamp, 2018.

HONNETH, Axel. *O direito da liberdade*. Tradução de Saulo Krieger. São Paulo: Martins Fontes, 2015.

HONNETH, Axel. *Das Recht der Freiheit: Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*. Berlin: Suhrkamp Verlag, 2011.

HONNETH, Axel. *Sofrimento de indeterminação: Uma reatualização da filosofia do direito de Hegel*. Tradução de Rúrion Soares Melo. São Paulo: Editora Singular: Esfera Pública, 2007.

HONNETH, Axel. A textura da justiça: Sobre os limites do procedimentalismo contemporâneo. *Civitas*, Porto Alegre, v. 9, n. 3, p. 345-368, set./dez. 2009.

HONNETH, Axel. The Normativity of Ethical Life. *Philosophy and Social Criticism*, [S. l.], v. 40, n. 8, p. 817-826, 2014.

KANT, Immanuel. *Metaphysik der Sitten (MS)*. In: *Gesammelte Schriften*, Königlich preussischen Akademie der Wissenschaft. Berlin: De Gruyter, 1980. v. VI.

KANT, Immanuel. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (GMS)*. In: *Gesammelte Schriften*, Vol. IV. Königlich preussischen Akademie der Wissenschaft. Berlin: De Gruyter, 1980.

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Prática*. Tradução de Valerio Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2016.

NEUHouser, Frederick. *Foundations of Hegel's Social Theory: Actualizing Freedom*. Cambridge: Harvard University Press, 2000.

STAHL, Titus. The Metaethics of Critical Theories. In: THOMPSON, Michael (ed.). *The Palgrave Handbook of Critical Theory*. New York: Palgrave MacMillan, 2017. p. 515-522.

TUOMELA, Raimo. *The Philosophy of Sociality: The shared point of view*. New York: Oxford University Press, 2007.

Francisco Jozivan Guedes de Lima

Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS), em Porto Alegre, RS, Brasil; estágio pós-doutoral em Filosofia e em Direito pela PUCRS. Professor do Departamento e dos Programas de Pós-Graduação em Filosofia e em Ciência Política da Universidade Federal do Piauí (UFPI), em Teresina, PI, Brasil.

Endereço para correspondência

Francisco Jozivan Guedes de Lima
Universidade Federal do Piauí
Departamento de Filosofia
Campus Universitário Ministro Petrônio Portella
Bairro Ininga, 64049-550
Teresina, PI, Brasil

Os textos deste artigo foram revisados pela Poá Comunicação e submetidos para validação do autor antes da publicação.