

TEORIAS DA JUSTIÇA

Com Honneth contra Honneth a favor de Habermas With Honneth against Honneth in favor of Habermas

Delamar José Volpato Dutra¹

Resumo: Honneth pretende detectar elementos de eticidade na realidade social, a englobar relações de amizade, relações íntimas, mercado de produção e de consumo, esfera pública e Estado democrático de direito. O seu projeto de filosofia do direito se alicerça em um conceito de liberdade que se configura socialmente e não a partir de uma perspectiva individualista e isolada. O presente texto desafia o diagnóstico positivo de Honneth em relação a tal configuração da liberdade social. O texto considera que Honneth não foi bem sucedido em sua empreitada, haja vista as realizações falhas da liberdade social serem mais salientes do que as suas realizações adequadas. Isso posto, o estudo aponta para o projeto de Habermas, com base em papel bastante expressivo do direito, inclusive como compensação pelas falhas de eticidade, como sendo mais apropriado para a teoria crítica nos tempos atuais.

Palavras-chave: Honneth, Habermas, Filosofia do direito, teoria crítica

Honneth intends to detect elements of the ethical life in social reality, to embrace friendships, intimate relationships, production and consumer market, the public sphere and the democratic rule of law. His philosophy of law is founded on a concept of freedom which is constituted socially and not from an individualistic and isolated perspective. This paper challenges the positive diagnosis made by Honneth in relation to such a social configuration of freedom. The text considers that Honneth was not successful in this endeavor, given that the missdevelopments of social freedom are more salient than their appropriate achievements. As alternative, the study points to Habermas project, based on very significant role played by law, including law as compensation for the missdevelopments of ethical life, as more suitable for a critical theory in our days.

Key-words: Honneth, Habermas, Philosophy of Law, critical theory

¹ UFSC/CNPq <djvdutra@yahoo.com.br>



Introdução

O presente estudo trata de descortinar os traços de eticidade que Honneth pensa poder encontrar em diversas esferas que configuram a liberdade social, a incluir as relações pessoais, o mercado e a democracia. Tal determinação seria necessária para dar sentido adequado às liberdades jurídica e moral, haja vista ele caracterizar, principalmente em razão de seu elemento de desenraizamento do contexto social, a primeira pela fixação nas profundezas indeterminadas dos desejos e inclinações e a segunda pela fixação nas regras morais absolutas.

Ver-se-á que, no primeiro âmbito, das relações pessoais, encontra-se fortes traços de eticidade, sendo que nos demais eles são bem mais esmaecidos. Em razão disso, o texto avança a hipótese de que Honneth não consegue vindicar o diagnóstico que pretende apresentar, sendo indício disso dois pontos que serão tomadas como fundamentais para a presente interpretação do filósofo, sem contar o seu apelo bastante forte a exemplos literários, não sociológicos, portanto.

De acordo com o primeiro, Honneth se vê forçado a dar um status privilegiado às liberdades jurídica e moral no que concerne à legitimidade.² Aqui se mostra realmente a *via crucis* de Honneth, no sentido de como disciplinar tais liberdades sob o viés social, por ele proposto. De acordo com o segundo ponto, a autoridade do direito é chamada para interromper uma discussão e fixar um resultado de forma obrigatória.³ Parece, mais uma vez, que a liberdade jurídica reaparece no sentido da autoridade do direito.

O texto avança a sugestão de que a proposta de Habermas desenhada em Direito e democracia é mais coerente, inclusive com o próprio desiderato de Honneth, se forem concedidas as incongruências apontadas.

Do método da reconstrução normativa e do valor da liberdade

Honneth pretende conectar a sua teoria crítica com a análise da sociedade, cujo foco não seriam princípios puramente normativos. Na verdade, não objetiva desconsiderar os princípios normativos, mas detectá-los na eticidade de práticas e instituições dadas.⁴ De acordo com seu diagnóstico, teorias como a de Rawls e a de Habermas “partem de uma congruência entre princípios de justiça obtidos de maneira independente e os ideais normativos das sociedades modernas.”⁵ Sem

² HONNETH, Axel. *O direito da liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2015, p. 117.

³ HONNETH, Axel. *O direito da liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2015, p. 633.

⁴ HONNETH, Axel. *O direito da liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2015, p. 15.

⁵ HONNETH, Axel. *O direito da liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2015, p. 23. O diagnóstico feito com relação a Rawls pode ser desafiado se a sua teoria for compreendida, no dizer de Weithman, como *conception-based*, em vez de *rights-based*: “On my reading,

embargo, elas apresentariam uma justificação construtiva e autônoma de tais princípios, em vez de uma prova da superioridade delas em relação aos ideais históricos concretos. Para ele, a reconstrução normativa é aquela que mede “[...] as intenções normativas de uma teoria da justiça mediante a teoria da sociedade.”⁶ Trata-se, portanto, de perscrutar a realidade social a fim de esquadriñar as instituições e práticas que efetivariam a justiça, haja vista o próprio conceito de justiça, seja ele qual for, ser incapaz de fornecer um critério independente.⁷ Desse modo, o autor trilha um caminho que questiona a prioridade do justo sobre o bem, já que o caráter ético do bem compartilhado dá forma ao próprio conceito de justiça.⁸

Ora, o valor ético supremo que predomina na modernidade é o da liberdade, não o da liberdade política, mas o da liberdade individual. Já de início, segundo ele, não se trata, por certo, da vontade da comunidade.⁹ O leitor é convidado a ver a liberdade individual como o supremo princípio de seu mundo. Tal formulação, inclusive, está na base do conceito de direito que o autor dedilha, a partir de Hegel, a saber, tudo aquilo que possibilita e realiza a liberdade individual de maneira universal.¹⁰ A princípio, os termos liberdade, autodeterminação e autonomia são usadas de maneira mais ou menos intercambiável,¹¹ o que, aliás, informa muito pouco sobre o significado dos mesmos. A liberdade, por ser bastante indeterminada, encontra na história a ajuda para torná-la mais precisa, o que ocorre com a apresentação de três modelos históricos da mesma: a liberdade negativa, a reflexiva e a social.

Liberdade negativa e contrato

A liberdade negativa tem como modelo Hobbes, para quem a liberdade se define como não interferência, como ausência de impedimentos externos, segundo o que se lê no início do cap. XIV do *Leviatã*. Com isso,

Rawls supposes from the outset that under the impact of liberal democratic thought and practice, we, his readers, think of ourselves as free and equal persons embedded in a society that ought to be a fair scheme of social cooperation. We have, he thinks, a democratic conception of our society and a conception of ourselves that I call a *free-and-equal self-conception*.” [WEITHMAN, Paul. *Why Political Liberalism? On John Rawls's Political Turn*. Oxford: Oxford University Press, 2010, p. 12]

⁶ HONNETH, Axel. *O direito da liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2015, p. 24. A aproximação com o procedimento do equilíbrio reflexivo entre conceito e realidade histórica é sugerida [HONNETH, Axel. *O direito da liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2015, p. 107-8].

⁷ HONNETH, Axel. *O direito da liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2015, p. 22.

⁸ HONNETH, Axel. *O direito da liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2015, p. 32, 122. Exemplos de tais questionamentos seriam as obras de Putnam e Taylor. Para uma concepção alternativa, ver Raz.

⁹ HONNETH, Axel. *O direito da liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2015, p. 37.

¹⁰ HONNETH, Axel. *O direito da liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2015, p. 17.

¹¹ HONNETH, Axel. *O direito da liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2015, p. 34-37.

na busca dos objetivos que podem ser escolhidos pelo indivíduo, obstáculos interiores não devem ser compreendidos como impedimentos da liberdade.¹² Além disso, apostrofa Honneth, a liberdade “[...] significa poder realizar todos os objetivos de vida egocêntricos e caprichosos [...]”.¹³ Nesse cenário, configura-se um indivíduo atômico e egocêntrico,¹⁴ cuja única restrição seria a compatibilidade com a liberdade dos demais.¹⁵ Desse modo, descortina-se um conceito de justiça, um ordenamento jurídico, por um lado, medido estrategicamente no seu estatuto e, por outro, limitado em sua extensão. Limitado, já que Honneth acusa a tal concepção de não tornar os indivíduos autores e renovadores do ordenamento, o que demandaria um interesse na cooperação,¹⁶ a exigir uma outra figura da liberdade. Portanto, a permanecer negativa, essa liberdade sempre deter-se-ia em frente da autodeterminação individual, já que sempre restringir-se-ia ao âmbito externo. No rumo da busca de fins realmente próprios, a liberdade teria, indica ele, que se direcionar para a autodeterminação reflexiva e social.¹⁷

De se observar, aqui, a inspiração hegeliana dupla. Primeira, a crítica ao contratualismo, cujo resultado será uma concepção de direito que deverá descer do cume da abstração para o reino do espírito objetivo. Deveras, nos termos do adendo H do § 141 de as *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito*, o direito existe somente como uma parte de um todo, como se fosse uma planta trepadeira agarrada em uma árvore, esta, sim, com raízes firmes.¹⁸ Segunda, na crítica ao déficit de subjetividade, cujo sentimento de vingança registrável na punição criminal seria indicativo.¹⁹

Inicialmente, a liberdade juridicamente concebida é uma espécie do gênero liberdade negativa. De acordo com tal concepção, os motivos não têm interesse para a comunicação estruturada juridicamente, os quais podem ficar no anonimato,²⁰ o que é bastante palpável, por exemplo, no exercício do direito de propriedade. Porém, segundo um juízo mais cuidadoso dessa mesma liberdade, Honneth advoga que isso só é possível porque os sujeitos concedem-se reciprocamente esse estatuto normativo. O sujeito solitário tem objetivos estratégicos, mas há também outros motivos e convicções presentes a serem considerados.

Nisso se pode ver a principal incapacidade a propósito da liberdade jurídica, pois a autonomia privada só poderá ser empregada de maneira

¹² HONNETH, Axel. *O direito da liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2015, p. 44, 47.

¹³ HONNETH, Axel. *O direito da liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2015, p. 50.

¹⁴ HONNETH, Axel. *O direito da liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2015, p. 52-3.

¹⁵ HONNETH, Axel. *O direito da liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2015, p. 50-1.

¹⁶ HONNETH, Axel. *O direito da liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2015, p. 55.

¹⁷ HONNETH, Axel. *O direito da liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2015, p. 57.

¹⁸ “das Recht existiert nur als Zweig eines Ganzen, als sich anrankende Pflanze eines an und für sich festen Baumes.”

¹⁹ HEGEL, G. W. F. *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito*. 2. ed., São Paulo, Recife, São Leopoldo: Loyola, Ed. UNICAP, Ed. UNISINOS, 2010, §102.

²⁰ HONNETH, Axel. *O direito da liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2015, p. 149.

sensata [sinnvoll], só poderá chegar a uma ponderação dos próprios objetivos, a uma confirmação real do bem que pretende, pela referência aos outros como sujeitos eticamente motivados.²¹ Ora, isso exige uma atitude diferente daquela que é induzida pelo direito. Exige uma atitude comunicativa. Nesse contexto, ele afirma que o direito até incentiva comportamentos e atitudes que seriam um obstáculo, bloqueariam [im Wege stehen] a liberdade que ele próprio criaria.²² Sem embargo, essa desvinculação não é uma insuficiência [Ungeüngen] da liberdade jurídica, já que é constitutiva de sua lógica. Contudo, ela poderá ter consequências patológicas no âmbito social, como ver-se-á, já que a atitude que a liberdade jurídica faculta pode dificultar vínculos e responsabilidades intersubjetivas. Ao operar monologicamente, o sujeito ficará em um vácuo de decisão e em quase total indeterminação, de tal forma que a liberdade jurídica não serve para descortinar e formular novas versões de ideias do bem; só permite questioná-las e revisá-las. Para uma formulação inovadora e positiva de concepções do próprio bem, precisaria vislumbrar o outro como algo mais do que um ator estratégico.²³ Por isso mesmo, no mundo vivido, há motivos que são compartilhados pré-reflexivamente. Quando ocorre um dissenso e tal perspectiva em comum é rompida, surge o ônus de fundamentar a divergência. Nesse cenário, o uso da liberdade jurídica sinaliza a intenção de interromper tal oferta de razões. Ela opera uma espécie de moratória em relação ao fluxo comunicativo. Em sendo assim, reparar-se-ia uma situação rompida não pela conjugação intersubjetiva dos motivos em conflito. Ora, vê-se bem, se essa atitude fosse radicalizada, ela afetaria a busca da autorrealização, pois não seria mais possível contar com os outros para projetos comuns, relações e cooperações, a não ser de modo puramente estratégico. Desse modo, a liberdade jurídica abre a possibilidade de questionar, finalizar ou suspender projetos de vida, mas não a oportunidade de dar realidade a novos projetos, já que isso dependeria de atitudes e modos de comportamento não estratégicos.²⁴ Assim sendo, os direitos pressuporiam uma série de práticas comunicativas já implicadas, das quais, eles, na verdade, dependeriam, já que os direitos subjetivos alimentar-se-iam de um contexto de relações não juridicamente determinadas.²⁵ Por exemplo, um contrato só é aceitável se respeitar uma série de condições éticas que

²¹ HONNETH, Axel. *O direito da liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2015, p. 152.

²² Ao tratar do paradoxo da legitimidade que surge da legalidade, Habermas detecta um problema semelhante, mas não chega ao ponto de desqualificar a própria forma jurídica. Ao que parece, o comportamento estratégico que o direito permite na superfície, contamina tudo na profundidade. Trata-se de uma leitura da forma jurídica bem diferente daquela kantiana. Isso ocorre porque, para Honneth, a liberdade modelar é aquela reflexiva, a qual aponta para uma motivação de caráter moral.

²³ HONNETH, Axel. *O direito da liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2015, p. 153-4.

²⁴ HONNETH, Axel. *O direito da liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2015, p. 154-5.

²⁵ HONNETH, Axel. *O direito da liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2015, p. 156-7.

são postas pela realidade social na qual ele opera, como não poder comercializar órgãos humanos.

Honneth define patologia como o que atinge a capacidade racional de acessar um sistema primário de ações e de normas, ou seja, uma perda de habilidade para praticar adequadamente a gramática normativa de um sistema de ação intuitivamente familiar.²⁶ Como essa patologia clama por um diagnóstico difícil de realizar, ele apela para exemplos da estética, mormente da literatura, nisso também seguindo Hegel, que no § 37 de suas *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito*, usa o termo *reiner Eigensinn*, que poderia ser traduzido por 'rigidez', em uma referência ao personagem Michael Kohlhaas de Kleist. Esse personagem se aferra ao seu direito, que é só uma possibilidade, e não vê toda a abrangência da relação, ao ponto em que a busca pelo seu direito se transforma em vingança. Deveras, hoje, vale registrar, a insistência nos direitos, muitas vezes, não se dá tanto por causa de uma injustiça sofrida ou pela busca de vingança, mas por uma disposição de se retrair ao comportamento jurídico que vê os outros estrategicamente.

No campo da liberdade negativa, Honneth delinea duas patologias básicas, aquela que transforma os meios de ação em um fim, exemplificado pelo filme *Kramer v. Kramer*, e aquela na qual o meio se transforma em fim, a que torna os meios da liberdade jurídica que suspende as obrigações em um ideal de vida. Neste segundo caso, a pessoa usa a liberdade para dificultar os esforços da construção de sua identidade, exemplificado pelo personagem Dwight Wilmerding do romance *Indecisão* de Kunkel.

Liberdade reflexiva e justiça

O segundo modelo de liberdade é a reflexiva, que teria como fontes o pensamento de Rousseau e de Kant, para os quais a ideia de autonomia desempenha papel central. Esse modelo mergulha na interioridade do sujeito ao qual se atribui liberdade, para detectar o que ser-lhe-ia próprio.²⁷ Exatamente, nesse modelo, noções como autonomia e heteronomia, autenticidade e inautenticidade, passam a ser fundamentais.

Segundo a interpretação de Honneth, os projetos de Habermas, Apel, Mead, Peirce, seriam uma reformulação desse modelo em termos de intersubjetividade.²⁸ No que se refere à justiça, de acordo com esse modelo reflexivo, a ideia de autodeterminação como autonomia assumiria, para ele, viés processual, mesmo deliberativo, exemplificado por Rawls e por Habermas.²⁹ Já, a autodeterminação como autorrealização assumiria

²⁶ HONNETH, Axel. *O direito da liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2015, p. 157.

²⁷ HONNETH, Axel. *O direito da liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2015, p. 59.

²⁸ HONNETH, Axel. *O direito da liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2015, p. 69.

²⁹ HONNETH, Axel. *O direito da liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2015, p. 73-4.

esguelha bastante substantiva, seja em um viés mais individual, como seria o caso do projeto de Mill, ou mais coletivo, como seria o caso da visão de Taylor, do republicanismo liberal de Arendt [por ele assim caracterizado] e de Sandel.³⁰ De se mencionar a dificuldade de apontar a concepção de justiça apropriada à liberdade reflexiva,³¹ contudo, seja lá qual for tal concepção, por não poder contar com uma formulação egoísta, o grau de cooperação exigido “[...] é desproporcionalmente mais elevado [ungleich höher] do que no caso da liberdade negativa,”³² a qual exigiria o mínimo de conjugação com a igual liberdade dos outros.

Honneth reclama que nenhum dos dois modelos de liberdade reflexiva, seja o da autodeterminação seja o da autorrealização, tomam as condições sociais da realização da liberdade como componentes desta. Não, elas tomam o conceito de liberdade reflexiva e dela derivam as condições que seriam necessárias. Não obstante, não indicam as condições sociais indispensáveis, como haver a disponibilidade institucional de objetivos morais e a presença dos bens visados pelos desejos estarem disponíveis na realidade social. Tais condições são como que deixadas de lado e como que adicionadas *a posteriori*, com a exceção do modelo discursivo dessa liberdade, segundo o qual a instituição social do discurso é entendida como componente da própria liberdade. Aliás, isso funcionará como diretriz, como chave, para Honneth construir um modelo de liberdade que conecta o seu exercício com formas institucionais que possibilitam a sua realização.³³

Nesse diapasão, a liberdade moral seria espécie do gênero liberdade reflexiva. Aquela é a que garante a possibilidade de retração das obrigações comunicativas e de reconecção ao mundo vivido.³⁴ Ela permite a retirada “do leito em que correm nossas eticidades do mundo real.”³⁵ Com isso, torna atrativa a vinculação com normas universais, no sentido da crítica ao existente, bem como a construção de novos sistemas de normas. Esse elemento construtivo a distingue e a torna superior à liberdade jurídica, que se desconecta para não se reconectar.³⁶

Aqui, uma vez mais, pode ser detectada uma inspiração hegeliana dupla. Sabidamente, Hegel criticara o formalismo vazio da moral kantiana no § 135 das suas *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito*, formalismo este que só funcionaria, na verdade, por pressupor regras já previamente aceitas pela sociedade na qual se vive, como a de que a propriedade é um valor. A hipocrisia é a outra crítica de Hegel a uma moral sem objetividade, sem instituições, como anota o longo § 140 da mencionada

³⁰ HONNETH, Axel. *O direito da liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2015, p. 75.

³¹ HONNETH, Axel. *O direito da liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2015, p. 73.

³² HONNETH, Axel. *O direito da liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2015, p. 79.

³³ HONNETH, Axel. *O direito da liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2015, p. 79-80.

³⁴ HONNETH, Axel. *O direito da liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2015, p. 175-6.

³⁵ HONNETH, Axel. *O direito da liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2015, p. 191.

³⁶ HONNETH, Axel. *O direito da liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2015, p. 208.

obra. A hipocrisia manifestar-se-ia na inverdade, na afirmação para o outro de um mal como um bem, segundo a qual o mal justificar-se-ia pelas boas razões; manifestar-se-ia no querer o bem abstrato, a intenção boa, de tal forma que ninguém seria mau porque ninguém quereria o mal pelo mal. Desse modo, roubar para dar aos pobres, matar para satisfazer a vingança do seu direito, tudo poderia ser colorido pela convicção subjetiva que embasa o ato. Manifestar-se-ia, finalmente, na ironia e na vaidade do saber-se como a base da objetividade moral. Contudo, no próprio desenho de tal liberdade que estimula ser unilateral, no sentido da retirada da eticidade, Honneth detecta a possibilidade, novamente, de patologias.³⁷

As patologias, nesse caso, os distúrbios ou interpretações equivocadas, determinarão comportamentos individuais ou coletivos que tornarão difícil a cooperação social, levando ao isolamento. A ilusão de ocultamento de toda a facticidade normativa, uma desvinculação completa da eticidade e a acentuação do momento crítico e suspensivo no qual só importa o padrão moral, quando envolve a própria vida, conduz ao moralista desvinculado; quando envolve a sociedade conduz ao terrorismo moral.³⁸ Os escritos de Henry James seriam, para ele, um exemplar de como o zelo por princípios universais faria esquecer as obrigações imediatas, bem como faria esquecer onde o mal deveria ser combatido. Em tal cenário, o personagem Frederick Winterbourne de *Daisy Miller* causa a infelicidade que tão resolutamente queria evitar, pois a rigidez de seu comportamento acaba gerando a desgraça.³⁹ O segundo exemplo de patologia ou desvinculação completa está no caso da jornalista Ulrike Meinhof.⁴⁰ De se anotar que, nesse ponto, mais uma vez, Honneth segue o caminho que o próprio Hegel já havia trilhado com a sua crítica ao terrorismo jacobino e conseqüente exaltação de Napoleão e seu código civil.⁴¹

Liberdade social e eticidade

A liberdade social avança em direção à concretização história, cujo modelo refere, de novo, a Hegel, a demandar um passo que, na tradição da teoria crítica, Habermas e Apel não teriam dado.⁴² Nesse percurso, o leitor descobrirá que o valor ético supremo defendido por Honneth é “[...] a liberdade no sentido da autonomia do indivíduo.”⁴³ Desse modo, o

³⁷ HONNETH, Axel. *O direito da liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2015, p. 192.

³⁸ HONNETH, Axel. *O direito da liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2015, p. 210.

³⁹ HONNETH, Axel. *O direito da liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2015, p. 215.

⁴⁰ HONNETH, Axel. *O direito da liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2015, p. 221-2.

⁴¹ HABERMAS, Jürgen. *Teoria e práxis*. [Rúrion Melo: Theorie und Praxis]. São Paulo: Editora UNESP, 2013, p. 204.

⁴² HONNETH, Axel. *O direito da liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2015, p. 82.

⁴³ HONNETH, Axel. *O direito da liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2015, p. 34.

conceito de liberdade reflexiva é tomado como paradigmático para a sua construção, senão veja-se.

A liberdade negativa fracassa porque ela não consegue verificar se os conteúdos escolhidos seriam realmente livres sob o ponto de vista interior. Por outro lado, a liberdade reflexiva é deficiente por induzir ao pensamento de que o externo é marcado por algum tipo de heteronomia e, portanto, este externo contrapõe-se-lhe. A objeção ao segundo modelo complementa a objeção ao primeiro modelo. A deficiência do primeiro modelo é a de não chegar suficientemente à interioridade, ao passo que a do segundo modelo é a de não chegar à exterioridade de forma suficiente. Tendo em vista essa estrutura conceitual, a liberdade reflexiva dará o tom do entendimento da liberdade social, pois é justamente o elemento reflexivo que verificará se realmente ocorreu ou não ocorreu um ato de autonomia em relação aos próprios fins ou um ato de autenticidade em relação aos próprios desejos. No entanto, ao se voltar preferencialmente para o interior parece permanecer em um momento negativo de não obedecer a nada estranho. Com isso, Hegel, por exemplo, teria se direcionado para um aspecto mais positivo, aquele de atribuir liberdade também ao que ocorre externamente, ao que ocorre objetivamente, em sua terminologia. A realidade externa, igualmente, tem que se apresentar livre de coerção e de heteronomia. *Desse modo, trata-se de ampliar [auszudehnen] as determinações da liberdade reflexiva à realidade externa.*⁴⁴ Justamente, Hegel teria tomado como exemplares de liberdade externa social a se realizar de forma autônoma e não coercitiva, portanto, livre, a amizade e o amor. Vê-se, destarte, como a liberdade reflexiva amplia-se para se converter em liberdade intersubjetiva,⁴⁵ a incluir no conceito de liberdade o aspecto interno e o externo, o que configura o espírito objetivo.⁴⁶ Disso segue a definição de liberdade social:

“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, porque nos fins dessa contrapartida ele pode vislumbrar uma condição para realizar seus próprios fins. [...] E somente essa forma de reconhecimento é a que possibilita ao indivíduo implementar e realizar seus fins obtidos reflexivamente.”⁴⁷

Como apontado, no amor, há a ideia de reciprocidade e de realização conjunta de sujeitos que estabelecem uma relação na qual ambos podem reconhecê-la como manifestação de seu eu autônomo, de sua liberdade.

⁴⁴ HONNETH, Axel. *O direito da liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2015, p. 83-4.

⁴⁵ HONNETH, Axel. *O direito da liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2015, p. 85-6.

⁴⁶ HONNETH, Axel. *O direito da liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2015, p. 90.

⁴⁷ HONNETH, Axel. *O direito da liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2015, p. 87.

No entender de Honneth, Hegel teria expandido essa pesquisa, inclusive para o âmbito da economia e do Estado.

Deveras, vê-se bem a inspiração hegeliana do conceito de eticidade do § 33 das *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito*: “a ideia pensada do bem, realizada na *vontade refletida* dentro de si [*sich reflektierten Willen*] e no mundo exterior [*äußerlicher Welt*] [...] o *Estado*, enquanto liberdade que na livre autonomia [*Selbständigkeit*] da vontade particular é igualmente universal e objetiva [objective].” Com isso, só haverá liberdade se houver uma conjugação com as possibilidades exteriores de liberdade. O § 10 da mencionada obra sugere a realidade do que a vontade quer como pertença à essência mesma da liberdade e não somente como uma aplicação [*Anwendung*]. Na verdade, a exigência é mais do que uma conjugação entre sujeitos que se reconhecem, mas uma conjugação entre liberdade subjetiva e objetividade, o que demanda que os sujeitos aprendam [*lernen*] a alinhar os seus motivos aos seus fins internos. Trata-se de querer o que antes era só uma prática.⁴⁸ Nesse cenário, as instituições de reciprocidade implicarão a formação [*Bildung*] que irá buscar no comportamento “[...] desejos e intenções primárias, cuja satisfação só se faz possível mediante ações complementares dos outros.”⁴⁹ Ações recíprocas vão realizar os fins reflexivos de todos os partícipes. Vê-se, então, que não é suficiente o momento da imposição, sendo necessário aquele da aprendizagem.⁵⁰

O complexo de objetivos com vocação universal, Hegel descortina nas instituições mais gerais de seu tempo, a compor o conceito de eticidade.⁵¹ Será somente na dependência prévia de tais instituições éticas que, para Honneth, os procedimentos contratuais e democráticos poderão ter lugar, como verificadores individuais da legitimidade.⁵² Aliás, esse é o lugar próprio das liberdades jurídica ou moralmente concebidas, já que estas possibilitam um distanciamento ou afastamento saudáveis da eticidade,

⁴⁸ HONNETH, Axel. *O direito da liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2015, p. 92-3. A referência, nesse ponto, é a MacIntyre.

⁴⁹ HONNETH, Axel. *O direito da liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2015, p. 93. Raz ensaiaria um modelo mais enfraquecido da ligação da liberdade à exterioridade institucional [HONNETH, Axel. *O direito da liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2015, p. 91]. Segundo Honneth, Marx também teria seguido esse modelo da cooperação social como paradigma da liberdade, haja vista o trabalho implicar referência à satisfação das necessidades, próprias e dos outros [HONNETH, Axel. *O direito da liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2015, p. 95-7].

⁵⁰ HONNETH, Axel. *O direito da liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2015, p. 94. “A escola, a família, a política social e outros campos em que se aplica a estrutura da ‘*Verrechtlichung*’ devem ser impedidos de se submeter aos imperativos sistêmicos da Economia e da Administração para recuperar a integração social que se dá através de valores, normas e processos de entendimento.” [PRESTES, Nadja Mara Hermann. *Educação e racionalidade: conexões e possibilidades de uma razão comunicativa na escola*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996, p. 74-5].

⁵¹ HONNETH, Axel. *O direito da liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2015, p. 109.

⁵² HONNETH, Axel. *O direito da liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2015, p. 110-1.

contudo, elas teriam um papel secundário e reativo a desentendimentos no mundo vivido.⁵³ Assim sendo, a justiça não teria a sua medida primeva na extensão das liberdades negativa e positiva, mas na garantia a todos de participar em instituições de reconhecimento.

Por fim, há que se dar dinamicidade a tal eticidade via o desempenho das liberdades negativa e reflexiva,⁵⁴ pois, estranhamente, para Honneth, a legitimidade é medida nos seus termos.⁵⁵ Estranho porque as duas liberdades, expulsas pela porta da frente, adentram pela porta dos fundos. Por isso, a cultura da liberdade atual aponta para o rumo do que ele nomina de eticidade democrática. Nisso, Hegel precisa ser atualizado, pois, ele, ao descortinar que a liberdade só se desenvolve em instituições de reconhecimento, não pôde sustentar que a estrutura de tais instituições deveria depender da contingência de um consenso hipotético de todos, pois tal consenso teria que advir de sujeitos que, por não estarem integrados institucionalmente, não seriam suficientemente livres para possuir uma opinião e perspectiva ponderadas [wohlerzogene], ou seja, não haveria como pôr a liberdade individual antes da liberdade social.⁵⁶ Essa a forma sutil de Honneth dizer que Hegel não concebeu o Estado de direito como Estado democrático de direito, de tal modo que a ordem institucional justa teria que ser construída previamente antes que decisões de indivíduos isolados fossem tomadas. Dito claramente, já haveria substantividade suficiente para assegurar a liberdade social na família, no mercado, nos estamentos e no Estado constitucional monárquico. Como lê-se claramente no texto do filósofo, “é de todo essencial que a constituição, embora surgida no tempo, *não* seja vista *como algo feito*; pois ela é antes pura e simplesmente sendo em si e para si.”⁵⁷ Como pontuara Sieyès “Ici la réalité est tout, la forme n’est rien.”⁵⁸ O poder da nação já tem que existir; só assim se resolve o problema do regresso ao infinito de uma autoridade anterior.

Nesse diapasão, o termo soberania do povo, em si mesmo, não faz sentido algum,

“O povo, tomado *sem* seu monarca e sem a *articulação* do todo que se conecta precisamente, assim, a ele de maneira necessária e imediata, é a massa informe que não é mais nenhum Estado e à qual não compete mais *nenhuma* das determinações que estão presentes no todo *formado*

⁵³ HONNETH, Axel. *O direito da liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2015, p. 116.

⁵⁴ HONNETH, Axel. *O direito da liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2015, p. 117, 119.

⁵⁵ HONNETH, Axel. *O direito da liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2015, p. 117.

⁵⁶ HONNETH, Axel. *O direito da liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2015, p. 112-3.

⁵⁷ HEGEL, G. W. F. *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito*. 2. ed., São Paulo, Recife, São Leopoldo: Loyola, Ed. UNICAP, Ed. UNISINOS, 2010, §273.

⁵⁸ SIEYÈS, Emmanuel Joseph. *Qu'est-ce que le tiers état?* Paris: Éditions du Boucher, 2002 [1789], p. 57.

dentro de si, - soberania, governo, tribunais, autoridade, estamentos e o que quer que seja."⁵⁹

A disposição política e a virtude não podem ser pressupostas em indivíduos isolados, como parece ser o caso na democracia. Precisam de mediação, por exemplo, dos estamentos.

Muito embora Honneth conceda o benefício da dúvida com relação a saber se Hegel teria descortinado uma dinamicidade crítica da eticidade, ele registra que, de todo modo, o aprendizado pós-Hegel das forças da individualidade e da autonomia, do potencial da liberdade negativa e da reflexiva, acabaram por desencadear uma dinamicidade que alterou as instituições.⁶⁰ É nesse caminho que persegue a continuidade e o avanço do projeto hegeliano do qual ele se pretende o intérprete e o arauto.

Redutos de eticidade

De acordo com Honneth, as instituições operam com uma função educadora, o que conduz os membros da sociedade a quererem apoiar instituições justas.⁶¹ Honneth gostaria de atestar o grau de saturação histórica necessário para comprovar a teoria da liberdade social pelo apelo a intuições pré-teóricas e a experiências sociais que sufragassem, ao modo de Dewey, só haver liberdade na cooperação, já que apelaria para a experiência de os outros não se oporem às intenções individuais de um sujeito, mas de possibilitá-las, incentivá-las, promovê-las,⁶² exemplificado, como dito, pela relação amorosa. As liberdades jurídica e moral seriam, portanto, concedidas [zugewiesen] socialmente,⁶³ em vez de serem inatas e asseguradas [gesichert].⁶⁴

Isso significa a obrigação de desempenhar um papel social de acordo com um padrão normativo. A ação social exige um comportamento segundo o qual os objetivos dos indivíduos se tornam dependentes do modo como os outros agem, da ação dos outros. Normas, nesse caso, não somente regulamentariam ações que possibilitariam a coordenação intersubjetiva da ação, mas constituiriam um tipo de ação que somente poderia ser executada cooperativamente, em conjunto. Em epítome, esses sistemas de ação seriam relacionais.⁶⁵ Assim sendo, não haveria patologias para tais regras, pois elas não seriam incompletas [unselbständig], dependentes, a demandar complemento [Ergänzung] por

⁵⁹ HEGEL, G. W. F. *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito*. 2. ed., São Paulo, Recife, São Leopoldo: Loyola, Ed. UNICAP, Ed. UNISINOS, 2010, § 279

⁶⁰ HONNETH, Axel. *O direito da liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2015, p. 119.

⁶¹ HONNETH, Axel. *O direito da liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2015, p. 114.

⁶² HONNETH, Axel. *O direito da liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2015, p. 117.

⁶³ HONNETH, Axel. *O direito da liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2015, p. 225

⁶⁴ HEGEL, G. W. F. *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito*. 2. ed., São Paulo, Recife, São Leopoldo: Loyola, Ed. UNICAP, Ed. UNISINOS, 2010, §44

⁶⁵ HONNETH, Axel. *O direito da liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2015, p. 227.

relações da vida social, mas seriam já constituídas pelas relações sociais, assim como a instituição do discurso seria constitutiva da racionalidade comunicativa.

Ora, o que caracteriza a esfera social é, justamente, o entrecruzamento de papéis, já anunciado no caráter relacional. Compõe tal esfera as relações pessoais [a amizade, as relações íntimas e a família], na qual há necessidades e propriedades individuais, o mercado [consumo e produção], no qual há interesses e habilidades individuais, e a formação da vontade democrática [esfera pública e Estado democrático de direito], na qual há fins individuais em busca de configuração intersubjetiva.

Cada esfera oferta uma contribuição educativa e formadora da liberdade social. Na amizade, por exemplo, descortinam-se propriedades éticas.⁶⁶ Não só ela seria uma condição necessária da vida feliz, na medida em que cumpriria um papel epistêmico de melhoria das decisões vitais, já que induziria a uma espécie de publicidade mínima das mesmas, como, no âmbito da educação moral, operaria uma pressão para circunstanciar os princípios morais, suprimindo a sua rigidez. Por fim, as amizades cruzariam fronteiras e barreiras de classe, de etnia, de preconceitos, “de modo que talvez se possa reconhecer nelas o fermento mais elementar de toda a eticidade democrática.”⁶⁷

Por seu turno, as famílias distinguir-se-iam das relações íntimas, como uma esfera própria de relação pessoal, pela triangulação da relação, pela mediação dos filhos, sendo eles biológicos ou adotivos,⁶⁸ pois é isso que fundaria uma comunidade por toda a vida.⁶⁹ A família não é uma comunidade democrática, pois não serve aos fins da deliberação pública, mas ela veio a representar, com sucesso, o núcleo de todas as atitudes e disposições [Dispositionen] requeridas pela democracia,⁷⁰ na medida em que permite experimentar como participar individualmente em cooperação partilhada, pela internalização das regras de reconhecimento intrafamiliar, de tal forma a determinar um aprendizado para deixar de lado os próprios interesses egocêntricos em face das necessidades dos outros membros da família. Todas as habilidades desse tipo de individualidade cooperativa poderiam ser adquiridas pela participação nas práticas das famílias: o esquema de pensamento do outro generalizado, a partir do qual as obrigações devem ser distribuídas de forma justa e equitativa; a prontidão [Bereitschaft] para realmente aceitar as obrigações implícitas contidas em seu papel na negociação deliberativa de tais responsabilidades; a tolerância requerida quando membros da família cultivam estilos de vida ou preferências que conflitam

⁶⁶ HONNETH, Axel. *O direito da liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2015, p. 250.

⁶⁷ HONNETH, Axel. *O direito da liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2015, p. 256.

⁶⁸ HONNETH, Axel. *O direito da liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2015, p. 292.

⁶⁹ HONNETH, Axel. *O direito da liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2015, p. 295.

⁷⁰ HONNETH, Axel. *O direito da liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2015, p. 322.

de forma fundamental com a sua própria.⁷¹ A família se torna uma escola para esses tipos de comportamentos, incluso para as futuras gerações.

Por fim, um mercado que não atentasse para regulamentações normativas, geraria anomia, ou seja, movimentos sociais de reivindicação.⁷² Honneth gostaria de apresentar de forma defensável um funcionalismo normativo porque o mercado é analisado também pelo viés de sua legitimidade, o que implicaria subordiná-lo à democracia que deveria controlar o trabalho, a terra, o dinheiro, pela atenuação da pressão da oferta e da procura sobre os mesmos.⁷³ Desse modo, ele avança uma tentativa de justificação ética do mercado pela fixação adicional de normas justas e favoráveis à outra parte, de tal forma que a reprodução do mercado sem resistências tácitas implicaria o atendimento de tais imperativos extraeconômicos e morais.⁷⁴ O ponto é, precisamente, que o mercado não pode ser considerado isolado dos valores.⁷⁵

Com isso, Honneth se afasta da alternativa de uma crítica abrangente ao mercado, aquela de Marx, já que, segundo a análise deste último, o mercado impediria o exercício da liberdade negativa a uma enorme parcela da população.⁷⁶ Duas circunstâncias contribuiriam para uma tal conclusão:

AA] aquela de muitos só terem como propriedade a sua força de trabalho. Os que só têm como mercadoria a sua força de trabalho nunca estarão em igualdade de condições para fazer um contrato, logo, o contrato de trabalho não seria voluntário nos termos de uma normatividade social que consideraria a liberdade reflexiva;

BB] aquela da especificidade da mercadoria trabalho como a única capaz de produzir valor. Desse modo, não haveria salário capaz de pagar o trabalho, já que este seria a única fonte de produção de riqueza, ou seja, o que é pago pelo trabalho implicaria exploração, necessariamente.

Deixando de lado a segunda circunstância, por ser problemática demais, restaria, ao menos para Honneth, o impedimento do exercício da liberdade negativa a uma enorme parcela da população. Como é improvável a possibilidade da não aceitação de um contrato, frente à necessidade da sobrevivência, a liberdade negativa não se realizaria. Sem embargo, de acordo com Honneth, Marx não conseguiu provar que contratos produzidos sem a anuência voluntária feririam a liberdade negativa. Marx considerava isso inevitável no mercado. Não obstante, para Honneth, na verdade, a primeira circunstância não se põe em termos conceituais ou analíticos, de tal forma que é uma **questão empírica** que

⁷¹ HONNETH, Axel. *O direito da liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2015, p. 323.

⁷² HONNETH, Axel. *O direito da liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2015, p. 346-7.

⁷³ HONNETH, Axel. *O direito da liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2015, p. 347.

⁷⁴ HONNETH, Axel. *O direito da liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2015, p. 351.

⁷⁵ HONNETH, Axel. *O direito da liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2015, p. 354.

⁷⁶ HONNETH, Axel. *O direito da liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2015, p. 363-4.

deve ser enfrentada, ou seja, como estabelecer condições sociais de uma liberdade geral de contrato:

“Desse modo, a questão aqui em debate assume traços empíricos: não é possível decidir de antemão se no interior das economias de mercado capitalista é possível estabelecer as condições sociais de uma liberdade geral de contrato, mas isso precisa ser revisado num processo de reformas implementadas com esse propósito.”⁷⁷

Nesse sentido, nem os contratos com marca bastante coercitiva, nem a exploração do trabalho, seriam déficits estruturais, quiçá, devido a possíveis correções compensatórias.

Nessa direção é que caminha a retomada da economia moral para descrever os inconvenientes como desvios de um conjunto de exigências que subjazeriam ao mercado,⁷⁸ de tal forma que seria possível acomodar magnitudes morais como sentimentos de injustiça, mecanismos discursivos e normas de justiça que permitiriam indicar em que grau eles estariam ou não realizados.⁷⁹ Tratar-se-ia de aplicar às relações econômicas as exigências normativas das sociedades democráticas liberais, como imposições de uma liberdade social geralmente aceita. Via protestos, movimentos sociais, reformas, haveria possibilidade de realização dos princípios da liberdade social que garantiriam a legitimação do mercado, mediante processos discursivos de regulação e consolidação jurídica da igualdade de oportunidades.

De se registrar o caráter bastante idealizante dessa proposta, haja vista a economia se alicerçar grandemente na liberdade negativa, não na comunicativa. Deveras, ele registra, nesse quesito, ao longo do tempo, anomalias ou desenvolvimentos falhos [Fehlentwicklungen] maiores do que evoluções.⁸⁰ Vale anotar, por fim, como fundamental que aquilo que compõe o estofo da liberdade social, “possui mais o caráter de práticas, costumes e papéis sociais do que de circunstâncias jurídicas,”⁸¹ de tal forma que, esclarece uma nota a essa citação, “muito do direito que se tem em nome da liberdade não pode ser garantido sob a forma de direito positivo.” Com isso, fica determinado um afastamento sempre crescente da liberdade negativa e, portanto, do âmbito jurídico. Segundo um tal entendimento, as condições da justiça implicariam atitudes, modos de tratamento e comportamentos que não poderiam ser juridicizados. Tais direitos da liberdade conectados à justiça dependeriam muito da “[...] existência de um imbricado emaranhado de práticas e costumes harmonizados de fraca institucionalização [...] esquivas a categorizações

⁷⁷ HONNETH, Axel. *O direito da liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2015, p. 366.

⁷⁸ HONNETH, Axel. *O direito da liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2015, p. 367.

⁷⁹ HONNETH, Axel. *O direito da liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2015, p. 367.

⁸⁰ HONNETH, Axel. *O direito da liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2015, p. 370.

⁸¹ HONNETH, Axel. *O direito da liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2015, p. 126.

jurídico-estatais [...].”⁸² Como bem pontuara Prestes, “Há redutos de ações comunicativas em vários subsistemas que podem ser liberados por uma racionalidade que se baseia nas pretensões de validade.”⁸³

Nesse diapasão, Honneth descortina uma categoria de liberdade bem diferente da negativa, a qual é fundamental para a própria garantia da liberdade social em espectro amplo. Segundo ele, a configuração da realidade social sob o pálio dos direitos juridicamente concebidos, ou seja, como direitos subjetivos, na modernidade, acabou na dependência da esfera estatal que positiva e executa tais direitos. Essa instância estatal, a vontade unida de todos, acabou criando, na verdade, uma nova fonte de legitimidade. Ocorre que essa fonte de legitimidade depende de os destinatários dos direitos atuarem como autores dos mesmos. Contudo, tal autoridade exige uma ação positiva. Tal liberdade é, portanto, diferente da liberdade negativa que concede um espaço de atuação, à discricionariedade do ator, no qual ele pode explorar a sua vontade de forma puramente privada. Não, a exigência é positiva no sentido da cooperação ativa. Em outras palavras, a autonomia coletiva exige práticas, atitudes e convicções democráticas que só podem ocorrer no âmbito da liberdade social, da eticidade.⁸⁴ Vê-se bem, amiúde, a necessidade de se pontuar os redutos de ações comunicativas mencionados por Prestes. Como dito, a democracia parece exigir um tipo de ação positiva do indivíduo, algo bem diferente do espaço de ação sem amarras morais ou sociais da liberdade jurídica.⁸⁵ Trata-se, agora, de averiguar se Honneth consegue apresentar tais determinações éticas nos âmbitos que analisa.

Na contramão da eticidade democrática

Muito embora a reconstrução normativa de Honneth busque evitar a alegada abstração das teorias kantianas da justiça que acabaria por criar problemas de mediação entre a idealidade da teoria e a realidade social, ela, na verdade não consegue evitar o problema da mediação, não somente porque ele não consegue registrar traços significativos de eticidade nas diversas esferas que analisa, como porque a própria reconstrução normativa depara-se com modos específicos da liberdade, ou seja, “[...] com interpretações diferentes do que deve constituir a liberdade individual [...],”⁸⁶ concorrentes entre si, de tal forma a se configurar interpretações díspares do valor da mesma. Ora, como a terceira formulação da liberdade, a social, só se consumaria pelo apelo a um

⁸² HONNETH, Axel. *O direito da liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2015, p. 127.

⁸³ PRESTES, Nadja Mara Hermann. *Educação e racionalidade: conexões e possibilidades de uma razão comunicativa na escola*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996, p. 75.

⁸⁴ HONNETH, Axel. *O direito da liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2015, p. 129-31, 146, 496-8.

⁸⁵ HONNETH, Axel. *O direito da liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2015, p. 129.

⁸⁶ HONNETH, Axel. *O direito da liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2015, p. 123.

sujeito cooperante, tornar-se-ia possível, justamente por isso, a construção de instituições mediadoras a poderem contribuir para a resolução de tais discordâncias, pois, ao invés da retração do ambiente social, a liberdade social disponibilizaria um espaço de participação no agir comunicativo.⁸⁷ Apontar-se-á, abaixo, para a insuficiência da tentativa de resolução desse quesito no âmbito da liberdade social.

No diagnóstico das relações íntimas, aquelas que se distinguem da amizade pela intimidade sexual,⁸⁸ Honneth destaca, de forma negativa, a crescente incapacidade de vinculação dos parceiros a longo prazo, pois as exigências da formação capitalista da subjetividade estariam na direção da desvinculação. Segundo ele, isso ameaçaria a própria eticidade democrática, já que os seus membros deveriam ter como sustentáculo “por um lado, saber-se institucionalmente guardados em sua necessidade natural e, por outro lado, obterem uma confiança elementar em si mesmos com base nessa experiência específica de ser reconhecidos reciprocamente,”⁸⁹ de onde a necessidade de que deveriam ser determinados limites para prevenir o dano ocasionado pela colonização de outras esferas. No caso, a colonização das relações íntimas pela economia.

No âmbito do consumo, o seu diagnóstico trilha caminho semelhante, pois pode-se observar a predominância do consumo ostentativo, de luxo, sobre o de necessidades, este relacionado ao valor de uso. Depois de idas e vindas para melhor e para pior sob o ponto de vista de uma configuração social do mercado nos séculos XIX e XX, nas últimas décadas, que inclui o séc. XXI, ele registra uma predominância do comportamento privatista e consumista.⁹⁰ Como anotara Habermas:

“À medida que o sistema econômico submete a seus imperativos a forma de vida das economias domésticas privadas e a conduta de vida de consumidores e assalariados, o consumismo e o individualismo possessivo, bem como os motivos relacionados com o rendimento e a competitividade, se transformam na força configuradora.”⁹¹

Por isso, Honneth reluta em classificar o consumo mediado pelo mercado como um componente da eticidade democrática. Mesmo que haja potencial normativo no consumo, a carência de mecanismos discursivos e regulamentos não o habilitaria, por ora, para a prática de uma adoção recíproca de perspectivas, nem habilitá-lo-ia à aprendizagem de práticas de restrição das necessidades. Em epitome, por ora, prevaleceria a anomalia [Fehlentwicklungen] do consumismo privado de bens efêmeros,

⁸⁷ HONNETH, Axel. *O direito da liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2015, p. 125-6.

⁸⁸ HONNETH, Axel. *O direito da liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2015, p. 267.

⁸⁹ HONNETH, Axel. *O direito da liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2015, p. 281.

⁹⁰ HONNETH, Axel. *O direito da liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2015, p. 417.

⁹¹ HABERMAS, Jürgen. *Teoria do agir comunicativo*. (v. 2). São Paulo: Martins Fontes, 2012, p. 587.

o que mostrar-se-ia grave frente à previsível catástrofe do clima, bem como frente a um mercado de bens não éticos, como venda de órgãos, contratação de barriga de aluguel, etc.⁹²

Desse modo, a conclusão é a de que o consumo mediado pelo mercado careceria de todas as condições sociais que poderiam convertê-lo em uma instituição da liberdade social. Não se registraria reciprocidade institucionalizada na satisfação de interesses ou necessidades,⁹³ isso porque os consumidores, divididos entre si, não dispõem de instrumentos discursivos para o entendimento, por meio dos quais poderiam generalizar as divergentes e variadas preferências, de tal modo a obrigar a outra parte e as empresas a considerar essas preferências, sob pena de fazer fracassar a concepção de produtos e política de preços. Não conseguiriam, portanto, desenvolver uma consciência conjunta da realização da sua própria liberdade individual em conjunto com outros. Na verdade, o maior obstáculo para a unificação da comunicação e das normas legais seria a crescente diferença entre situações sociais e níveis de renda,⁹⁴ ou seja, “variadas e divergentes preferências [...] Divididos em grupos parciais, entre os quais não há processos de entendimento [...] esses consumidores já não podem desenvolver nenhuma consciência conjunta de realização da liberdade individual no intercâmbio cooperativo da contraparte.”⁹⁵

Assim, a distância socioeconômica leva ao fracasso, pois origina perspectivas de futuro e oportunidades de consumo muito diferentes. Daí a necessidade de se passar do consumo mediado pelo mercado para a questão do trabalho mediado pelo mercado, pois a posição na estrutura social não é a que decide, precipuamente, mas a posição no sistema de produção capitalista.⁹⁶ “Todos os esforços para que, mesmo de maneira incipiente, se realize uma esfera do consumo estão fadados ao fracasso quando a distância socioeconômica entre as classes aumenta a ponto de originar perspectivas de futuro e oportunidades de consumo muito diferentes.”⁹⁷

Como mencionado, Honneth pretende fazer uma espécie de atualização do pensamento de Hegel, inclusive nesse particular. De fato, este último já apontara que o mercado produz a plebe [§ 241, § 244, § 245, das *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito*], bem como que a divisão do trabalho tem como consequência a possibilidade de substituir o trabalho por máquinas [§ 198 da mesma obra]. Das duas anomalias [Fehlentwicklungen] mencionadas, a primeira delas foi predominante no

⁹² HONNETH, Axel. *O direito da liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2015, p. 418-9.

⁹³ HONNETH, Axel. *O direito da liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2015, p. 420.

⁹⁴ HONNETH, Axel. *O direito da liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2015, p. 421.

⁹⁵ HONNETH, Axel. *O direito da liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2015, p. 421.

⁹⁶ HONNETH, Axel. *O direito da liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2015, p. 422.

⁹⁷ HONNETH, Axel. *O direito da liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2015, p. 422.

séc. XIX e a segunda no séc. XX.⁹⁸ O próprio Hegel já detectara, em sua obra [§ 245], a operação do conceito de decência moral para corrigir o mercado em favor dos necessitados, o que poderia ser entendido como um esforço de configuração moral da economia.⁹⁹ No parágrafo mencionado, o próprio Hegel empregou o conceito de autonomia e honra em relação à distribuição de bens aos pobres, sem mediação do trabalho, muito embora em um sentido de questionamento a respeito das possíveis implicações morais de tal estratégia.

A consideração de Honneth, em relação ao mercado, passa por duas possibilidades: aquela da institucionalização da garantia jurídica, via direitos subjetivos, da igualdade de oportunidade e aquela da institucionalização de mecanismos discursivos para influir nos interesses das empresas ou corporações.¹⁰⁰ Contudo, não deixa de observar o efeito dessocializante dos direitos subjetivos: direitos subjetivos que alheiam do ambiente comunicativo, conduzindo à figura típica do individualismo¹⁰¹ e às limitações próprias da racionalidade jurídica, já apontadas acima. De qualquer modo, para ele, no séc. XIX, os impulsos de auto-organização logo se paralisaram e, a partir dos anos 90 do século XX, ele constata até mesmo retrocesso nesse quesito.¹⁰²

Como se pode perceber, o seu diagnóstico é marcadamente pessimista. Deveras, em relação aos ganhos passados, ele registra, contemporaneamente, uma grande anomalia [Fehlentwicklung]. As pessoas, colonizadas pelo mercado em sua personalidade, não manifestam mais reações coletivas de resistência e indignação.¹⁰³ Houve até mesmo uma privatização das reações, rumo ao individualismo e mesmo mutismo, de tal modo que o desconforto moral acaba sendo articulado de maneira privada e, incluso, com recorrência a formas não verbais de resistência, como o suicídio. Com essa anomalia, o nós da eticidade democrática careceria de um de seus elementos nucleares, pois não haveria inclusão para a formatação do mercado. Assim sendo, o grau de anomalia poderia ser medido pela reconversão/regressão da promessa de liberdade social na pura liberdade individual. Possível solução ele só vislumbra na internacionalização de movimentos de oposição para uma reconfiguração moral da economia de mercado capitalista.¹⁰⁴

Honneth tem um diagnóstico ruim da liberdade negativa, ou jurídica, pois, para ele, primeiro, os objetivos que poderiam ser buscados pelas possibilidades que tal liberdade descortina seriam indeterminados, sendo que a sua especificação dependeria de comunicação, contudo, ela ameaça

⁹⁸ HONNETH, Axel. *O direito da liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2015, p. 423.

⁹⁹ HONNETH, Axel. *O direito da liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2015, p. 428.

¹⁰⁰ HONNETH, Axel. *O direito da liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2015, p. 436.

¹⁰¹ HONNETH, Axel. *O direito da liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2015, p. 439.

¹⁰² HONNETH, Axel. *O direito da liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2015, p. 468.

¹⁰³ HONNETH, Axel. *O direito da liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2015, p. 472.

¹⁰⁴ HONNETH, Axel. *O direito da liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2015, p. 482-3.

excluir o indivíduo da comunicação, devido à sua estrutura privada. Segundo, a incompletude da mesma mostrar-se-ia no modo como avaliaria os deveres, expectativas e vínculos não jurídicos, informais, ou seja, vê-los-ia como bloqueios.¹⁰⁵ Dito claramente, a liberdade da comunicação é “[...] uma categoria de liberdade de tipo bem diferente.”¹⁰⁶

A efetivação da liberdade na esfera pública democrática depende, ao menos, de uma realização parcial da liberdade social nas outras esferas.¹⁰⁷ Antes de tudo, de se anotar que o espaço para a discussão pública de opiniões diferentes emergiu das liberdades liberais, entendido segundo a configuração dos direitos individuais, de tal forma que pensar em obrigações de certos papéis como complementares seria ferir o seu caráter de meramente formar a opinião privada via debate público. Para tal, far-se-ia necessário mostrar a sua dependência de práticas comunicativas.¹⁰⁸

Como já mencionado, em verdade, o direito de voto, reunião e associação, configurou um tipo de liberdade diferente da liberal, fazer algo que não se podia fazer sozinho, pois o cidadão teria que justificar algo para o bem comum. Trata-se, bem entendido, de contribuir com argumentos e de avaliar argumentos que poderiam ser aceitos por todos, por contraposição ao que poder-se-ia chamar de paternalismo político.

A história teria mostrado que a garantia dos direitos individuais para expressar a própria opinião e participar politicamente seria insuficiente. Tal insuficiência dar-se-ia por ser somente uma primeira condição, a demandar outras, como, a seguir, aquela de vencer barreiras de classes e fronteiras estatais. Terceira, uma mídia informativa. Quarta condição: disposição ao trabalho voluntário para elaboração de material, fazer apresentações e participar/realizar reuniões presenciais para reconcretizar a comunicação. Visa-se a prontidão para resistir à dissolução da esfera pública com serviços voluntários que contribuem para a mesma. Quinta condição: decisão individual de colocar os objetivos privados depois do bem comum.¹⁰⁹ Portanto, uma cultura cidadã de fazer sacrifícios, uma cultura política que alimenta e alenta sentimentos de solidariedade seria o requerimento elementar para vitalizar e acionar a vida pública, com remissão ao patriotismo constitucional.¹¹⁰

Com Honneth contra Honneth

A hipótese deste trabalho é a de que a liberdade social delineada por Honneth faz exigências, cujo diagnóstico de época avançado pelo filósofo é incapaz de comprovar. Não só ele é incapaz de comprovar, como ele

¹⁰⁵ HONNETH, Axel. *O direito da liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2015, p. 131.

¹⁰⁶ HONNETH, Axel. *O direito da liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2015, p. 128.

¹⁰⁷ HONNETH, Axel. *O direito da liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2015, p. 487.

¹⁰⁸ HONNETH, Axel. *O direito da liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2015, p. 487-8.

¹⁰⁹ HONNETH, Axel. *O direito da liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2015, p. 558-9.

¹¹⁰ HONNETH, Axel. *O direito da liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2015, p. 560.

atesta o diagnóstico contrário ao que pretende. É nesse sentido que a proposta de Habermas, de uma racionalidade comunicativa vestida nos trajes da liberdade jurídica poderia ser considerada mais coerente com o próprio diagnóstico de Honneth.

Para Honneth, as liberdades jurídica e moral seriam como que incompletas, a demandar um certo preenchimento por determinações sociais. Em razão disso é que elas podem ter um desenvolvimento falho [Fehlentwicklungen], pois, o basilar seriam atitudes e disposições que exorbitariam das liberdades jurídica e moral e só seriam identificáveis no âmbito da liberdade social, sendo de difícil institucionalização ou juridicização, como visto acima.

O ponto preciso, portanto, está em arrolar as dificuldades da realização, da efetivação, da liberdade social, a maior parte delas levantadas pelo próprio Honneth, sendo algumas dessas dificuldades já elencadas anteriormente. Senão veja-se uma indicação referente a cada uma das esferas mencionadas pelo filósofo.

Amizade. De todos os âmbitos da liberdade social, a amizade é aquele no qual o diagnóstico de Honneth é o mais favorável. Como visto, ele chega a concebê-la como o fermento elementar da eticidade democrática. Ainda que ele tenha avançado possíveis problemas em relação à amizade, o diagnóstico é otimista. Sem embargo, valeria a pena questionar por que o diagnóstico da amizade é mais favorável do que aquele concernente à relação íntima? Não seria de estender o diagnóstico desta última também para a amizade? O que dizer da progressiva mediatização das amizades pelas redes sociais, as quais se caracterizam, muitas vezes, por perfis de avatar, por um desfile narcisista de aspectos privados superficiais, como fotos, festas, pratos de comida, viagens. Ademais, a visão de que as amizades transcenderiam barreiras de gênero e etnia nem sempre ocorre. Por fim, Honneth parece exagerar no potencial político-democrático que poderia advir da amizade.

Relações íntimas. Como visto, nesse ponto, Honneth é bastante crítico ao apontar as interferências que o mercado faz nesse âmbito, como já avançado acima.

Família. Essa esfera tem diagnóstico altamente favorável. Para ele, como visto, a família democrática, aquela que deixou os traços autoritários e machistas para trás, seria uma verdadeira escola daquelas atitudes e disposições necessárias para a eticidade democrática. Data vênia, ele próprio apresenta o filme Kramer v. Kramer como exemplar de juridicização da família, que atinge a própria relação com o filho do casal, relação esta que, para Honneth, seria diferenciada da relação íntima entre os pais. Vale anotar que Habermas teoriza a juridicização da família em sua Teoria do agir comunicativo, especialmente no que concerne aos filhos, justamente no sentido de atender problemas lá existentes, cuja solução não se processa mais via entendimento. Aliás, nunca houve tanta intervenção jurídica por parte do Estado em âmbitos privados, quanto

ocorre hoje no domínio da família. A relação dos pais e dos filhos está grandemente juridicizada e submetida, no Brasil, por exemplo, à supervisão dos Conselhos tutelares e ao Ministério público. Veja-se que o Estatuto do idoso, Lei 10.741/2003 criminalizou em seu “Art. 98. Abandonar o idoso em hospitais, casas de saúde, entidades de longa permanência, ou congêneres, ou não prover suas necessidades básicas, quando obrigado por lei ou mandado,” com pena de detenção de 6 (seis) meses a 3 (três) anos e multa. Ora, tal criminalização específica deve ser lida na contramão do diagnóstico do cuidado feito por Honneth. Enfim, soa estranho que a família tenha sido tão elogiada por Honneth e seja acompanhada por tanta juridicização que parece indicar rompimento no tecido da eticidade. Como já apontara Habermas, “[...] na mudança estrutural da pequena família burguesa *também* aparece a racionalização característica do mundo da vida,”¹¹¹ a saber, relações simétricas entre os membros da família, educação liberalizante, etc., de tal forma que se formam estruturas comunicativas não sistêmicas. Ele já apontara, em contrapartida, dois novos tipos de perigo, quais sejam, a importância cada vez maior das crises da adolescência e, justamente, a substituição do complexo de Édipo pelo complexo de Narciso.¹¹²

Em relação ao *mercado de trabalho e de consumo*, o próprio Honneth é extremamente pessimista no que diz respeito à sua configuração democrática. O texto é farto nas idas e vindas do mercado para concluir, finalmente, pela sua quase total discrepância de uma configuração comunicativa. Ele não vai ao ponto da dicção marxista de que o mercado seria intrinsecamente injusto, por ferir mortalmente a liberdade na consecução do contrato de trabalho, haja vista, para Marx, tal desiderato ser intrínseco ao contrato de trabalho. Não, para Honneth, a análise do contrato de trabalho depende de estudo empírico, a variar, portanto, caso a caso, a sua continência ou incontinência em relação aos ditames morais ínsitos ao contrato. Sem embargo, o que ele acaba por verificar é o caráter não democrático, não discursivo ou não moral do mercado de trabalho e de consumo. Como visto, ele reconhece mesmo uma certa fundamentalidade nos obstáculos que o mercado impõe à participação democrática, de tal forma que, sem a resolução desse ponto, forçoso concluir, os outros obstáculos sociais não seriam removidos, incluso, portanto, no que concerne à eticidade democrática.¹¹³

Vida pública democrática. Ele destaca, nesse particular, mais que qualquer outra coisa, o diagnóstico de Dewey, que apontara para a mercantilização da imprensa escrita, o que teria afetado a sua finalidade

¹¹¹ HABERMAS, Jürgen. *Teoria do agir comunicativo*. (v. 2). São Paulo: Martins Fontes, 2012, p. 696.

¹¹² HABERMAS, Jürgen. *Teoria do agir comunicativo*. (v. 2). São Paulo: Martins Fontes, 2012, p. 697. Um tal diagnóstico é confirmado KEHL, Maria Rita. *Sobre ética e psicanálise*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002, p. 13.

¹¹³ HONNETH, Axel. *O direito da liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2015, p. 562.

de informar os cidadãos, danificando de forma significativa a vida pública democrática. O próprio Dewey já mencionara, como percebe muito bem Honneth, para termos como patologia social e apatia.¹¹⁴ Registra, ainda, que, diferentemente da esfera das relações pessoais e do mercado, em que há uma necessidade natural envolvida, aqui, na política, não há que se falar de uma necessidade natural ou um interesse específico. Daí, justamente, Dewey ter pontuado a apatia e a despolitização.¹¹⁵ Nesse ponto, caberia perguntar, como dar conta, então, das disposições motivacionais ou daquilo mesmo, como visto, que se descortina de forma resistente a toda institucionalização? A resposta a isso força Honneth a procurar âncoras nas demais esferas. Ele encontra tais âncoras?

De fato, a exigência seria de uma cultura política que alimentasse e alentasse sentimentos de solidariedade, pois isso seria o requisito elementar para vitalizar e acionar a vida pública, como seria exemplar o patriotismo constitucional.¹¹⁶ Não obstante, em face do diagnóstico de individualismo, de apatia, de despolitização, de extinção do compromisso público, de atitudes privatistas, é o próprio Honneth quem chega mesmo a mencionar em tom épico que teria havido um nascimento e morte da sociedade civil,¹¹⁷ em face da anomalia [Fehlentwicklung] da virtualização e da dramatização da realidade.¹¹⁸

Estado democrático de direito e cultura política. O Estado democrático acaba enfrentando uma tensão com a economia capitalista, os nacionalismos, e nem sempre a democracia prevalece, o que se constitui, mais uma vez, em desenvolvimento falho. Realmente, mostra-se difícil substituir o sentimento de pertença a uma comunidade nacional pela solidariedade cidadã/patriotismo constitucional como disposição motivacional,¹¹⁹ sem contar que, para ele, a cultura política exige sacrifícios, como vista acima.

Sem embargo de tudo o que foi afirmado, o ponto mais comprometedor para o projeto de Honneth é a dicção da democracia, mais como vontade e menos como racionalidade deliberativa, comunicativa. Vale destacar, a prioridade da vontade democrática, em relação às outras esferas, se deve ao Estado de direito estar investido do poder [Gewalt] legítimo, com a capacidade de estabelecimento de fatos sancionados, bem como, ter o poder [Macht] reconhecido de interromper o fluxo da discussão e fixar um resultado: o Estado “está investido do poder [Macht], reconhecido por todos, para interromper o fluxo das discussões que se dão em outra parte e, com o auxílio de estatutos jurídicos, fixar seus resultados.”¹²⁰ Em

¹¹⁴ HONNETH, Axel. *O direito da liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2015, p. 520-1.

¹¹⁵ HONNETH, Axel. *O direito da liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2015, p. 531.

¹¹⁶ HONNETH, Axel. *O direito da liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2015, p. 560.

¹¹⁷ HONNETH, Axel. *O direito da liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2015, p. 567.

¹¹⁸ HONNETH, Axel. *O direito da liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2015, p. 569.

¹¹⁹ HONNETH, Axel. *O direito da liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2015, p. 636.

¹²⁰ HONNETH, Axel. *O direito da liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2015, p. 633.

acréscimo, apenas a democracia é ela própria um mecanismo reflexivo discursivo, ao passo que as outras esferas seriam complementações recíprocas de ações práticas a que se poderia ajuntar mecanismos discursivos.¹²¹ A prioridade, portanto, é da democracia porque ela pode converter o que está fora do debate, bloqueado por opressão política, por anomalias, por desenvolvimento falho [Fehlentwicklungen], em tema de debate. Não obstante, o ponto final advém pelo poder reconhecido de interromper a discussão e fixar um resultado. Portanto, não é que, como se poderia supor de sua fenomenologia, a liberdade jurídica vem a ser completada pela liberdade social. Não, vê-se bem que é a autoridade própria do direito que vem em socorro do déficit da eticidade democrática em descortinar um conteúdo sob o pálio da deliberação pública. Como pode uma esfera que foi definida como caprichosa [eigenwillige]¹²², com objetivos idiossincráticos e arbitrários [eigenwilliger],¹²³ ser, agora, chamada para resolver os problemas das insuficiências democráticas? É estranho que uma liberdade negativa que se desvincula do social, do externo, e se vincula ao capricho, seja chamada à baila. A rigor, nem a liberdade moral poderia socorrer, já que ela também se desvincula do social, do externo, e se vincula à regra, à intenção. Com isso, volta-se à solução de Habermas em Direito e democracia.

Com Honneth contra Honneth a favor de Habermas: a propósito da teoria discursiva do direito

Honneth gostaria de administrar as atitudes, as disposições, em suma, as motivações. Querer compor o âmbito da virtude no contexto da democracia, como ele quer fazer, traz à memória Robespierre, comentado por Hegel. Como bem pontua Arendt, que não deixou de analisar o personagem, trata-se de dizer da escuridão do coração humano.¹²⁴ Que a composição não seja fácil é demonstrado pelo papel que o direito abstrato tem que desempenhar na filosofia do direito de Hegel, assim como em relação ao dúbio papel que desempenha a liberdade moral e a liberdade jurídica, em Honneth, como visto acima.

¹²¹ HONNETH, Axel. *O direito da liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2015, p. 633.

¹²² HONNETH, Axel. *O direito da liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2015, p. 50.

¹²³ HONNETH, Axel. *O direito da liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2015, p. 56.

¹²⁴ "And not only is the human heart a place of darkness which, with certainty, no human eye can penetrate; the qualities of the heart need darkness and protection against the light of the public to grow and to remain what they are meant to be, innermost motives which are not for the public display. However deeply heartfelt a motive may be, once it is brought out and exposed for public inspection it becomes an object of suspicion rather than insight; when the light of the public falls upon it, it appears and even shines, but, unlike deeds and words which are meant to appear, whose very existence hinges on appearance, the motives behind such deeds and words are destroyed in their essence through appearance; when they appear they become 'mere appearances' behind which again other, ulterior motives may lurk, such as hypocrisy and deceit." [ARENDDT, Hannah. *On Revolution*. New York: Penguin, 1977, p. 96].

Hegel é o paradigma honnethiano da reconciliação. O apelo à eticidade, por parte de Hegel, quer as vantagens da reconciliação, ou seja, uma união da virtude e das instituições jurídicas que não seja arbitrária, que não seja introduzida por uma ameaça de sanção. Segundo o § 94, adendo H, das *Linhas*, a coação [Gewalt] é sem sentido em relação à disposição [Gesinnung] da pessoa, ao passo que no § 141 o ético [Sittliche] é definido como uma disposição subjetiva [Das Sittliche ist subjektive Gesinnung]. O § 150 conecta virtude e disposição, pois ambos têm relação com a retidão [Rechtschaffenheit]. Como dito, o projeto de Hegel é de reconciliação do indivíduo com a vida ética. Ele lê o mundo romano como o mergulho do indivíduo ao nível de pessoas privadas com um status igual e direitos formais, unidos somente por uma vontade [Willkür] arbitrária ou abstrata que toma proporções monstruosas crescentes [§ 357]. Essa cisão entre indivíduo e vida ética é acompanhada de uma dor infinita [§ 358]. Entende-se, então, nos termos do § 149 das *Linhas*, tratar-se de libertar a vontade do sofrimento de sua indeterminação. O § 147 já tinha anunciado que o bem não deveria aparecer como algo estranho à subjetividade. É assim que no § 141 a eticidade é definida como a identidade do bem e da vontade subjetiva, um verdadeiro querer o universal [§ 103]. Como bem se vê, a eticidade é tomada em um duplo sentido, objetivo, como aquilo “que se tornou mundo presente [§ 142, § 144], ou seja, as instituições, e subjetivo, como virtude [§ 150].

Tomar-se-á Honneth para interpretar Hegel no sentido da eticidade, tomada por seu viés subjetivo. Nessa perspectiva, Hegel consegue alicerçar a família no impulso natural da sexualidade e a sociedade civil no egoísmo do reino das necessidades, não obstante, em que alicerçar o Estado? No quesito da soberania interna, é possível encontrar disposições modelares na conjugação entre sociedade civil e Estado, seja no sentido dos interesses subjetivos atendidos, seja das corporações. De fato, Hegel defende que a atividade reguladora do Estado moderno, contrapõe-se ao Egito Antigo. Naquele, é possível que a vontade se afunde no fim egoísta e ainda assim se reconcilie com o universal; já, neste último, as pirâmides foram construídas “sem a mediação do trabalho do singular por seu arbítrio particular e seu interesse particular” [§ 236].¹²⁵ É verdade que, no âmbito da soberania externa, não há equivalente igual, por isso mesmo, como se sabe, o Estado não pode ser reduzido, por completo, para Hegel, a um dispositivo contratual. É nesse patamar, justamente, que a pá

¹²⁵ Exemplo disso pode ser visto no caso da Standard Oil, de propriedade de Rockefeller. Em 15 de maio de 1911, no caso *Standard Oil Co. of New Jersey v. United States*, a Suprema Corte dos Estados Unidos decidiu, com base no Sherman Antitrust Act, que a companhia deveria ser dividida em várias empresas menores. Duas delas vieram a ser a Exxon e a Mobil. Como Rockefeller se tornou acionista das novas companhias, a dissolução da sua empresa pelo Estado aumentou a sua riqueza, um interesse privado que, certamente, ele tinha.

entorta, pois atinge a pedra dura. As disposições não podem mais, nesse ponto, contar com motivos favoráveis, ligados às necessidades da sociabilidade, como na família, ou às necessidades econômicas, como na sociedade civil. Honneth não deixa de ter presente tal diagnóstico, contudo, como ele avança Hegel em direção à democracia, não pode mais contar com a solução de Hegel, baseada na sociedade civil do reino das necessidades, por isso, quiçá, caminhe em direção às relações pessoais. Deveras, ele une, de forma bastante forte, relações pessoais, mormente a amizade e a família, e liberdade reflexiva.

O ponto não é que faltem as instituições, o que falta é a motivação, a virtude, especialmente em relação às instituições político-democráticas.¹²⁶ Em relação a essas instituições, não se está nelas por necessidades dadas [gegeben Bedürfnissen] ou interesses vitais, como nas esferas das relações pessoais e da economia. Nestas esferas, justamente, haveria um desejo natural ["natürliche" Wünsche] ou uma necessidade imperativa de sobrevivência [Zwänge des materiellen Überlebens] a trabalharem como motivos favoráveis.

Como visto, o ético é constituído pelas leis, instituições, e pela virtude, ou seja, por disposições. A virtude implica em disposições subjetivas. No entanto, para um teórico crítico, herdeiro de Hegel e de Marx, tais disposições precisam contar com efetividade. Elas precisam contar com garantias, como bem se aprende do magistério de Hegel. No caso da família, cujo casamento pede a renúncia da personalidade natural e singular [§ 162], pois exige amor, confiança e a comunidade de toda a existência individual, ela pode contar com o impulso natural que deve permanecer extinto pela sua satisfação no âmbito do vínculo espiritual [§ 163], aliás, uma disposição que não pode ser mantida por laços jurídicos [§ 176]. Nisso, vê-se um impulso natural para o amor e a solidariedade. No âmbito da sociedade civil, o egoísmo na busca da satisfação das próprias necessidades leva, também, à satisfação das necessidades dos outros [§ 199]. Como leciona Habermas, "Hegel denomina ética [Sittlich] uma situação social em que todos os membros alcançam seu direito e satisfazem suas necessidades."¹²⁷ Em um sentido análogo, o poder do príncipe só funciona de haver a hereditariedade, portanto, uma base natural, senão, a monarquia gera guerras e rebeliões a cada novo reinado [§ 286]. O poder governamental precisa que os servidores tenham "[...] a satisfação garantida de sua particularidade" [§ 294]. O poder legislativo exige uma câmara alta do estamento agrícola que tenha como garantia o morgadio [§ 306], que dará suporte ao trono e à sociedade [§ 307]. A câmara baixa não terá por base indivíduos isolados, mas referência necessária à corporação. Todas essas garantias põem como fonte de vigor

¹²⁶ HONNETH, Axel. *O direito da liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2015, p. 531.

¹²⁷ HABERMAS, Jürgen. *Teoria e práxis*. São Paulo: Editora UNESP, 2013, p. 246.

o interesse individual [§ 261, § 268] que pelo cultivo [bildung] chega à universalidade [§ 187], o que, diga-se, despertou a crítica de Marx.

Certamente, todo esse arcabouço não passou ileso à crítica de Marx. Para este, as mediações de Hegel teriam tornado a presumida determinação ética do Estado em um epifenômeno da sociedade civil, especialmente em função do lugar ocupado pelo morgadio na configuração hegeliana do Estado. Hegel apelara ao morgadio como recurso para garantir as disposições políticas. Destarte, registra-se no adendo ao § 306 das *Linhas* que o Estado não pode contar com a mera possibilidade da disposição política, mas com a sua necessidade, ora, a disposição ligada a um patrimônio estável retiraria a disposição política das contingências para esperar, então, que ela pensasse nos verdadeiros interesses do Estado. Quiçá, estivesse pensando Hegel em como evitar, por exemplo, a corrupção, justamente por meio de uma garantia de que a virtude não fosse testada pela necessidade. É por isso, quiçá, que um juiz ganhará o seu subsídio por toda a vida. Em face de tal cenário, Marx pode destilar a não mais poder o seu materialismo histórico: “Hegel descreve o morgadio como o *poder do Estado político sobre a propriedade privada*,” porém, o que ocorre de verdade é “o poder da *propriedade privada abstrata sobre o Estado político*. [...] Ele faz da causa o efeito, e do efeito a causa, do determinante o determinado e do determinado o determinante.”¹²⁸

Como mencionado, no âmbito da soberania externa, não é possível tal articulação e o indivíduo terá que ser sacrificado. Na verdade, o indivíduo só é preservado no primeiro âmbito, da soberania interna, porque tal âmbito pode concordar com o ético, o que Hegel deixa claro no § 258 das *Linhas*. Aqui se vê como o projeto de Honneth pensa atualizar Hegel, pois ele trilha o caminho de encontrar as garantias para as disposições subjetivas necessárias, no caso em tela, uma eticidade democrática. Por certo, o próprio procedimento democrático pode ser escrutinado enquanto lei e enquanto instituição, mas como dar conta das suas disposições subjetivas? Por isso, o plano de fazer o mesmo percurso de Hegel no caminho da eticidade democrática para detectar traços de tais determinações.

Nos termos do § 258, a vontade objetiva é racional, quer isso seja reconhecido ou não pelos indivíduos, quer seja querido ou não por eles. Sem embargo, ainda que possa ser racional, a depender de como a racionalidade for definida, possa até ser melhor, mais feliz, até mais justa, a depender de como a justiça for definida, pode até aliviar o sofrimento da indeterminação, mas tudo isso é diferente de dizer que há liberdade. Pode até ser a liberdade realizada, como dizia Rousseau, aquela liberdade a que se é forçado a aderir: « [...] que quiconque refusera d'obéir à la volonté

¹²⁸ MARX, Karl. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. [R. Enderle e L. de Deus: Zur Kritik der hegelischen Rechtsphilosophie]. São Paulo: Boitempo, 2005 [1843], p. 115.

générale, y sera contraint par tout le corps; ce qui ne signifie autre chose sinon qu'on le forcera à être libre.»¹²⁹ Deveras, Hegel introduz o conceito de liberdade em conexão com a efetividade da razão, tal qual ele a define, o que implica conceituar e preservar a liberdade subjetiva no que é substancial, afastando a liberdade do que é particular e contingente [Prefácio, p. 43]. O Adendo H ao § 1 afirma que a ideia do direito à liberdade, mas logo adjetiva a mesma no sentido de ser verdadeiramente apreendida em seu conceito. O § 4 traz a tensão entre a vontade livre e o sistema do direito como aquele da liberdade realizada [verwirklichten]. Ora o direito abstrato acabará por tornar a unidade entre os homens, que eles não podem em todo caso evitar, algo abstrata e arbitrária, até mesmo monstruosa [Ungeheure] [§ 357]. Incidentalmente, vale anotar, apesar do dito de Rousseau, ainda assim, Hegel o acusa, no parágrafo mencionado, de ter posto como base substancial não a vontade racional em si e por si ou o espírito, mas o indivíduo particular, a vontade do indivíduo singular e seu arbítrio [§ 29]. Nesse sentido, entende-se por que Berlin nomina Rousseau e Hegel entre os seis inimigos da liberdade.¹³⁰

Segundo Habermas, o jovem Hegel de Jena lia o direito abstrato não como emancipação, em conexão com o trabalho social, mas como decadência da eticidade que assim se dissolvia, por isso, não se tratava de realizá-lo na sociedade civil; tratava-se, sim, de uma reconciliação que implicava a superação da sociedade civil.¹³¹ Algo disso permaneceu ao final das *Linhas* na análise do mundo romano, há pouco mencionada. Porém, no corpo do texto, vê-se que seus estudos econômicos lhe permitiram ver no trabalho social não mais a esfera da eticidade dilacerada, ou não mais só isso, mas também a satisfação das necessidades de todos.¹³² Foi só, então, que Hegel “[...] pôde compreender uma consequência da Revolução Francesa, a saber, a imposição do direito abstrato como o verdadeiramente novo e mais subversivo.”¹³³ É novo e subversivo justamente pela erosão que ocasiona na doutrina do Estado, vilipendiado pela sua intelecção contratualista, como consequência do viés jurídico do direito abstrato. Destarte, o direito abstrato se restringe ao externo e não é reflexivo internamente, conforme os parágrafos 5, 34, 36, 37, 38, das *Linhas*. Como avançado, a doutrina da soberania interna até pode muito bem ser conciliada com tal determinação, mas não a externa. O patriotismo da guerra parece exigir mais da liberdade, pois parece exigir que a vida e seus interesses imediatos sejam postos em segundo plano. Por isso, a tese de Habermas sobre Hegel, segundo a qual, o que

¹²⁹ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Du contrat social*. Paris: Aubier, 1943 [1757], livre I, ch. VII].

¹³⁰ BERLIN, Isaiah. *Freedom and its Betrayal: Six Enemies of Human Liberty*. London: Chatting & Windus, 2002 [1952].

¹³¹ HABERMAS, Jürgen. *Teoria e práxis*. São Paulo: Editora UNESP, 2013, p. 216, 219, 253.

¹³² HABERMAS, Jürgen. *Teoria e práxis*. São Paulo: Editora UNESP, 2013, p. 255. O § 194 das *Linhas*, registra “o momento da libertação, que reside no trabalho.”

¹³³ HABERMAS, Jürgen. *Teoria e práxis*. São Paulo: Editora UNESP, 2013, p. 253.

este teria recepcionado do direito abstrato privado, no reino da eticidade, teria sido a administração da justiça. Ou seja, o importante para a eticidade não seriam as Institutas, mas as Pandectas, o Digesto. A melhor manifestação da Revolução Francesa não teria sido Robespierre e seus princípios absolutos, mas Napoleão e seu Código Civil: Hegel “separa a ordem produzida pela revolução da própria revolução; separa a liberdade abstrata, que exigiu validade positiva na esfera da sociedade civil (Código de Napoleão), da liberdade abstrata que quer realizar a si mesma (Robespierre).”

Pois bem, a eticidade democrática de Honneth parece exigir o que em Hegel se exigia da soberania externa, a saber, que a vida privada seja posta em segundo plano. Esse parece ser o patriotismo constitucional de Honneth. O ponto, em suma, é saber como o direito abstrato pode se adequar, com poucas modificações éticas, à sociedade civil. Mas ele parece problemático em sua relação com as determinações da eticidade democrática. Isso explica as indisposições de Honneth com a liberdade jurídica.

Como leciona Meckstroth, “the greater problem with *Sittlichkeit* is its second part, its displacement of politics by pedagogy.”¹³⁴ Ele anota que isso remete a querer fundamentar a política sobre um consenso ético substantivo, como se a dimensão do poder discricionário pudesse ser substituída por uma ordem concreta de valores e atitudes. Nesse sentido, conclui ele: “for these reasons I think we ought to conclude that for contemporary theory, what Hegel has to offer over Kant is not his theory of ethical life.”¹³⁵

Em suma, “a relação entre Estado e sociedade sempre foi um problema.”¹³⁶ Como conciliar a sociedade civil moderna, estruturada pelo direito natural racional e pela economia, com o conceito clássico de dominação política como eticidade da vida boa? A solução de Hegel não foi dada pela democracia, mas pela estrutura corporativa da sociedade.¹³⁷ Honneth, na esteira da Marx, não pode mais seguir esse caminho, pois os estamentos políticos se transformaram em estamentos “sociais”, em classes.¹³⁸ Por isso, a alternativa, tanto de Habermas quanto de Honneth será apelar à democracia. Contudo, o caminho de Honneth será franquear a democracia pelo reencantamento da virtude, das disposições favoráveis, o que explica a sua indisposição com a liberdade jurídica do direito abstrato. O caminho de Habermas, diferentemente, configurará um conceito de democracia que reforçará a liberdade privada de viés jurídico

¹³⁴ MECKSTROTH, Christopher. *The Struggle for Democracy: Paradoxes of Progress and the Politics of Change*. Oxford: Oxford University Press, 2015, p. 147.

¹³⁵ MECKSTROTH, Christopher. *The Struggle for Democracy: Paradoxes of Progress and the Politics of Change*. Oxford: Oxford University Press, 2015, p. 149.

¹³⁶ HABERMAS, Jürgen. *Teoria e práxis*. São Paulo: Editora UNESP, 2013, p. 260.

¹³⁷ HABERMAS, Jürgen. *Teoria e práxis*. São Paulo: Editora UNESP, 2013, p. 261.

¹³⁸ HABERMAS, Jürgen. *Teoria e práxis*. São Paulo: Editora UNESP, 2013, p. 262.

que finca raízes na origem mesma da liberdade pública.

Das lições de Hegel aprende-se, certamente, que o direito é uma planta trepadeira. Contudo, depende no que ela está grudada. Ela pode estar assentada em interesses individuais, mais ou menos naturalizados, como em Hobbes ou em Hart; pode estar assentada no dever moral, como em Kant, ou na vida comunitária, como em Hegel e em outros. Neste último viés, um ser humano se tornará um ser espiritual em sua comunidade.¹³⁹ Será a comunidade a formar, pelo processo de socialização, aculturação e educação, as necessidades e desejos. Assim, a vida biológica é esculpida nos termos de sua comunidade, por exemplo, sexo e reprodução encontrarão realização na família monogâmica, o que desempenha, certamente, papel importante na formação do caráter individual e da personalidade.¹⁴⁰ Nesse sentido, ao se referir aos papéis de cidadão e de consumidor, Habermas pontua que eles mesmos “[...] apontam para processos de formação anteriores em que se formaram preferências, orientações valorativas, atitudes, etc.”,¹⁴¹ o que remete a elementos prático-morais que acabam sendo excluídos do domínio do consumo e da cidadania.¹⁴² Desse modo, aliás, o modelo da Teoria do agir comunicativo parece muito mais aquele da liberdade reflexiva, semelhante à elaboração honnethiana, estendida ao social, ao passo que em Direito e democracia, o modelo se direciona mais para aquele da liberdade jurídica.

Aliás, essa leitura é referendada pela tese interpretativa de Apel referente à Teoria do agir comunicativo. Tomando por base o uso que Habermas faz da mencionada obra para a fundamentação da ética discursiva,¹⁴³ Apel toma a sua afirmação de que “As intuições *morais* do cotidiano não precisam do esclarecimento do filósofo,”¹⁴⁴ como indício de que Habermas teria dado prioridade uma estratégia de fundamentação que recorre à eticidade do mundo vivido, em vez da fundamentação transcendental-pragmática.¹⁴⁵ Para arrematar, não deixa de anotar o papel fundamental que tal prioridade desempenha, no texto de Habermas,¹⁴⁶ na

¹³⁹ HARDIMON, Michael O. *Hegel's Social Philosophy: the Project of Reconciliation*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994, p. 48.

¹⁴⁰ HARDIMON, Michael O. *Hegel's Social Philosophy: the Project of Reconciliation*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994, p. 155.

¹⁴¹ HABERMAS, Jürgen. *Teoria do agir comunicativo*. (v. 2). São Paulo: Martins Fontes, 2012, p. 581.

¹⁴² HABERMAS, Jürgen. *Teoria do agir comunicativo*. (v. 2). São Paulo: Martins Fontes, 2012, p. 587.

¹⁴³ APEL, Karl-Otto. *Auseinandersetzungen in Erprobung des transzendentalpragmatischen Ansatzes*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1998, p. 661.

¹⁴⁴ HABERMAS, Jürgen. *Consciência moral e agir comunicativo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989, p. 120.

¹⁴⁵ APEL, Karl-Otto. *Auseinandersetzungen in Erprobung des transzendentalpragmatischen Ansatzes*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1998, p. 680.

¹⁴⁶ “Numa palavra, ele [o cético] pode renegar a moralidade, mas não a eticidade das relações vitais em que, por assim dizer, se mantém o dia todo. De outro modo, teria que se

sétima e última rodada da discussão contra o cético.¹⁴⁷ Se a interpretação é procedente ou improcedente, não é caso de se analisar no momento. Cabe apenas observar que Habermas retoma o assunto em *Direito e democracia* para dar uma formulação, quiçá, menos dúbida: a ação comunicativa situa-se entre discurso e mundo vivido.¹⁴⁸ Esta leitura é sufragada pela interpretação que Apel faz do mundo vivido no contexto da Teoria do agir comunicativo.¹⁴⁹

Conclusão

Na discussão com Rawls, Habermas sustenta que um déficit epistêmico, de fundamentação, é mais grave do que um déficit de efetividade, pois aquele desempenha um papel fundamental na própria efetividade, ou seja, na estabilização.¹⁵⁰ Honneth parece confundir gênese com validade e fundir a história com o conceito. Porém, em sendo assim, não haveria dinamicidade. A dinamicidade só há porque há duas liberdades que não se historicizam até o final, o que as mantém híginas o suficiente para desafiarem a história. As patologias dessas liberdades são mais inocentes do que o possível paternalismo e o peso do passado que oprime o cérebro dos vivos, possibilidades não desprezíveis da liberdade social ou positiva. A não possibilidade de dominar as convicções é o motor maior da democracia; não a sua tentativa de disciplina. Habermas, em *Direito e democracia*, desistiu desse desiderato, por duas razões, pelo diagnóstico pessimista, aliás, compartilhado por Honneth, e pelas limitações próprias da forma jurídica infensa à motivação.

Nesse primeiro ponto, poder-se-ia ter em vista as críticas de Berlin à liberdade positiva. Deveras, para ele, a liberdade positiva acaba, em geral, em algum tipo de paternalismo e desconsideração do indivíduo.¹⁵¹ Ora, o

refugiar no suicídio ou numa grave doença mental." [HABERMAS, Jürgen. *Consciência moral e agir comunicativo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989, p. 121 s].

¹⁴⁷ APEL, Karl-Otto. *Auseinandersetzungen in Erprobung des transzendentalpragmatischen Ansatzes*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1998, p. 692-3.

¹⁴⁸ HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia: entre faticidade e validade*. [v. I]. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997, p. 40-1.

¹⁴⁹ APEL, Karl-Otto, OLIVEIRA, Manfredo Araújo de, MOREIRA, Luiz. *Com Habermas, contra Habermas: direito, discurso e democracia*. São Paulo: Landy, 2004, p. 23-77.

¹⁵⁰ HABERMAS, Jürgen. *A inclusão do outro: estudos de teoria política*. 2. ed., São Paulo: Loyola, 2004, p. 86.

¹⁵¹ "The common assumption of these thinkers (and of many a schoolman before them and Jacobin and Communist after them) is that the rational ends of our 'true' natures must coincide, or be made to coincide, however violently our poor, ignorant, desire-ridden, passionate, empirical selves may cry out against this process. Freedom is not freedom to do what is irrational, or stupid, or wrong. To force empirical selves into the right pattern is no tyranny, but liberation. Rousseau tells me that if I freely surrender all the parts of my life to society, I create an entity which, because it has been built by an equality of sacrifice of all its members, cannot wish to hurt any one of them; in such a society, we are informed, it can be in nobody's interest to damage anyone else. 'In giving myself to all, I give myself to none,' and get back as much as I lose, with enough new force to preserve my new gains.

linguajar de Honneth tergiversa com tal perspectiva ao caracterizar, como visto, a liberdade negativa como caprichosa, arbitrária e por considerar a sua natureza de desvinculação social como sendo de natureza patológica. Ora, certamente, para uma tal concepção, a educação, a formação, desempenha um papel fundamental no sentido de conduzir os homens a uma liberdade socialmente concebida, como bem anotou Berlin: "Clearly they must be educated. For the uneducated are irrational, heteronomous, and need to be coerced."¹⁵² A remissão, aqui, é, justamente, dentre outras, à filosofia do espírito objetivo de Hegel.¹⁵³

Para fazer frente a isso, Honneth não tem outra opção senão estatuir a base da legitimidade sobre, estranhamente, a liberdade negativa, tão criticada por ele, em conjunção com a reflexiva, como visto. Não obstante, uma tal formulação clama pela coerência e consistência do posicionamento de Honneth, pois parece haver inconsistência entre a caracterização da liberdade negativa como de natureza patológica, falha, e o pô-la como base da legitimidade. Como já mencionado, o próprio Honneth é forçado a reconhecer que instituições de reconhecimento éticas terão o padrão justificado da verificação de sua legitimidade "se os sujeitos tiverem a oportunidade, devidamente referendada, de, a qualquer momento, submetê-las a provas à luz de suas próprias intenções e convicções, testá-las e, se for o caso, abandoná-las."¹⁵⁴ Aqui se mostra realmente a exigência de Honneth, pois ele põe a liberdade jurídica e a moral como padrão, mas exige emprego ético das mesmas, dito claramente, o seu emprego nos termos em que forem socialmente configuradas.

Assim, as liberdades jurídica e moral parecem ter mais importância do que a configuração social das mesmas, já que esta depende daquelas em um sentido mais importante do que vice-versa, como visto. Teria Honneth vislumbrado o caráter patológico do social, como o paternalismo, o totalitarismo, o nacionalismo? A patologia da liberdade jurídica é mais inocente do que aquelas sociais, estas, inclusive, não tematizadas por

Kant tells us that when 'the individual has entirely abandoned his wild, lawless freedom, to find it again, unimpaired, in a state of dependence according to law,' that alone is true freedom, 'for this dependence is the work of my own will acting as a lawgiver.' Liberty, so far from being incompatible with authority, becomes virtually identical with it. This is the thought and language of all the declarations of the rights of man in the eighteenth century, and of all those who look upon society as a design constructed according to the rational laws of the wise lawgiver, or of nature, or of history, or of the Supreme Being. Bentham, almost alone, doggedly went on repeating that the business of laws was not to liberate but to restrain: every law is an infraction of liberty1 - even if such infraction leads to an increase of the sum of liberty." [BERLIN, Isaiah. *Liberty. Incorporating Four Essays on Liberty*. [Ed. by Henry Hardy]. Oxford: Oxford University Press, 2002, p. 194-5].

¹⁵² BERLIN, Isaiah. *Liberty. Incorporating Four Essays on Liberty*. [Ed. by Henry Hardy]. Oxford: Oxford University Press, 2002, p. 195.

¹⁵³ BERLIN, Isaiah. *Liberty. Incorporating Four Essays on Liberty*. [Ed. by Henry Hardy]. Oxford: Oxford University Press, 2002, p. 196.

¹⁵⁴ HONNETH, Axel. *O direito da liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2015, p. 117.

Hegel. As liberdades jurídica e moral podem gerar solidão, indecisão, infelicidade, individualismo, apatia, depressão, dramas existenciais, como mostrou Sartre, mas não têm vocação para o totalitarismo, o paternalismo e o nacionalismo. Veja-se que até nas relações pessoais, o que as torna justificadas não é a sua aceitação social, mas o consentimento dos envolvidos, senão, como justificar-se-ia a prostituição que não é aceita socialmente e, quiçá, nem moralmente? Vale anotar que não se considera a prostituição como uma possibilidade social da liberdade, pelo menos é o que se poderia pensar a partir do conceito de liberdade reflexiva. Somente por meio da liberdade juridicamente concebida é que tal possibilidade pode acorrer, contra tudo e contra todos. Em relação a esse ponto, até se buscam razões que teriam forçado a pessoa a tal escolha, como a pobreza ou o desajuste familiar, contudo, em havendo alguém que, a despeito de tudo, escolhe tal alternativa, a única justificativa para tal só pode ser o uso de sua liberdade, ainda que os motivos internos possam ser considerados como patológicos pela sociedade. Paradoxalmente, é como se as patologias da liberdade social tivessem que ser corrigidas pelas patologias da liberdade jurídica, menos lesivas.

Na economia, é mais realista querer controlá-la pelo direito do que ler nela determinações éticas. O próprio Honneth aponta, em sua reconstrução, referindo-se a Marx, que a monetarização da economia atinge grandemente o aspecto cooperativo.¹⁵⁵ Ao descartar a racionalidade jurídica, de caráter mais sistêmico, e, portanto, mais apto a fazer frente à economia de mercado, o diagnóstico de Honneth não consegue vindicar os processos de socialização necessários sob uma perspectiva hegeliana. O resultado só não é mais pessimista porque, ao final, ele acaba apelando para o direito como dispositivo capaz de intervir nos processos da sociedade. Desse modo, Honneth acaba, sem querer, vindicando, contra si mesmo, o diagnóstico de Habermas em relação a Hegel do início de FG, qual seja, “[...] um modelo cujos padrões não conseguimos mais atingir.”¹⁵⁶

No que diz respeito ao Estado, a soberania é mais processo e menos substância. Ora, o sistema jurídico advém a lume justamente pelos problemas da eticidade. Hart, ao caracterizar o que seria “o coração de um sistema jurídico,”¹⁵⁷ faz-no por contraposição a uma estrutura de regras costumeiras. Ele anota que uma tal estrutura teria três defeitos: incerteza quanto às regras, caráter estático e ineficácia. Segundo ele, o sistema jurídico ofereceria um remédio contra esses três defeitos. Importante anotar, ainda, o seu registro de que “[...] só uma pequena comunidade estreitamente ligada por lações de parentesco, sentimentos comuns e

¹⁵⁵ HONNETH, Axel. *O direito da liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2015, p. 98.

¹⁵⁶ HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia: entre faticidade e validade*. [v. 1]. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997, p. 9.

¹⁵⁷ HART, H. L. A. *O conceito de direito* (com um pós-escrito). 2. ed., Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994, p. 107.

crenças e fixada num ambiente estável poderia viver com êxito em tal regime de regas não oficiais.”¹⁵⁸ Interessantemente, o diagnóstico de Honneth só se vindica, precisamente, nas pequenas parcelas da sociedade. Como visto, ele é superotimista no que diz respeito às relações de amizade e às relações familiares, e extremamente pessimista em relação ao consumo, ao trabalho e à própria eticidade democrática.

Nesse sentido, nas estruturas macro, Habermas acentua exatamente o cenário de dissenso: “overwhelming evidence of persistente dissensus.”¹⁵⁹ Mesmo naquele nível mais exigente que é o da moralidade, o diagnóstico é o mesmo: “Even at this level of moral discussion, consensus (*Einverständnis*) is, in fact, rarely reached.”¹⁶⁰ Em face disso, a solução por ele apontada é aquela processual, seja no âmbito moral, seja no âmbito político. Ora, neste último caso, justamente, o direito desempenha papel essencial na compensação das insuficiências da moral, mais ou menos no mesmo sentido da dicção de Hart há pouco mencionada. Uma perspectiva processual, em vez de substantiva ou de eticidade, tem a vantagem, ademais, de ser deflacionada sob o ponto de vista motivacional. Para Habermas, deveras, trata-se de um paradoxo a legitimidade surgir da legalidade, mas é uma alternativa disponível [talvez, a única] para quem quiser abandonar um viés ético da cidadania que não pode evitar um paradoxo ainda mais grave, aquele de querer forçar alguém a ser livre pelo exame reflexivo de suas motivações. No final do posfácio escrito a *Direito a democracia*, Habermas volta a mencionar a necessidade de motivação favorável à democracia, assim como, mais tarde, relaciona de forma mais enfática a liberdade positiva e a motivação: “[...] os co-legisladores devem assumir seus direitos de comunicação e de participação de modo ativo, não somente no sentido bem-entendido do interesse próprio, mas também orientados pelo bem comum. Isso exige uma taxa elevada de motivação que não pode ser imposta legalmente.”¹⁶¹ No contexto da citação, ele menciona virtudes políticas e sacrifício pelo interesse comum. Contudo, ele não avança em direção à ética, mas permanece em um viés político e jurídico, de tal forma que este último, em particular, pode funcionar como uma compensação do déficit sociológico da comunidade ideal de comunicação. Ou seja, o mencionado déficit, Habermas compensa-o com o direito; Honneth com a ética e, talvez, com a luta, considerando que esta tenha ainda um papel relevante em *O direito da liberdade*. Ora, isso exige

¹⁵⁸ HART, H. L. A. *O conceito de direito* (com um pós-escrito). 2. ed., Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994, p. 102.

¹⁵⁹ HABERMAS, Jürgen. Reply to Symposium Participants, Benjamin N. Cardozo School of Law. In ROSENFELD, Michel, ARATO, Andrew [eds.]. *Habermas on Law and Democracy: Critical Exchanges*. Berkeley: University of California Press, 1998, p. 394.

¹⁶⁰ HABERMAS, Jürgen. Reply to Symposium Participants, Benjamin N. Cardozo School of Law. In ROSENFELD, Michel, ARATO, Andrew [eds.]. *Habermas on Law and Democracy: Critical Exchanges*. Berkeley: University of California Press, 1998, p. 394.

¹⁶¹ HABERMAS, Jürgen. *Entre naturalismo e religião: estudos filosóficos*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007, p. 119

expandir a liberdade reflexiva, justamente o que propugna Honneth. Sem embargo, em formas de vida pós-tradicionais, as motivações escaparam do domínio do filósofo. Quiçá, isso tenha demandado de Habermas o regresso a Kant, no sentido de que a tentativa de dar conta da virtude e do direito no âmbito da eticidade é algo que se desfez grandemente pelo progresso da modernidade. Como bem percebeu Arendt, "it is not the natural Ego which enters a court of law. It is a right-and-duty-bearing person, created by the law, which appears before the law."¹⁶² O mesmo se pode dizer do cidadão.

De acordo com Günther, o direito, em Habermas, desconecta a liberdade comunicativa dos motivos no sentido de que a cognição via razões seria o determinante para a ação. Ao fazer isso, *uno actu*, ela vincula o falante ao procedimento democrático, no sentido de que o alívio da obrigação de argumentar comunicativamente *bona fide* tem como contraponto a vinculação ao procedimento democrático como disposição de obedecer aos seus produtos, à condição de que tenha havido e haja a possibilidade de participar em tal procedimento e, portanto, haja a possibilidade de influenciar na decisão tomada.¹⁶³ No entanto, faltou a Günther acentuar que há uma clara mudança na concepção do princípio do discurso da Teoria da ação comunicativa para Direito e democracia. Ainda que Habermas transforme a exigência ética da veracidade e da busca da verdade ou correção em determinações pragmáticas da linguagem, o modelo da operação pragmática que presume como se tais determinações tivessem ocorrido, parece claramente concernir a uma obrigação ilocucionária no sentido da vinculação a uma motivação veraz. Não obstante a formulação jurídica do princípio do discurso, como princípio da democracia, não desfazer tal possibilidade, ela a transforma, justamente, em uma possibilidade dentre muitas, a incluir até mesmo razões que não concernem exclusivamente à ilocução da correção, estritamente falando. O ponto é que o resultado do procedimento democrático irá vincular, no limite, até coercitivamente, caso necessário, os seus produtos, ficando a consideração da qualidade dos mesmos como motivo determinante da ação para os casos de grave injustiça, circunstância a desafiar, então, a desobediência civil e a objeção de consciência: "The deliberative process is, according to Habermas's formulation, internally structured by ethical, moral, political, and pragmatic reasons. Externally, it is comprised of democratic procedures within a legal form."¹⁶⁴

¹⁶² ARENDT, Hannah. *On Revolution*. New York: Penguin, 1977, p. 107.

¹⁶³ GÜNTHER, Klaus. Communicative Freedom, communicative Power, and Jurisgenesis. In ROSENFELD, Michel, ARATO, Andrew [eds.]. *Habermas on Law and Democracy: Critical Exchanges*. Berkeley: University of California Press, 1998, p. 252.

¹⁶⁴ GÜNTHER, Klaus. Communicative Freedom, communicative Power, and Jurisgenesis. In ROSENFELD, Michel, ARATO, Andrew [eds.]. *Habermas on Law and Democracy: Critical Exchanges*. Berkeley: University of California Press, 1998, p. 235.

Muito embora o participante ou mesmo o não participante esteja vinculado aos produtos normativos por causa de sua adesão ao procedimento democrático do qual os mesmos brotam, pois, como bem pontua o comentador, "(T)he obligation to obey the norm is shifted from the acceptance of the norm's validity claim to the acceptance of the procedure,"¹⁶⁵ ainda assim, ele poderá rejeitar tanto a norma, quanto o procedimento e obedecer por medo da sanção. O que fica salvaguardado é a possibilidade de que o procedimento gere motivações racionais, permitindo ao destinatário da norma escolher o motivo pelo qual cumprirá, uma liberdade fundamental insita à própria forma jurídica.

De se observar, incidentalmente, que a proposta interpretativa de Günther parece fazer terra arrasada da concepção mesma da ética discursiva como sendo processual. Na verdade, mesmo no âmbito moral, o peso acabará sendo dado à qualidade do procedimento, pois, como o próprio Habermas advoga, "[...] at this level of moral discussion, consensus (*Einverständnis*) is, in fact, rarely reached,"¹⁶⁶ e registra como dado "[...] the undeniable phenomenon of permanent dissensus."¹⁶⁷

Por fim, o Honneth de O direito da liberdade parece querer encontrar eticidade mais no amor do que na luta. Como visto, amizade e família são as duas esferas nas quais ele encontra mais eticidade. No mercado e na política, os domínios da economia e do direito, ele encontra um deserto de eticidade e mesmo retrocesso em relação aos avanços que teria havido nos últimos dois séculos. Nesse sentido, a proposta de Habermas de compensar os déficits normativos da economia e do Estado pelo direito parece mais efetiva e realista do que uma confiança tão grande no amor e na naquilo que é infenso à juridicização.

Referências bibliográficas

ADLER, Mathew D. Constitutional Fidelity, the Rule of Recognition, and the Communitarian Turn in Contemporary Positivism. *Fordham Law Review*. V. 75, 2006, p. 1671-1695.

APEL, Karl-Otto. *Auseinandersetzungen in Erprobung des transzendentalpragmatischen Ansatzes*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1998.

APEL, Karl-Otto, OLIVEIRA, Manfredo Araújo de, MOREIRA, Luiz. *Com Habermas, contra Habermas: direito, discurso e democracia*. São Paulo: Landy, 2004.

¹⁶⁵ GÜNTHER, Klaus. Communicative Freedom, communicative Power, and Jurisgenesis. In ROSENFELD, Michel, ARATO, Andrew [eds.]. *Habermas on Law and Democracy: Critical Exchanges*. Berkeley: University of California Press, 1998, p. 253.

¹⁶⁶ HABERMAS, Jürgen. Reply to Symposium Participants, Benjamin N. Cardozo School of Law. In ROSENFELD, Michel, ARATO, Andrew [eds.]. *Habermas on Law and Democracy: Critical Exchanges*. Berkeley: University of California Press, 1998, p. 394.

¹⁶⁷ HABERMAS, Jürgen. Reply to Symposium Participants, Benjamin N. Cardozo School of Law. In ROSENFELD, Michel, ARATO, Andrew [eds.]. *Habermas on Law and Democracy: Critical Exchanges*. Berkeley: University of California Press, 1998, p. 394.

ARENDT, Hannah. *On Revolution*. New York: Penguin, 1977.

BANNEL, Ralph Ings. *Habermas & a educação*. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.

BERLIN, Isaiah. *Freedom and its Betrayal: Six Enemies of Human Liberty*. [Ed. by Henry Hardy]. London: Chatto & Windus, 2002 [1952].

BERLIN, Isaiah. *Liberty. Incorporating Four Essays on Liberty*. [Ed. by Henry Hardy]. Oxford: Oxford University Press, 2002

GÜNTHER, Klaus. Communicative Freedom, communicative Power, and Jurisgenesis. In ROSENFELD, Michel, ARATO, Andrew [eds.]. *Habermas on Law and Democracy: Critical Exchanges*. Berkeley: University of California Press, 1998, p. 234-286.

HABERMAS, Jürgen. *A inclusão do outro: estudos de teoria política*. [Trad. G. Sperber, P. A. Soethe, M. C. Mota: Die Einbeziehung des Anderen: Studien zur politischen Theorie]. 2. ed., São Paulo: Loyola, 2004.

HABERMAS, Jürgen. *Consciência moral e agir comunicativo*. (Trad. Guido A. de Almeida: Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln). Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989 [1983].

HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia: entre faticidade e validade*. [2 v.]. [Trad. F. B. Siebeneichler: Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats]. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997 [1992].

HABERMAS, Jürgen. *Entre naturalismo e religião: estudos filosóficos*. [F. B. Siebeneichler: Zwischen Naturalismus und Religion: Philosophische Aufsätze]. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007 [2005].

HABERMAS, Jürgen. *Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*. 4. Auflage, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1994 [1992].

HABERMAS, Jürgen. Reply to Symposium Participants, Benjamin N. Cardozo School of Law. In ROSENFELD, Michel, ARATO, Andrew [eds.]. *Habermas on Law and Democracy: Critical Exchanges*. Berkeley: University of California Press, 1998, p. 381-452.

HABERMAS, Jürgen. *Teoria do agir comunicativo*. (v. 1). [Trad. de F. B. Siebeneichler: Theorie des kommunikativen Handelns]. São Paulo: Martins Fontes, 2012 [1981].

HABERMAS, Jürgen. *Teoria do agir comunicativo*. (v. 2). [Trad. de P. A. Soethe: Theorie des kommunikativen Handelns]. São Paulo: Martins Fontes, 2012 [1981].

HABERMAS, Jürgen. *Teoria e práxis*. [Rúrión Melo: Theorie und Praxis]. São Paulo: Editora UNESP, 2013 [1963].

HABERMAS, Jürgen. *Theorie des kommunikativen Handelns*. (2 v.). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981.

HABERMAS, Jürgen. *Theorie und praxis*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1971 [1968].

- HARDIMON, Michael O. *Hegel's Social Philosophy: the Project of Reconciliation*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- HART, H. L. A. *The Concept of Law*. 2. ed., Oxford: Clarendon Press, 1994 [1961].
- HART, H. L. A. *O conceito de direito* (com um pós-escrito). [A. Ribeiro Mendes: The Concept of Law]. 2. ed., Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994 [1961].
- HEGEL, G. W. F. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Redaktion E. Moldenhauer und K.M. Michel. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970 [1821].
- HEGEL, G. W. F. *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito*. 2. ed., [Trad. Paulo Meneses et. al.: Grundlinien der Philosophie des Rechts]. São Paulo, Recife, São Leopoldo: Loyola, Ed. UNICAP, Ed. UNISINOS, 2010 [1821].
- HOBBS, Thomas. *Leviatã ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil*. [Trad. J. P. Monteiro e M.B.N. da Silva: Leviathan, or Matter, Form, and Power of a Commonwealth Ecclesiastical and Civil]. 2. ed., São Paulo: Abril Cultural, 1979 [1651].
- HONNETH, Axel. *O direito da liberdade*. [S. Krieger: *Das Recht der Freiheit*]. São Paulo: Martins Fontes, 2015 [2011].
- HONNETH, Axel. *Das Recht der Freiheit: Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*. Berlin: Suhrkamp, 2011.
- HONNETH, Axel. *Luta por reconhecimento. A gramática moral dos conflitos sociais*. [Trad. de L. Repa]. São Paulo: Editora 34, 2003 [1992].
- HONNETH, Axel. *Sufrimento de indeterminação: uma reatualização da "Filosofia do Direito" de Hegel*. [R. S. Melo: Leiden an Unbestimmtheit: eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie]. São Paulo: Esfera Pública, 2007.
- KEHL, Maria Rita. *Sobre ética e psicanálise*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- MARX, Karl. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. [R. Enderle e L. de Deus: Zur Kritik der hegelschen Rechtsphilosophie]. São Paulo: Boitempo, 2005 [1843].
- McCARTHY, Thomas. *Ideals and Illusions: on Reconstruction and Deconstruction in Contemporary Critical Theory*. Boston: MIT, 1991.
- MECKSTROTH, Christopher. *The Struggle for Democracy: Paradoxes of Progress and the Politics of Change*. Oxford: Oxford University Press, 2015.
- NEUHOUSER, Frederick. *Foundations of Hegel's Social Theory: Actualizing Freedom*. Cambridge: Harvard University Press, 2000.
- PRESTES, Nadja Mara Hermann. *Educação e racionalidade: conexões e possibilidades de uma razão comunicativa na escola*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.
- RAZ, Joseph. *The Morality of Freedom*. Oxford: Clarendon Press, 1986.
- SIEYÈS, Emmanuel Joseph. *Qu'est-ce que le tiers état?* Paris: Éditions du Boucher, 2002 [1789].

D. J. V. Dutra - Com Honneth contra Honneth a favor de Habermas

WEITHMAN, Paul. *Why Political Liberalism? On John Rawls's Political Turn*. Oxford: Oxford University Press, 2010.

Endereço Postal:

Departamento de Filosofia
Universidade Federal de Santa Catarina
Rua Roberto Sampaio Gonzaga, Trindade, – Florianópolis - SC - Brasil

Data de recebimento: 07-11-2016

Data de aceite: 22-12-2016