



Concretude e Virtualidade

Nossas Liberdades na Era da Internet

Concreteness and Virtuality
Our Freedoms in the Era of the Internet

Eduardo Luft¹
Rosana Pizzatto²

RESUMO: Como qualquer outra sociedade humana, as comunidades virtuais enfrentam questões ético-políticas. Discussões sobre os direitos humanos dos internautas, especialmente os relativos à liberdade humana, e sobre a legitimidade de modelos de regulamentação estão sempre presentes nos fóruns internacionais da Internet. A disputa contemporânea pela verdadeira concepção da liberdade ainda coloca na arena os herdeiros de Kant e de Hegel. Seguindo a via dialética, vemos como um dos principais desafios de nossa época desvelar o conceito de liberdade que emerge de uma ontologia evolutiva. De acordo com o projeto de atualização da dialética ora exposto, a Internet é concebida como mais um subsistema que emerge na natureza sob as restrições impostas pelo *espaço lógico evolutivo*. Como processo auto-organizado que evolui no tempo, a Internet também possui traços relacionais e processuais, apresentando por igual um movimento em direção à coerência da própria rede. As sociedades on-line seguem a mesma lei da coerência que rege as sociedades reais e a liberdade on-line apresenta o mesmo caráter da liberdade real, a exploração do campo aberto dos modos possíveis da coerência. A liberdade pessoal na Internet guarda traços em comum com a liberdade pessoal que cada um tem, e deve ter, na sociedade real, mas como mostraremos depois, há também sutis diferenças entre ambas, com forte impacto na Teoria do Direito.

PALAVRAS – CHAVE: Direito, liberdade, idealismo evolutivo, Hegel

ABSTRACT: Like any other human society, virtual communities face ethical-political issues. Discussions on the internauts' human rights, especially those related to human freedom, and on the legitimacy of models of regulation are always present in the international Internet forums. The contemporary dispute over the true idea of freedom still places the heirs of Kant and Hegel in the arena. Following the dialectic route, we see as one of the main challenges of our time to unveil the concept of freedom that emerges from an evolutionary ontology. According to the dialectic actualization project shown here, the Internet is conceived as one more subsystem that emerges in nature under the constraints imposed by the *evolutionary logical space*. As a self-organized process that evolves over time, the Internet also has relational and processual traits, presenting equally a movement towards the coherence of the network itself. Online societies follow the same law of coherence that rules real societies and online freedom presents the same character of real freedom, the exploration of the open field of possible modes of coherence. Personal freedom on the Internet retains common traits with the personal freedom that every person has and should have in real society, but, as we shall show later, there are also subtle differences between the two, with a strong impact on the Theory of Law.

KEYWORDS: Law, freedom, evolutionary idealism, Hegel

¹ Doutor em Filosofia. Professor do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUCRS. <eduardo.luft@pucrs.br>

² Doutoranda em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUCRS. <rosana.pizzatto@gmail.com>

1. Introdução³

A Internet permite que pessoas de todos os lugares se conectem para buscar informações, adquirir conhecimentos, compartilhar ideias, entre outras possibilidades que ultrapassam barreiras políticas, culturais e econômicas. É também um novo sistema que possibilita a integração de pessoas em comunidades virtuais com abrangência significativamente maior quando comparada às sociedades reais pois, sem as limitações geográficas, essas relações podem se tornar internacionais ou mesmo multicontinentais.

Como qualquer outra sociedade humana, as comunidades virtuais enfrentam questões ético-políticas. Discussões sobre os direitos humanos dos internautas, especialmente as liberdades fundamentais, e sobre a legitimidade de modelos de regulamentação estão sempre presentes nos fóruns internacionais da Internet. Os direitos em jogo, no entanto, não são novos direitos on-line, mas os próprios direitos humanos. A liberdade pessoal na Internet guarda traços em comum com a liberdade pessoal que cada um tem, e deve ter, na sociedade real, mas como mostraremos depois, há também sutis diferenças entre ambas, com forte impacto na Teoria do Direito.

O debate atual sobre o tema da liberdade ainda é marcado por uma forte influência da filosofia moderna, especialmente da corrente idealista. Possivelmente porque na história ocidental ninguém esteve tão preocupado com essa questão como os pensadores modernos, que precisaram garantir a liberdade humana em um universo⁴ compreendido como mecanicista. Foram três as principais vias filosóficas de resposta ao problema do determinismo científico⁵: o monismo da natureza (ou fisicalismo), subordinando o sujeito às leis naturais e necessárias; o dualismo, separando o sujeito autônomo do reino natural; o monismo dialético, propondo uma nova síntese entre sujeito e natureza.

³ O presente texto foi escrito em coautoria em sentido estrito, quer dizer, a quatro mãos. Os autores agradecem às instituições que possibilitaram o período de estudos de Rosana Pizzatto em Doutorado-Sanduiche na Alemanha, dando ensejo à produção deste artigo, especificamente ao Programa de Cooperação Internacional PROBRAL CAPES/DAAD da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul e da Universidade de Hamburg. Quando não explicitamente referido, as traduções dos textos originais pesquisados são nossas.

⁴ Veremos depois que 'mundo' é uma configuração de universo. Nas concepções deterministas, todos os eventos estariam predeterminados por algum princípio de ordem. Defenderemos, ao contrário, como ficará claro mais adiante, uma concepção não determinista de universo: múltiplas são as configurações de universo ou os mundos possíveis.

⁵ Cf. E. Luft, 2012.

O monismo espinosista, pertencente à primeira das vias mencionadas, apresenta um forte determinismo aplicado à matéria e também à ação humana, o que impossibilita a concepção da verdadeira liberdade compreendida como a ação que opera em um campo aberto de possibilidades. Kant, de outro modo, encontrou no idealismo transcendental um caminho para assegurar a liberdade individual do sujeito compreendida como autodeterminação, em contraste com a causalidade linear ou heterodeterminação dos fenômenos naturais. Esta resposta kantiana terminou em uma versão dualista, submetendo o sujeito a dois mundos antagônicos, o natural da necessidade e o transcendental da liberdade⁶. Foi Hegel quem detectou esse problema e acusou Kant de defender um dualismo entre ser e dever-ser, gerando uma moralidade formalista e um subjetivismo incapaz de desdobrar-se em uma moralidade partilhada em uma vida comum ou em uma eticidade (*Sittlichkeit*). De modo diverso, Hegel construiu um sistema idealista dialético para conciliar a liberdade individual e o determinismo característico do pensamento moderno. Pensou a liberdade a partir de uma racionalidade que vigora transformando o subdeterminado em determinado, o que acabou gerando outro problema: a submissão da liberdade individual à coletiva e a subordinação desta à legalidade da razão objetiva que se desdobra na história⁷.

A disputa contemporânea pela verdadeira concepção da liberdade ainda coloca na arena os herdeiros de Kant e de Hegel, quer dizer, neokantianos (como Habermas⁸ e Rawls⁹) e neohegelianos (como Honneth¹⁰ e Pippin¹¹). Seguindo a via dialética, vemos como um dos principais desafios de nossa época desvelar o conceito de liberdade que emerge de uma ontologia evolutiva¹². Apesar dos problemas inerentes ao

⁶ Fundamentar a moralidade em uma esfera transcendental e apriorística não significa, contudo, superar de fato o desafio posto ao início, pois o sujeito moral kantiano permanece subordinado a leis que determinam sua conduta. Esta a razão para a mordaz afirmação de Schopenhauer ao tratar a abordagem kantiana como uma “moral de escravos” (*Sklavenmoral*) (SW, III, p.660).

⁷ As consequências trágicas desta posição vieram à luz com a ascensão do marxismo como fenômeno político, mesmo que Hegel, por óbvio, não tenha tido qualquer posição revolucionária em teoria política (cf. Koslowski, 1998).

⁸ Habermas, 1994, 1996.

⁹ Rawls, 1999.

¹⁰ Honneth, 1992, 2001, 2013. Sobre Honneth, cf. de Oliveira *et alii*, 2015.

¹¹ Pippin, 2008.

¹² Para uma concepção evolutiva do universo em física contemporânea, cf. Smolin, 1997. Lembrando que uma cosmologia, no sentido próprio do termo, precisa desdobrar-se em uma *física reflexiva*: como teoria do universo em seu todo, ela precisa envolver uma teoria do pensador que elabora tal teoria. Smolin está bem consciente disto: “Uma das coisas que não podem

sistema dialético de Hegel, algumas de suas conquistas ainda são válidas, pois revelam uma característica importante da liberdade e da própria estrutura lógica do pensamento e do ser: a dialética da necessidade e da contingência. Vale, então, revisitar a filosofia de Hegel não apenas para uma redefinição do conceito de liberdade, mas também para a atualização do projeto de sistema neoplatônico em seu todo¹³. Os traços gerais deste percurso estão expostos no item 2.1.

A reconstrução crítica do sistema hegeliano conduz à atualização da filosofia neoplatônica na forma de um Idealismo Evolutivo (itens 2.2 e 2.3). Tudo o que existe no universo é compreendido como um processo de auto-organização ou participa de um tal processo. Esses sistemas, enquanto produzem e reproduzem os laços que os constituem como sistemas, são coerentes (em diferentes graus de coerência) e evoluem no tempo. O sistema de todos os sistemas é o próprio universo em evolução. As pessoas e seu enovelamento em redes de interação também são sistemas que emergem a partir de relações processuais dentro do universo evolutivo. O papel da liberdade humana na formação do Direito, a reconstrução crítica da Teoria do Direito à luz do Idealismo Evolutivo e uma nova compreensão da relação entre liberdades concretas e virtuais na era da Internet são os temas do item 3.

2. A ontologia da liberdade

2.1. Liberdade dialética em Hegel

2.1.1. Lógica e liberdade

A elaboração de uma teoria da liberdade na modernidade dependia de uma concepção filosófica que pudesse, de algum modo, conciliar a

existir fora do universo somos nós mesmos. Isto é obviamente verdadeiro, mas vamos considerar as conseqüências. Em ciência, estamos acostumados à ideia de que os observadores precisam remover a si mesmos do sistema que estudam. Caso contrário, eles são parte de tal sistema, e não podem ter uma perspectiva inteiramente objetiva; portanto, as suas ações e escolhas provavelmente afetarão o sistema, quer dizer, a sua presença contaminará a sua compreensão de tal sistema. (...) Está tudo certo quando o sistema em questão pode ser isolado, digamos uma câmara a vácuo ou um tubo de ensaio. Mas o que ocorre se o sistema que buscamos compreender é o universo em seu todo?" (Smolin, 2001, p.26). Vemos, desse modo, que este "terreno logicamente intratável" (Luhmann, 1998, p.15) da autorreferência não se limita à sociologia ou às "ciências humanas" em geral. Como efetiva teoria da totalidade, uma física reflexiva é, e não pode deixar de ser, uma ontologia. A cosmologia evolutiva de Smolin precisa desdobrar-se em uma ontologia evolutiva.

¹³ Na esteira das propostas de Carlos Cirne Lima (cf. "Depois de Hegel. Uma Reconstrução Crítica do Sistema Neoplatônico". In: OC, v.III, p.115s).

liberdade humana com a causalidade determinística da natureza, uma vez que a Física e a Matemática, ciências soberanas desse período, prescreveram verdades explicativas que seriam universais, indubitáveis e necessárias. Coube à Filosofia, inserida neste rígido contexto mecanicista, reproblematicar a razão e a liberdade humanas. Kant e Fichte construíram suas teorias filosóficas acolhendo o determinismo, o primeiro terminando por incorporá-lo a um modelo dualista e o segundo abordando-o como momento de um processo dialético que reproduz ao infinito a tensão entre necessidade e liberdade. Schelling optou por uma via mais sinuosa, revertendo o determinismo da causalidade linear da física mecanicista em um determinismo da causalidade circular ou da autocausação (*causa sui*) de uma física organicista¹⁴, um modelo inovador que veio a exercer forte influência no pensamento de Hegel.

A *Ciência da Lógica* de Hegel é o desdobramento de um idealismo absoluto. A filosofia moderna, que tem o pensamento que pensa a si mesmo como peça-chave desde a sua origem (Descartes), produz agora uma teoria da razão concebida não apenas como sujeito, mas também como a própria substância, ou seja, desvela um monismo do Absoluto. Em outros termos, compreender a lógica do pensamento é também compreender a objetividade inerente ao próprio pensamento e, desse modo, explicitar a lógica imanente a tudo o que existe.

Hegel inicia seu sistema idealista pelo pensamento que tenta pensar a si mesmo a partir da categoria do Ser. O puro pensamento é então concebido como puro Ser. Este Ser pretensamente indeterminado, contudo, quando submetido à atividade dialética, mostra-se apenas como *momento* instável e correlativo com o seu oposto, também instável, o Nada. A verdade de ambos emerge em sua síntese, o Devir.

No desdobramento da rede conceitual semântica, que constitui esse puro pensamento, a determinação de cada conceito depende da negação. Os conceitos não são deduzidos uns dos outros, mas se pressupõem mutuamente. Um conceito só se determina, só se torna significativo, pela negação de outro, pela limitação resultante da relação com outro. Do mesmo modo, igualmente na estruturação do universo, algo só se determina e existe pela negação de outro. A determinação pressupõe relação.

¹⁴ Cf. A. Gare, 2013.

O desdobramento do pensamento que pensa a si mesmo segue nesse sentido. Cada novo conceito surge como síntese do momento anterior e terá sua negação emergindo conjuntamente como seu oposto correlativo. A parte negativa, a antítese, que ainda é desconhecida, emergirá como negação da tese. Essa negação é engendrada pela própria razão dialética e aparece nesse primeiro momento correlativo como contingência.

Quando a razão faz emergir o oposto ocorre um desequilíbrio momentâneo entre a afirmação e a negação, em uma tensão que é apaziguada na síntese, que virará uma nova tese na etapa seguinte da rodada dialética. No processo deste desdobramento racional, no entanto, a pressuposição que tinha de início traços de contingência, acaba revelando-se necessária. O transmutar-se da contingência em necessidade absoluta¹⁵ só é consolidado ao final do processo dialético. A cada momento em que o pensamento, pensando a si mesmo, tenta captar um novo conceito, nova contradição emerge. Contradição que não é mais do que a incompatibilidade entre a pretensão dialética de dizer a totalidade das determinações conceituais e o fato de que a totalidade é captada ainda de modo apenas parcial e precário¹⁶. A semântica conceitual mostra-se também processual e o desdobramento dialético segue até a rodada final, a Ideia Absoluta.

Há contingência no sistema hegeliano porque há dialética. Em certo sentido a dialética move o processo sistemático na medida em que promove a emergência de novas contradições atuais ou potenciais. Se fosse um sistema absoluto, no qual tudo está predeterminado já no princípio, como a Substância única de Espinosa e do jovem Schelling, não haveria contingência. A contingência emerge devido à incapacidade da apreensão imediata da Ideia – que é a totalidade conceitual – de uma só vez pelo sujeito. No início o sistema hegeliano está aberto a variadas possibilidades. O problema é que o sistema engendra também, além da contingência, uma teleologia absoluta, que ao final do desdobramento conceitual fecha o sistema transformando as contingências em necessidade.

Desse modo, se no início do desdobramento da lógica, momento em que a razão se autodetermina engendrando contingência, há liberdade porque há um espaço aberto de possibilidades, no momento em que a razão conclui seu processo teleológico a liberdade revela-se como

¹⁵ ‘Necessidade absoluta’ é a síntese das categorias opostas de ‘contingência’ e ‘necessidade relativa’ na dialética das modalidades da *Lógica* hegeliana (W, v.6, p.200ss).

¹⁶ Sobre a contradição dialética como contradição pragmática, cf.: Wieland, 1989, p. 201; Höslé, 1988, p. 198 ss.

necessidade absoluta, isto é, liberdade passa a ser vista como a plenificação da autodeterminação necessária da razão.

2.1.2. Justificação hegeliana da liberdade na dialética das modalidades

A lógica das modalidades aparece ao final da Doutrina da Essência, situada entre as doutrinas do Ser e do Conceito, na *Ciência da Lógica*. Essa parte intermediária da obra ainda não está comprometida com a plenificação do Conceito como Ideia Absoluta e, conseqüentemente, com a liberdade como necessidade.

A argumentação que Hegel desenvolve aqui é de fundamental importância para a releitura contemporânea da dialética, na medida em que o autor destaca a característica principal desta lógica: o jogo de opostos entre necessidade e contingência. Sob o título Efetividade, terceira seção da Doutrina da Essência, Hegel argumenta que a lógica formal, isolada da realidade, é insuficiente para a determinação de qualquer pensamento – ou de qualquer existente – e que ela, sozinha em sua abstração, não passa de mera tautologia.

Nesse sentido, se de um lado Kant teve êxito ao compreender os limites da lógica formal, tentando superá-los com a teoria dos juízos sintéticos *a priori*, de outro Hegel comprova que a verdadeira lógica a fundamentar a estrutura do pensamento e do ser é ainda mais ampla. E justifica que ela não é e nem pode ser apenas formal, mas é e deve ser também real, ou seja, não é somente analítica, mas é também dialética.

A dialética das modalidades é exposta por Hegel a partir de quatro categorias modais: a efetividade, a possibilidade, a contingência e a necessidade. A argumentação passa por três rodadas consecutivas que relacionam semanticamente estas quatro categorias, cada rodada indicando um grau de *necessidade* de um pensamento ou de um existente efetivo: necessidade formal, necessidade real e necessidade absoluta, respectivamente. As três rodadas são o próprio desdobramento dialético do significado do que é real e conforme ao Conceito, ou seja, do que é *efetivo*.

O desdobramento precisa passar por uma fase crítica (negativa) para posteriormente encontrar seu verdadeiro significado. Hegel sustenta que apenas na última rodada, na necessidade absoluta, é possível compreender o significado de um pensamento ou de um ser específico. A primeira rodada diz respeito ao demandado pela lógica formal: qualquer pensamento só pode

ser determinado se obedecer ao princípio da não-contradição (ou autoidentidade¹⁷). Ser e não-ser ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto seria impossível, de acordo com esse princípio, uma vez que ambos são concebidos como opostos excludentes. Então, se o idealismo apresenta o pensamento que pensa a sua própria estrutura lógica – vale insistir, que é idêntica à estrutura do ser em geral –, e se a rede de todos os pensamentos é denominada Conceito, um pensamento que tenta pensar completamente o Conceito precisa, antes de tudo, ser um pensamento determinado, e para isso ele deve ser idêntico a si mesmo e não contraditório.

Hegel identifica uma contradição neste modo de pensar que pode ser assim explicitada: não basta que um pensamento seja autoidêntico (ou não-contraditório) para ser um pensamento determinado (*efetivo*). Dito de outro modo, aplicado o princípio da não-contradição a um pensamento qualquer, esse pensamento continuará a ser um pensamento qualquer, ainda indeterminado, pois todos os pensamentos, enquanto existentes, são igualmente autoidênticos e possíveis. O princípio da não-contradição não é determinante, ao contrário, é apenas tautológico. A primeira das três rodadas termina, portanto, com a constatação de que a tentativa de determinar algo pelo mero apelo à lei da identidade perde-se no vazio indeterminado, e o que parecia o reino da pura necessidade, justamente por seu formalismo, mostra-se como o reino da pura contingência.

Está colocada a necessidade da segunda rodada do desdobramento do conceito de efetividade, a necessidade relativa (ou efetividade, possibilidade e necessidade reais). Se um pensamento (ou um existente efetivo) não pode se autodeterminar sozinho, é necessária a relação dele com outro pensamento que o determine. A determinação é dependente de condicionamento ou relação, mas na rodada real das modalidades este condicionamento é sempre condicionamento externo.

É preciso reforçar este ponto: como na rodada real os condicionamentos são sempre externos, a relação entre condicionado e condicionante se desdobra em uma série linear que se perde no infinito, e a necessidade relativa reverte por igual em contingência. Mais uma vez a dialética hegeliana inova em relação ao espinosismo do jovem Schelling em

¹⁷ Influenciado por Leibniz, Hegel compreende o princípio da não-contradição, em sua leitura clássica, como a mera versão negativa do princípio da identidade. No fundo, o conceito moderno de razão, bem como o conceito grego, estrutura-se a partir do princípio de identidade, e o próprio ser é compreendido como desdobramento deste princípio: o ser em sua expressão plena é a pura identidade consigo mesmo, o verdadeiro ser é *auta kath' hauta* (cf. Platão: *Sofista*, SW, v. VII, 255c).

sua Filosofia da Identidade¹⁸: o processo de determinação é mediado por contingência. A reversão da necessidade relativa em contingência revela, todavia, uma nova contradição, pois o pensamento que buscava captar algo como determinado agora perde-se neste processo infinito que conduz a sempre novos condicionamentos e não estabiliza em nenhum deles.

Para finalmente determinar um pensamento (ou algo efetivo no mundo) é necessário que a cadeia linear volte sobre ela mesma. A semântica relacional precisa ser também holista, para não tornar-se refém de um regresso ao infinito. Quando a série linear de heterodeterminação mostra-se apenas momento de um processo circular de autodeterminação emerge a necessidade absoluta. Somente com essa rodada um pensamento alcança seu verdadeiro significado sem precisar pressupor outros pensamentos, pois só aqui ele dobra sobre si mesmo e passa para o *status* de algo *efetivo*, determinado e significativo.

A argumentação de Hegel na lógica das modalidades acima exposta é válida e fundamental para a construção de um novo projeto de sistema dialético. Mas agora chegamos em um impasse que exige uma revisão no pensamento hegeliano: como pensar este processo de autodeterminação ou autocondicionamento (*causa sui*) sem cair em circularidade viciosa¹⁹? Como pode uma causa ser causa de si mesma? A resposta é que qualquer processo de autodeterminação só deixa de ser vicioso se mediado por contingência, se novas determinações emergem ou ao menos podem emergir de seu interior: a razão dialética manifesta-se não como a fonte de uma necessidade absoluta, mas como o jogo mesmo de necessidade e contingência. Tudo o que se determina precisa manifestar coerência²⁰ em algum grau, mas há potencialmente infinitos modos da coerência. A teleologia hegeliana do incondicionado, esta teleologia unidirecional que aponta para a manifestação completa ou exaustiva do Conceito²¹, para a sua plenificação, é revertida em uma teleologia do autocondicionado, uma

¹⁸ Cf. Schelling, *Apresentação de Meu Sistema de Filosofia* (AS, v.2, pp378ss).

¹⁹ Esta objeção é um dos pontos centrais do clássico de Schopenhauer, “Sobre a Raiz Quádrupla do Princípio da Razão Suficiente” (SW, v. 3, p.27-28).

²⁰ O termo ‘coerência’ vem do latim ‘coherentia’, significando ligação ou relação. Coerência é a unidade de uma multiplicidade ou a multiplicidade em unidade.

²¹ O processo de autodeterminação do Conceito é teleológico, em Hegel, no sentido de direcionar-se para a manifestação plena do próprio Conceito, para a sua autocaptação como “totalidade completa” (*vollendete Totalität*) ou como Ideia Absoluta (cf. Hegel, W, v.6, p.550).

teleologia dinâmica que direciona-se para a coerência²², sim, mas uma coerência que se abre a seus infinitos modos potenciais, apontando para as múltiplas vias possíveis de uma vida em contínua evolução²³. A atualização da dialética a partir de um universo evolutivo, como a traçada a seguir, permitirá então recriar a teoria da liberdade.

2.2. Idealismo Evolutivo: um projeto de sistema

O projeto contemporâneo de atualização da dialética dá-se no contexto de uma teoria da totalidade ou ontologia deflacionária e falibilista. Essas características não são escolhas aleatórias, mas necessárias para responder a críticas decisivas lançadas contra a dialética hegeliana: de Schelling, a crítica à falta de contingência no sistema; de Feuerbach, a crítica ao dogmatismo; e de Kierkegaard, a crítica à falta de liberdade no sistema. Responder tais críticas parece ser um modo promissor de atualizar a dialética e propor um novo projeto de sistema²⁴.

A atenção às críticas exige, portanto, que o novo sistema dialético seja deflacionado e falível. É dialético na medida em que possui o jogo do Uno e do Múltiplo, ou a Ideia da Coerência, em seu âmago. É deflacionado²⁵ porque reduz as inúmeras categorias da ontologia clássica a esta única Ideia. E é falível porque a abertura aos múltiplos modos da coerência, em grande medida não antecipáveis, impede a fundamentação última do projeto de sistema tão desejada por Hegel. A filosofia dialética só se legitima abrindo-se continuamente ao diálogo com a tradição filosófica e com a filosofia e as ciências contemporâneas em suas múltiplas vertentes.

A dialética atualizada é concebida como um monismo ontológico constituído pelo sistema do universo e por subsistemas auto-organizados relacionais e processuais. Relacionais porque são o resultado de interações e processuais porque não são propriamente fatos, mas eventos em

²² Cirne Lima diria, aqui, que este processo dialético aponta para um “dever-ser” (cf. Cirne Lima, *Dialética para Principiantes*, in: OC, v.III, p.215). Mas preferimos preservar a teleologia dinâmica como o núcleo da dialética, não desfazendo-a em uma deontologia que obriga o risco de um novo dualismo, desta vez entre ser e dever-ser, entre a esfera lógica e a esfera real (problema, aliás, já latente no dualismo hegeliano que contrapõe *Lógica e Filosofia do Real*). Cf. Luft, 2009.

²³ Cf. Luft, 2010.

²⁴ Cf. Luft, 2001.

²⁵ Este projeto de deflação da ontologia clássica em uma abordagem dialética contemporânea foi inaugurado por Cirne Lima (cf. *Sobre a Contradição*, in: OC, v.III, pp.263 ss), e é aprofundado e radicalizado aqui e em outros lugares (cf., p.ex., E. Luft, 2005; 2010). Para uma visão abrangente deste projeto em comum, cf. Cirne Lima/Luft, 2012.

constante evolução. É também um idealismo evolutivo lógico-ontológico na medida em que sustenta, de um lado, a estrutura lógica do pensamento como idêntica à estrutura lógica do ser, e de outro, uma teleologia imanente e dinâmica que, ao abrir-se aos potencialmente infinitos modos da coerência, está suscetível à mudança evolutiva.

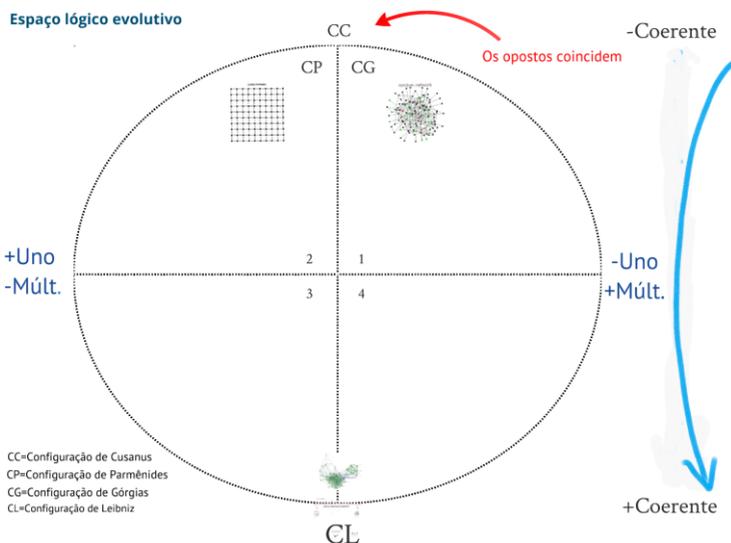
Essa proposta garante à filosofia seu legítimo lugar de ciência universal – como Ideia que dá unidade à diversidade – e relacionada com todas as outras ciências particulares. A aproximação entre a filosofia e as ciências particulares oferta à filosofia alguns termos técnicos elaborados pela Ciência de Redes e pela teoria dos Sistemas Adaptativos Complexos. Pode-se, assim, compreender os inúmeros subsistemas dialéticos como redes complexas, diversificadas em diferentes graus de complexidade. O projeto de sistema dialético governado pela única Ideia da Coerência é assim a rede teórica universal que garante um quadro referencial mínimo para a compreensão do universo.

O projeto de sistema do Idealismo Evolutivo pode ser desenhado a partir de uma reconstrução contemporânea da dialética do Uno e do Múltiplo do Platão tardio.²⁶ O *Ser* em Parmênides e o *Nada* em Górgias foram os principais pilares de sustentação, respectivamente, das tradições filosóficas dogmáticas e céticas. Enquanto a corrente dogmática afirmava, no extremo, um princípio universal estático do ser, no qual a coerência seria uma Unidade sem Multiplicidade, a corrente cética tendia a afirmar, ou ao menos pressupor um princípio dinâmico ou mesmo caótico, uma Multiplicidade sem nenhuma Unidade.

O Idealismo Evolutivo estabelece a união de ambos na Ideia da Coerência. *Não há unidade sem multiplicidade, nem há multiplicidade sem unidade.* O que há é sempre a dialética entre Uno e Múltiplo, sendo traços constitutivos do Uno a identidade, a determinação e a invariância e traços próprios do Múltiplo a diferença, a subdeterminação e a variação. A Ideia da Coerência inaugura o campo das potencialmente infinitas possibilidades de manifestação da dialética do Uno e do Múltiplo, quer dizer, o *espaço lógico evolutivo*²⁷.

²⁶ Cf. Luft, 2010.

²⁷ Koch (2014) aplica os conceitos de 'evolução' e de 'espaço lógico' à própria *Lógica* de Hegel, mas há razões para crer que isto não é possível (cf. Luft, 2017).

Figura 1²⁸:

Na ação interna ao sistema do universo (auto-organização), bem como na interação entre os diversos subsistemas engendrados no espaço lógico-ontológico evolutivo, manifesta-se a coerência. Há coerência em todos os sistemas, desde os mais determinados, nos quais o Uno predomina sobre o Múltiplo (na região do espaço lógico que por isso poderíamos chamar de Quadrante de Parmênides), até os menos determinados, com predomínio do Múltiplo sobre o Uno (próximos ao Quadrante de Górgias). Embora o espaço lógico seja a princípio explorável em toda a sua amplitude, a evolução

²⁸ Para compreender o espaço lógico-evolutivo: cada ponto na circunferência é uma configuração possível. Na representação, o número de configurações é finito, embora de fato ele seja potencialmente infinito. A imagem é, portanto, uma simplificação para fins didáticos. O espaço lógico verdadeiro tem complexidade muito maior do que o exibido na imagem: como sugerido por Sérgio Sardi em conversa pessoal, o espaço é representado na imagem como uma circunferência, mas poderia ser representado por igual em 'n' dimensões. Na Configuração de Parmênides (CP) dá-se o máximo predomínio do Uno sobre o Múltiplo e o quadrante em que ela se situa é o Quadrante de Parmênides. Em contraposição, o máximo predomínio do Múltiplo sobre o Uno mostra-se na Configuração de Górgias (CG) e o quadrante em que ela se situa é o Quadrante de Górgias. Na Configuração de Cusanus (CC) o movimento para o máximo predomínio do Uno sobre o Múltiplo e o movimento reverso coincidem. A seta à direita mostra que, do ponto de vista da ontologia dinâmica e deflacionária inaugurada pela Ideia da Coerência, os eventos situados nos quadrantes inferiores - chamados Quadrantes de Leibniz porque abrigam as configurações que se afastam dos extremos e põem em maior equilíbrio ou simetria Uno e Múltiplo - são mais coerentes com o devir universal. A seta é curva para indicar que as configurações situadas no Quadrante de Parmênides, apesar de serem em geral menos coerentes com o devir universal do que as situadas nos quadrantes inferiores, são em geral mais coerentes com este mesmo devir do que as situadas no Quadrante de Górgias. Para uma descrição mais detalhada do espaço lógico-evolutivo e desta ontologia dialética em seu todo, cf. Luft, 2010.

favorece sistemas que se manifestam nos Quadrantes de Leibniz, os quadrantes em que a relação entre Uno e Múltiplo tende a se tornar mais balanceada, sem se perder nos extremos do predomínio de um sobre outro. A vida se dá “entre a ordem e o caos”, como diria Kauffman²⁹.

2.3. A liberdade no Idealismo Evolutivo

Pensar como Hegel num Conceito que se manifesta necessariamente na história humana, seguindo um caminho hierárquico e único, além de transformar os indivíduos em meros instrumentos do espírito³⁰, impede a possibilidade de engendramento de novas facetas, antecipáveis ou não antecipáveis, das ações humanas. Isso é justamente o oposto ao pleno exercício da liberdade. Hegel, no entanto, acerta na caracterização da liberdade como autodeterminação mediada por interações sociais. A ontologia dialética é uma ontologia relacional: contrariamente à compreensão liberal que trata as pessoas como átomos sociais e a sociedade como o mero aglomerado destes átomos, a dialética vê a pessoa sempre emergindo em redes interacionais. Justamente nesse ponto, todavia, reside o risco de toda a compreensão holista da ontologia social, a tendência a pensar a individualidade apenas como um mero produto ou subproduto dos modos de interação, dissolvendo a pessoa no coletivo como o grão de areia se desfaz no deserto.

Aqui a dialética do Uno e do Múltiplo pode nos ajudar, pois o *bem* - no sentido objetivo do *mais coerente* no contexto de uma ontologia social dinâmica e no sentido normativo do *melhor* eticamente (afinal, a ontologia é uma ética) - é o meio-termo, a *mesotês*, não o predomínio da sociabilidade sobre as individualidades (do Uno sobre o Múltiplo), como querem os socialistas e muitos pensadores dialéticos da tradição (como o próprio Platão e Hegel), nem o predomínio das individualidades sobre a sociabilidade (do Múltiplo sobre o Uno), como querem os liberais clássicos e os anarcocapitalistas³¹. Não, o bem não é o predomínio de uma sobre a

²⁹ Cf. Kauffman, 1995, p.26.

³⁰ “Enquanto esta ocupação da efetividade aparece como ação e obra de *indivíduos* [Einzelner], no que diz respeito ao conteúdo substancial de seu trabalho, estes são *instrumentos* [Werkzeuge] e sua subjetividade, o que há neles de próprio, é a forma vazia da atividade” (cf. Hegel, *Enciclopédia*: W, v.10, p.353).

³¹ Para a distinção entre liberais clássicos e anarcocapitalistas, cf. Huerta de Soto (2009). Embora fortemente inserido na tradição liberal, Huerta de Soto está muito próximo de uma teoria relacional em ontologia social ao enfatizar a coordenação de ação como chave de leitura na compreensão do sistema econômico: “Todas estas interações humanas são motivadas e

outra, mas o crescimento diretamente proporcional de ambas: aquela vida comum que, expandindo e aprofundando as interações, faz florescer as múltiplas individualidades. Não se trata da minha, nem da tua liberdade, mas das nossas liberdades em redes abertas de interação.

Sociedades dinâmicas compreendidas como redes auto-organizadas a partir da ontologia deflacionária – isto é, da ontologia regida unicamente pela Ideia da Coerência – devem equilibrar necessidade e contingência para permanecer coerentes e livres. A liberdade ontológica é inerente à Ideia da Coerência de acordo com o Idealismo Evolutivo: a coerência, enquanto aberta a seus múltiplos modos, é liberdade, e a liberdade relacionalmente compreendida é coerência. Este ponto é decisivo: quando se pensa que o crescimento diretamente proporcional de individualidade e sociabilidade é o bem político por excelência não se está a sugerir que exista um *estado ótimo* de tal tipo, para onde tenderia a dinâmica social. Há diversas formas de interação que podem explorar coerentemente os quadrantes de Leibniz, a maioria não antecipável, mas fruto de uma busca continuamente refeita em um espaço de possibilidades em aberto. Dito de outro modo, vários modos éticos de convívio social são passíveis de convergência com a Ideia da Coerência. Defender qualquer noção de liberdade que se afaste da livre ação diante dessas inúmeras possibilidades, como a noção hegeliana, revela-se insustentável.

3. Liberdade e Direito

3.1. Justiça como liberdade

As teorias da justiça estão na moda. Múltiplas são as feiras, e vários os produtos à disposição: você quer justiça como distribuição, como reconhecimento ou como igualdade (seja qual for o seu conceito de igualdade)³²? A verdade é que nenhum conceito de justiça pode ficar à frente da *justiça como liberdade*. Neste ponto devemos permanecer bem kantianos e hegelianos. Qualquer compreensão de ‘justiça’ que fosse colocada diante de nós, seres pensantes, poderia ser problematizada por outra compreensão,

impulsionadas pela força do empreendedorismo, que continuamente cria, descobre e transmite informação ou conhecimento, enquanto ajusta e coordena planos contraditórios de diferentes pessoas através da competição e permite que todas vivam e coexistam em um ambiente cada vez mais rico e complexo” (Huerta de Soto, 2008, p.27).

³² Miller, 2017. Cf. tb. o debate Honneth/Fraser, 2003.

mas justamente esta possibilidade de problematização *implica* a presença da liberdade na ação humana. Ora, a liberdade, embora agudizada e aprofundada pela mediação conceitual própria à ação humana, não emana do desejo arbitrário de qualquer pessoa, não brota das contingências desta ou daquela forma de vida em comum, de algo como a “sociedade liberal democrática”³³, nem da esfera restrita da ontologia social, mas enraíza-se, como vimos, na própria ontologia geral. A verdadeira pergunta, portanto, não diz respeito a que tipo de justiça desejamos arbitrariamente, mas a que conceito de liberdade nos referimos quando falamos da liberdade. Nisto, por exemplo, os kantianos e seu atomismo social (mesmo que reinterpretado transcendentalmente) e os hegelianos e seu holismo social diferem frontalmente³⁴. Destes pressupostos brotarão teorias inteiramente diversas da liberdade. Mas esta disputa não se dá em torno a preferências subjetivas ou intersubjetivas. O que temos diante de nós é a questão que tanto atemoriza os filósofos contemporâneos, avessos como são a qualquer reflexão ontológica³⁵: qual a ontologia social verdadeira? Enfrentamos esta pergunta ainda de modo inicial no capítulo anterior, explicitando o enraizamento da liberdade na ontologia geral, agora vamos aprofundar o tratamento da ontologia social.

3.2. Da Ética ao Direito

3.2.1. A Ideia da Liberdade

A Filosofia do Direito tem por pressuposto geral a Ideia da Liberdade, mas não de uma liberdade abstrata. É a vida mesma do espírito que está em jogo e a vida do espírito é, como enfatizado por Hegel em tantas de suas obras, a vivência de nossas liberdades concretas. A liberdade floresce em redes abertas de interação, quando o convívio de duas ou mais

³³ Segundo a crítica arguta de Gray a Rawls, “o liberalismo kantiano defendido por Rawls, que assegurou um lugar dominante para si mesmo na filosofia política anglo-americana, tem a distinção duvidosa da ausência de qualquer antropologia filosófica, ou qualquer tipo de compromisso metafísico. Ele toma a sua orientação não de um tratamento da natureza humana ou dos traços mais permanentes da circunstância humana, mas de uma concepção da pessoa que é, confessadamente na obra do Rawls tardio, a destilação da sabedoria convencional dos regimes democráticos liberais” (1995, p.2-3).

³⁴ O que parece ser parte de uma oposição bem mais abrangente entre Analítica e Dialética (cf. Cirne-Lima, *Dialética para principiantes*, in: OC, v.III, p.143 ss).

³⁵ Este verdadeiro “horror metafísico” à metafísica, para saudar o título do livro de Kolakowski (1990) tem sua explicação na profunda crise por que passa o saber filosófico (cf. Luft, 2012).

peças não impede, mas promove a expansão de suas individualidades. O bem político, o florescimento conjunto de individualidade e sociabilidade, é a *autonomia recíproca*³⁶: dois ou mais movimentos que se abrem aos múltiplos modos possíveis da coerência consigo mesmo³⁷ interação, produzindo e sustentando a coerência da própria rede aberta de interações. Às sociedades que possibilitam a efetivação do bem político chamamos *sociedades dinâmicas*³⁸.

Mas o Direito propriamente dito não se confunde com a Ética Política. Apenas no âmbito do Direito vemos como legítimo o uso da força ou da violência³⁹ em casos específicos⁴⁰. Uma lei não é propriamente um bem, mas algo como as vacinas, um mal menor exercido com o intuito de evitar um mal maior⁴¹. Só porque as liberdades estão de fato continuamente ameaçadas por atos de violência indiscriminada, a presença do Direito faz-se necessária. Vivêssemos em um mundo de anjos e o Direito seria dispensável. A presença do Direito não cancela propriamente o uso da força, mas o transfere da esfera das retaliações indiscriminadas entre pessoas ou grupos de pessoas para o âmbito de um poder maior que se coloca acima dos conflitos e supostamente representa a própria coletividade. A dialética da individualidade e da coletividade (sociabilidade) reemerge neste ponto com toda a sua força, e as sociedades precisam gerir a tensão entre estes movimentos antagônicos para garantir a própria sustentabilidade no longo prazo.

³⁶ Atente o leitor: autonomia recíproca não é uma mera relação de reconhecimento, mas aquilo que dá à situação de reconhecimento o seu elevado conteúdo ético. De todo modo, autores como Müller (1993) tentam extrair uma abordagem intersubjetiva do coração da *Lógica* hegeliana. É mais plausível supor, com Hösle (1988, p.263 ss), que a *Ciência da Lógica* se mantenha refém do esquema monológico de autorreferência que caracteriza o Conceito. Figuras de intersubjetividade aparecerão em Hegel apenas no âmbito da Filosofia do Espírito, mas mesmo assim sob severas restrições que emanam da teleologia do incondicionado, já referida anteriormente, implícita em sua leitura dos processos históricos, sem contar a ênfase dada à subordinação da liberdade pessoal ao poder do Estado.

³⁷ Coerência consigo mesmo ou *integridade pessoal*.

³⁸ Sobre sociedades dinâmicas, cf. Deutsch, 2011. Note-se que sociedades dinâmicas *possibilitam* a expansão da liberdade. Popper denominaria o tipo de sociedade que *efetiva* a liberdade 'sociedade aberta' (Popper, 1988). Mas há um número potencialmente infinito de sociedades que, ao aumentar o seu dinamismo, movendo-se para os quadrantes de Leibniz, permitem a efetivação do bem político, e outras tantas sociedades que o efetivam, a maior parte delas não perscrutável de nosso contexto histórico atual.

³⁹ A quem acha este termo exagerado, sugerimos que visite as prisões brasileiras.

⁴⁰ Cf. Reale, 1999, p.328 e p.338.

⁴¹ Um modo mais leve de dizer o mesmo: o que a lei protege tem valor intrínseco: a liberdade humana; mas a lei propriamente dita tem valor extrínseco, ela existe em função da liberdade.

Ora, a liberdade de uma pessoa vê-se ameaçada quando a interação social mostra-se unilateral: a minha autonomia não faz florescer a autonomia alheia mas, pelo contrário, a desfaz em heteronomia. A minha liberdade pretende-se a escravidão do outro. Se a autonomia recíproca é possível, a escravidão precisa ser banida por princípio da vida social. Nesse sentido, a dialética hegeliana do senhor e do escravo⁴² deve ser vista como a chave de leitura da gênese da própria esfera do Direito: ao ver sua vida ameaçada, ao estremecer diante do terror da morte iminente, o sujeito aceita preservar-se vivo em troca da perda da própria liberdade; o que parece uma atitude puramente negativa, um ato de pura sujeição, revela-se, na verdade, como o reconhecimento dos limites de qualquer teoria abstrata da liberdade: sem direito ao uso exclusivo de meu próprio corpo não posso ser livre de modo algum. O primeiro de todos os direitos é o direito à integridade corporal, à preservação do movimento para a coerência consigo mesmo que se manifesta em minha própria vida orgânica (aqui a novidade introduzida por Hegel em relação à teoria abstrata da liberdade que vemos em Kant⁴³ e Fichte⁴⁴). Este que é o mais originário dos direitos, o *direito à autopropriedade*⁴⁵, vêm a garantir o maior de todos os bens⁴⁶, a coerência consigo mesmo ou integridade pessoal.

Justamente o exercício da liberdade concreta traz consigo uma nova e explosiva contradição potencial: se todos os humanos são livres, se a liberdade é o bem universalmente compreendido e efetivado pelo Direito, e a única limitação da liberdade é o respeito à autopropriedade, o não exercício da violência contra outra pessoa, nada impede o exercício de minha liberdade contra o que não é uma pessoa. Nada limita o usufruto da liberdade no ato de posse de coisas, de não-humanos. O ato de mera posse de algo, portanto, não infringe a liberdade alheia, e nada haveria de

⁴² Cf. Hegel, PhG, p.145 ss.

⁴³ Cf. Kant, *A Metafísica dos Costumes*: AA, v.VI, p.203 ss.

⁴⁴ Cf. Fichte, *Fundamentação do Direito Natural*: W, v.3, p.1 ss.

⁴⁵ “Todo ser humano tem propriedade sobre sua própria pessoa” (Locke, *Segundo Tratado sobre o Governo*: PW, p.274).

⁴⁶ Pode-se afirmar que sociedades têm maior valor extrínseco do que pessoas, mas pessoas têm maior valor intrínseco do que sociedades; dito de outra forma: pensamos no bem de sociedades porque dele depende o bem das pessoas que as constituem, que são de fato o foco primeiro da atenção ética. Isto ocorre porque o movimento para a coerência é mais denso e definido em uma pessoa do que em uma sociedade. Intuitivamente: posso desfazer um sistema social sem grandes dilemas éticos (separar um grupo de baderneiros, p.ex.), mas não posso desfazer uma pessoa sem enfrentar um terrível problema ético (cf. Luft, 2005, p.129). Para a relevância das intuições morais, cf. Naconecy, 2006.

errado, do ponto de vista legal, em possuir o que fosse necessário para realizar a minha vontade.

Mas a vida humana transcorre em um ambiente de recursos finitos ou de bens escassos. Fosse uma pessoa a única pessoa existente, ela poderia de fato possuir tudo sem restrições, não fossem os limites advindos dos naturais impedimentos físicos, mas justamente neste caso ela não existiria como pessoa, pois pessoas emergem em redes de interação. O último homem poderia ter ainda uma vida orgânica, determinando-se por suas relações com o ecossistema, mas não poderia sustentar-se por muito tempo como pessoa, pois uma pessoa é constitutivamente um ser social⁴⁷. Justamente ao coexistir com outros seres livres em um ambiente permeado por bens escassos, uma pessoa no exercício de sua liberdade faz emergir conflitos atuais ou potenciais: duas ou mais vontades querem exercer seu direito de posse sobre os mesmos bens escassos. Agora surge o segundo bem jurídico central: aquele direito que transforma a mera posse de coisas em propriedade, o *direito de propriedade*⁴⁸.

3.2.2. Brevíssima história da liberdade

Ora, estes direitos primordiais, à individualidade e à propriedade, não emergiram de uma vez. Tanto a abolição da escravatura quanto a conquista do direito de propriedade privada foram fruto de um longo devir histórico, cheio de idas e vindas. A espécie humana⁴⁹ não era única por volta de dois milhões de anos atrás. Éramos na verdade muitas espécies de humanos⁵⁰. O fato de o *Homo sapiens* ter se destacado entre todas elas, no sentido de ser capaz de prevalecer na história futura, não parece ter dependido exclusivamente do tamanho avantajado de nossos cérebros, mas mais propriamente da capacidade de fazer uso de linguagem abstrata,

⁴⁷ Este é um pressuposto central das teorias dialéticas que reemerge na ciência contemporânea, na teoria de sistemas e na teoria de redes (cf. Barabási, 2002 e Franco, 2012, p.61). Como afirmam Maturana e Varela, “nós humanos, como humanos, somos inseparáveis da trama de acoplamentos estruturais tecida pela nossa ‘trofolaxes’ linguística permanente. (...) Realizamos a nós mesmos em mútuo acoplamento linguístico, não porque a linguagem nos permita dizer o que somos, mas porque somos na linguagem, num contínuo existir nos mundos linguísticos e semânticos que produzimos com os outros” (1995, p. 242-3). Para a ligação entre dialética e teoria de sistemas, cf. Cirne Lima, “Causalidade e Auto-organização”, in: Cirne Lima/Luft, 2012, p.153 ss.

⁴⁸ Cf. Hegel, *Filosofia do Direito*: W, v.7, p.102.

⁴⁹ Para a evolução humana, cf. tb. Diamond, 2006.

⁵⁰ Cf. a reconstrução histórica de Harari, 2014.

de metacoordenar ações (para falar com Maturana⁵¹) com o uso de símbolos que não se referem diretamente a coisas no mundo⁵² real, mas se destacam da presentidade e remetem ao passado não mais existente ou projetam o futuro ou mesmo exploram mundos fictícios. O uso desta linguagem abstrata permitiu ao sapiens metacoordenar ações em vastos grupos de pessoas, todos seguindo o mesmo ídolo ou ideia norteadora. Assim constituímos empresas ou vastos conglomerados empresariais, criamos seitas ou religiões de impérios e efetivamos nossos desatinos políticos excitando massas enlouquecidas.

As primeiras comunidades humanas eram nômades. A característica do nomadismo é o parasitismo: os aglomerados humanos, ainda de início relativamente pequenos, com dezenas ou no máximo poucas centenas de pessoas, usufruem dos bens ofertados pela natureza em dado entorno, exaurem estes recursos locais e se movem para outro lugar. Diante do impasse da escassez inédita, conseqüência do sucesso do sapiens, surgem três alternativas principais⁵³: a migração, a luta⁵⁴ por conquista de territórios ou a reinvenção do modo de organização social. Com o tempo e a expansão do sapiens pelas diversas regiões da terra, a migração deixou de ser uma alternativa e a guerra hobbesiana de todos contra todos, uma vez disseminada, embora sempre recorrente na história humana, certamente tinha seu ônus. A reinvenção da organização social, com a transição das comunidades nômades às sedentárias e a emergência da revolução agrícola, há cerca de 10 mil anos, foi um dos fatores decisivos da história humana⁵⁵. Da privatização dos rebentos nasce a família, da privatização da terra nasce o seu uso produtivo em regime de escassez.

O direito de propriedade brota junto com o cântico do *patêr* na família antiga⁵⁶. O cântico reverbera os valores e normas transmitidos de

⁵¹ “A linguagem, como fenômeno biológico, consiste num fluir de interações recorrentes que constituem um sistema de coordenações consensuais de conduta de coordenações consensuais de conduta” (Maturana, 1999, p.168).

⁵² Um ‘mundo’ é uma ‘configuração de universo’. ‘Mundo real’ é a configuração de universo em que estamos atualmente inseridos. Cf. Luft: “Ontologia Deflacionária e Ética Objetiva”: Luft/Cirne-Lima, 2012, p.337; Luft, 2010.

⁵³ Aqui estamos seguindo a reconstrução histórico-racional da gênese da propriedade privada empreendida por Hoppe, 2015.

⁵⁴ Para presença quase crônica da guerra nas sociedades humanas, cf. Diamond, 2005, p.291.

⁵⁵ Embora não necessariamente um avanço na qualidade da vida humana (“a maior fraude da história” é o sugestivo título do cap. 5 de Harari, 2014; cf. tb. Keith, 2009).

⁵⁶ Para esta reconstrução da emergência da lei na família antiga, Cf. Coulanges, 2009 e Cirne Lima, *Dialética para Principiantes*: OC, v. III, p.206 ss.

pai para filho, dando continuidade à tradição familiar: *nomos* é o canto do pai e o canto do pai é a *lei*. Para a família antiga a alma do morto guardava sua vida própria no túmulo: os familiares precisavam ser homenageados em rituais. Junto à sepultura emerge o *oikos*, a casa, e com ela o direito de uso exclusivo do território em que está inserida. Note-se que este direito de propriedade privada nascente não é ainda direito de um indivíduo. É bem verdade que o poder é paterno nestas sociedades patriarcais, mas o pai não possui o direito de propriedade. Ele apenas representa e passa adiante ao filho mais velho um direito que é da família; a propriedade é, portanto, de uma coletividade. As famílias uniram-se em fratrias, as fratrias em tribos e a reunião destas em unidades ainda maiores forjou as cidades. Chegamos, na Grécia antiga, à aristocracia de sangue que Platão procurará sem sucesso reverter em uma aristocracia de sábios, mas continuará prolongando-se pelo tempo histórico quando as aristocracias de sangue são reinventadas nas famílias monárquicas.

Por todas as sociedades patriarcais vemos o mesmo regime de concentração de poder em estruturas hierárquicas. São sociedades configuradas a partir de um regime de *ordem*⁵⁷. Mas de tempo em tempo, por idas e vindas, as sociedades testam as possibilidades advindas da exploração dos quadrantes de Leibniz, afastando-se do domínio do Uno sobre o Múltiplo e pondo em reequilíbrio estes pares opostos, movendo-se do regime de *ordem* para o regime de *organização*. A terra que guarda o túmulo, de início propriedade exclusiva de uma coletividade, a família, passa a poder ser vendida ainda nos tempos do direito romano: o direito de propriedade, antes coletivo, começa a se tornar direito de uma pessoa, a individualidade começa a mostrar seu rosto. O poder, antes fortemente concentrado nas mãos das famílias de nobres, passa ser descentralizado com o surgimento da vivência democrática na Ágora. O jogo livre das individualidades nas redes abertas de interação começa a florescer. Este breve período de dinamismo refluí na antiguidade e durante a Idade Média, mas reemerge⁵⁸ na aventura do iluminismo europeu e nas experiências democráticas na modernidade.

⁵⁷ Predomínio do Uno sobre o Múltiplo, na terminologia do Platão tardio.

⁵⁸ A estas fases, às vezes quase pontuais, às vezes um pouco mais duradouras, de reemergência de sociedades abertas ou dinâmicas, Deutsch (2011) atribui o sugestivo nome de mini-iluminismos: aqueles momentos da história em que a humanidade se apropria conceitualmente da liberdade e expande o seu âmbito de possibilidades.

Esta breve descrição da trajetória do sapiens permite dizer, com Hegel, que a história humana é uma história da liberdade. Mas, contra Hegel, não estamos sugerindo ler esta história como um movimento unidirecional a desembocar necessariamente em formas cada vez mais plenas de liberdade. Trata-se, pelo contrário, de um exercício frágil e sempre reiniciado de exploração de um campo de possibilidades em aberto. Nada garante a contínua expansão da liberdade humana, mesmo que a liberdade ontológica seja um fato incontestável da natureza em geral.

3.2.3. Teoria Deflacionária do Direito

A trajetória histórica forja, em grande medida, o que somos. Muito devemos à história evolutiva de nossos antepassados: nossas instituições, nossos costumes e mesmo nossos valores e nossas visões de mundo. Há traços característicos de como o bem emerge para nós que são fruto de uma trajetória evolutiva biológica e cultural específica. Mas não somos apenas frutos de nossa história. Se a coerência se abre a seus múltiplos modos, em nossas vidas pessoais e coletivas, nada impede a crítica (sensata e bem medida)⁵⁹ e reconstrução de modos da coerência dados⁶⁰.

É o que procuramos fazer com a reconstrução crítica da tradição dialética, aqui representada sobretudo por Hegel. A sua Filosofia do Direito pressupõe uma teoria da liberdade cuja justificação primeira não reside na

⁵⁹ Esta dialética entre o crescimento orgânico das normas, por processos de tentativa e erro de baixo para cima, e sua depuração posterior por reconstrução racional, logo exposta a novo processo evolutivo e nova reconstrução racional é a marca decisiva do direito romano e o solo fértil de onde brotarão as formas jurídicas mais propensas à manifestação da liberdade até hoje conhecidas, e não por coincidência, já que dispensa a centralização excessiva e a imposição artificial, de cima para baixo, das normas que caracteriza a legislação estatal: “o conceito de Direito, como conjunto de normas e instituições a que os comportamentos dos humanos se adaptam de forma constante, repetitiva e pautada, tem sido desenvolvido e depurado de maneira evolutiva e consuetudinária” (Huerta de Soto, 2012).

⁶⁰ O fato de que todos os processos de auto-organização visam efetivar e preservar autocoerência, mas nenhum modo dado da coerência esgota os seus modos possíveis, caracteriza o fenômeno da *autotranscendência* e instaura a tensão entre *ideia* e *realidade* que constitui o idealismo evolutivo. O movimento de autotranscendência agudiza-se na esfera da ação humana pela presença da linguagem (ou, como vimos, metacoordenação de ação) e, na esfera do Direito, marca aquela tensão dialética entre facticidade e validade que dá título à obra de Habermas: “Um leque de idealizações inevitáveis forma o fundamento contrafactual de uma práxis de entendimento factual que pode lançar-se, criticamente, contra os seus próprios resultados, autotranscender-se. Desse modo, a tensão entre ideia e realidade irrompe na facticidade das formas de vida linguisticamente estruturadas” (1984, p.18-19; comparar esta versão com a tradução de F. B. Siebeneichler (Habermas, 2003, p.20-21), que seguimos com leves alterações). Habermas, claro, restringe-se ao tratamento do fenômeno da autotranscendência no âmbito da linguagem humana ou da ação comunicativa. Se quisermos superar, todavia, o âmbito estreito e problemático do idealismo intersubjetivo, veremos como o fenômeno logo se espalha por todas as esferas ontológicas.

própria Teoria do Direito, mas na *Ciência da Lógica*⁶¹, quer dizer, na ontologia dialética. O Direito surge, dizíamos, como resposta a conflitos atuais ou potenciais que resultam do exercício concreto da liberdade. Nossos conflitos não ocorrem por desavenças em um mundo etéreo, mas porque nossas vontades livres de fato interferem em outras vontades livres, porque nossos atos concretos de liberdade são exercidos na presença de bens escassos, bens que tornados meus pelo exercício de minha vontade, não podem ser seus, e vice-versa.

A liberdade é um bem. As leis não são propriamente um bem, mas algo como um mal menor, justificado ao prevenir retaliações indiscriminadas entre as pessoas em situação de conflito atual ou potencial. Se a Teoria do Direito é uma teoria de autonomias recíprocas⁶² ou liberdades mutuamente reconhecidas e exercidas em um contexto concreto de interação, a lei não é mais do que a restrição primeira, a condição mínima que inaugura a própria esfera do Direito.

A ontologia dialética deflacionária desemboca em uma Teoria Deflacionária do Direito: em lugar da proliferação incontida das normas que emana da *legislação*, o traço minimalista da *lei*⁶³; contrastando com a verborragia infinita de parlamentos moribundos, a palavra contida da lei, visando só e tão somente o florescimento das liberdades pessoais em redes abertas de interação. O mote da lei justa: colaborar para a produção e sustentação das redes abertas de interação com intervenção mínima e máxima eficácia. Só assim a lei coloca-se a serviço do bem político.

3.3. Concretude e virtualidade: nossas liberdades na era da Internet

3.3.1. Bens tangíveis e intangíveis

De acordo com o projeto de atualização da dialética ora exposto, a Internet é concebida como mais um subsistema que emerge seguindo as restrições impostas pelo *espaço lógico-ontológico evolutivo*. Como

⁶¹ Para os pressupostos lógico-ontológicos da teoria da liberdade em Hegel, cf. Müller, 1993, Weber, 1993 e Klotz, 2017.

⁶² Importante frisar que uma ética da autonomia recíproca não se deixa reduzir a uma mera teoria do reconhecimento, muito menos a um modelo de “luta por reconhecimento” (Honneth, 1992). Honneth pagou um preço caro pela recusa a dar continuidade ao diálogo com a *Lógica* hegeliana (Honneth, 2001, pp.13-14), gerando um déficit no tratamento da liberdade humana. O autor parece ter se dado conta posteriormente, ao menos de modo parcial, das dificuldades inerentes à sua abordagem anterior (Honneth, 2013).

⁶³ Cf. Leoni, 1972.

processo auto-organizado que evolui no tempo, a Internet também possui traços relacionais e processuais, apresentando por igual um movimento em direção à coerência da própria rede.

As sociedades on-line seguem a mesma lei da coerência que rege as sociedades reais e a liberdade on-line apresenta o mesmo caráter da liberdade real, a exploração do campo aberto dos modos possíveis da coerência, mas com uma diferença crucial: ao contrário do que se dá no ambiente físico, no ambiente virtual lidamos com bens não escassos. Se eu tomo posse de sua casa, a casa deixa de ser sua e passa a ser minha. Mas se eu baixo um filme da Internet, nada impede que você baixe o filme também. Se eu mato uma pessoa real, eu mato uma pessoa real; se eu mato uma pessoa virtual, bem, estou “matando” apenas um avatar, e a pessoa real poderá então optar por um novo avatar.

O problema pode ficar mais claro avaliando um tópico muito em voga nos tempos de hoje, a questão do direito de propriedade intelectual⁶⁴. Um livro físico, por exemplo, é o que chamamos de um bem tangível, um livro virtual é um bem intangível. Minha leitura do livro físico impede a sua leitura por outra pessoa em um país distante, mas o fato de eu descarregar da nuvem um livro virtual não impede que outra pessoa (ou milhares, milhões de outras) o faça. Em cenário de inexistência de escassez, nenhum conflito pode emergir, a não ser que um poder maior venha a introduzir escassez artificial pelo uso da força. Mas por que alguém introduziria escassez artificial? Ou, pior, por que alguém defenderia a intervenção da força da lei, aquele mal menor descrito acima, que deveria servir justamente para evitar conflitos, num cenário em que tais conflitos a princípio não precisariam existir? Assim aplicada, a lei reverte em seu contrário: ela não evita, mas estimula a formação de conflitos de outro modo evitáveis.

É comum o apelo, neste contexto, a argumentos consequencialistas. Tomemos como exemplo o caso do direito de propriedade sobre patentes. Tais direitos valem não propriamente para ideias enquanto ideias, mas para ideias, invenções ou descobertas que possam ser aplicadas concretamente. Mesmo assim este direito não se aplica a bens tangíveis, mas a padrões ou formas abstratas, a um certo modo de conceber um cortador de grama, por exemplo. Sem o direito a patentes, todo o avanço

⁶⁴ Para a discussão a seguir, devemos muito a Kinsella, 2008.

tecnológico seria prejudicado, alegam os seus defensores. Quem pode provar, todavia, que esta afirmação é verdadeira, que de fato o avanço tecnológico depende da aplicação deste tipo de direito de propriedade, ou que argumentos contrários, apontando para o atraso tecnológico resultante do natural aumento da burocracia pela aplicação de tais direitos, seriam irrazoáveis ou inconsistentes ou não merecedores de atenção?

Mesmo que pudessem provar o acerto de argumentos consequencialistas deste tipo ou semelhantes, como priorizá-los em relação a argumentos axiológicos que apresentam, por exemplo, a integridade pessoal (e a liberdade nela ínsita) como um bem, talvez mesmo o mais significativo dos bens? Se a exclusão de todas as pessoas improdutivas da sociedade implicasse avanço tecnológico notável e notório aumento da riqueza em geral, estaríamos autorizados a expulsá-las da sociedade por esta razão? Certamente não. A questão permanece: por que recorrer a um mal, ainda que um mal menor, a força da lei, em um contexto em que tal recurso faz-se desnecessário?

O mais provável, contudo, é que seja verdadeira a feliz hipótese de que o conflito entre visões libertárias consequencialistas e não-consequencialistas seja um pseudoconflito, quer dizer, a hipótese de que, sob regime de liberdades plenas (defesa da liberdade como um bem maior), as sociedades incrementem sua capacidade de resolução de problemas, ou seja, tornem-se mais prósperas⁶⁵ (constatação das boas consequências advindas da defesa de uma sociedade dinâmica).

Agora imagine uma situação ainda mais complicada, mas provavelmente pervasiva em nossas sociedades em futuro breve: pense no caso em que o direito de propriedade de bens intangíveis interfira ou ponha em xeque o direito a bens tão tangíveis e decisivos quanto a integridade de nosso próprio corpo. Imagine que uma empresa detém patente de uma tecnologia de implante ocular que permita a um cego voltar a enxergar normalmente. Uma vez feito o implante, a empresa reserva seus direitos de origem sobre a tecnologia ínsita no dispositivo ou não? O paciente poderia fazer o uso que lhe aprouvesse desta tecnologia, uma vez sendo parte de seu corpo? Ele poderia modificar a seu gosto o

⁶⁵ Para a definição de prosperidade como resolução de problemas humanos, cf. Beinhocker & Hanauer, 2015 e Beinhocker, 2006, pp. 8 ss e pp. 316 ss.

software embutido em tal dispositivo? Seria justo que ele ficasse refém, por exemplo, de um pagamento de aluguel indefinido pelo uso deste equipamento? Em casos deste tipo, a aplicação estrita do direito de propriedade intelectual implicaria literalmente a escravidão de uma pessoa, sua sujeição irreparável a outrem.

Direito de propriedade intelectual não é só um tipo estranho de direito, porque exercido sobre bens intangíveis e não escassos, ele é um tipo de direito que, uma vez disseminado, perturbará decisivamente os direitos legítimos de propriedade, o direito de propriedade sobre bens tangíveis.

3.3.2. Liberdades concretas e virtuais

A diferença crucial entre nossas liberdades virtuais e nossas liberdades concretas é que só as últimas operam em um contexto de escassez. Se o direito de propriedade vem para impedir conflitos em torno a bens escassos, resguardando a livre interação entre as pessoas, qual o sentido de introduzir a força da lei para garantir direito de propriedade em regime de não escassez?

Disso segue um princípio fundamental: o ambiente virtual tem relevância jurídica *se e somente se* o que nele ocorre afeta direitos que emanam de nossas liberdades concretas, que se situam no ambiente físico, não no virtual. Seguindo a intenção deflacionária da Teoria do Direito aqui defendida que parte do princípio de que a lei deve ser compreendida como condição mínima para emergência e preservação das liberdades, governos a princípio não devem interferir nas atividades on-line, a não ser que elas ponham em risco as nossas liberdades concretas.

Dizer que a lei deve ter caráter minimalista não significa dizer que as normas em geral devam ser vistas do mesmo modo, assim como uma ontologia deflacionária não implica que o número de espécies que de fato venham a emergir no decorrer da evolução biológica seja mínimo. O que se quer afirmar é que, com exceção da lei propriamente dita (e demais leis dela derivadas), esta restrição originária que inaugura a própria esfera do Direito, todas as outras normas, desde que não contraditórias com a lei, devem ser confiadas a atos de autorregulação, devem emergir dos

processos de auto-organização das próprias redes abertas de interação⁶⁶, de preferência no contexto de modos de governança radicalmente descentralizados. O mesmo aplica-se ainda com mais rigor ao ambiente on-line que, como vimos, tem sua relevância jurídica atestada apenas de modo indireto, quer dizer, se e somente se intervenções neste ambiente acarretarem malefícios às nossas liberdades concretas.

3.3.3. Liberdade faz liberdade

A lei é um mal menor que viabiliza um bem maior. A lei está em função do bem político, da viabilização de sociedades abertas, redes dinâmicas de interação que, ao florescerem, fazem desabrochar as liberdades individuais. Mas é preciso frisar que a ontologia/ética política aqui defendida, embora apenas em forma de esboço, não sustenta uma espécie de antevisão dos tipos específicos de sociedade que poderiam realizar o bem político. Há uma vastidão de modelos possíveis do que chamamos de sociedades abertas, uma vastidão em grande medida inexplorada e inexplorável (por antecipação) de possibilidades que se afastam do domínio do Uno sobre o Múltiplo (quadrante de Parmênides) ou vice-versa (quadrante de Górgias) e investem nos quadrantes de Leibniz. Acreditar que a ontologia geral ou mesmo qualquer ontologia social específica possa desvendar o *modo adequado* de resolver o problema da conciliação do Uno e do Múltiplo é, além cair refém do perigoso mito do rei-filósofo, desconhecer que o melhor, neste universo dinâmico e aberto, é sempre contexto-dependente e pluriforme, sendo redescoberto ou reinventado pelo exercício potencialmente infinito da tentativa e erro.

A ética política antecipa sim, neste caso, o evitar dos extremos de sociedades centralizadas em excesso (porque avessas à adaptação, à inovação e ao exercício das liberdades) ou anômicas (porque insustentáveis no longo prazo), mas sabe que só a livre exploração do espaço de possibilidades permite vislumbrar, aqui e ali, a solução almejada, e que nenhuma solução pode ser suposta definitiva, pois o

⁶⁶ É de se perguntar se um parlamento, de onde brotam atualmente as *legislações* sob um regime democrático, é o veículo adequado (ou um dos veículos adequados) dos processos de autorregulação da sociedade em seu todo. Este tópico altamente relevante extrapola os limites do presente ensaio, pois demandaria tratamento mais pormenorizado da relação entre Direito e Política. O que se pode antecipar é que, sem a lei, uma legislação funcional (que não ponha em risco nossas liberdades) não é possível. Ou seja, legislações não deveriam estar em contradição com a lei.

coerente é coerente neste contexto, e o amanhã é diferente. Ora, este explorar recorrente, por tentativa e erro, de um espaço de possibilidades sempre em aberto, gestando-se como o eterno retorno do sempre novo⁶⁷ que espelha o próprio devir universal, é ele mesmo um exercício da liberdade.

Só promovendo e incentivando redes abertas de interação podemos encontrar redes abertas de interação sustentáveis a longo prazo. Só a liberdade faz a liberdade.

Referências

- BARABÁSI, Albert-László. **The New Science of Networks**. Cambridge: Perseus, 2002.
- BEINHOCKER, Eric; HANAUER, Nick. Capitalism Redefined. What Prosperity Is. Where Growth Comes From. Why Markets Work. **Economics**, 2015.
- BEINHOCKER, Eric. **Origins of Wealth: Evolution, Complexity and the Radical Reshaping of economics**. Boston: Harvard Business School Press, 2006.
- CIRNE LIMA, Carlos. **Obra Completa [OC]**. Porto Alegre: Escritos, 2017.
- CIRNE LIMA, Carlos; LUFT, Eduardo. **Ideia e Movimento**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012.
- COULANGES, Fustel de. **La Cité Antique. Étude sur le Culte, le Droit, les Institutions de la Grèce et de Rome**. New York: Cambridge University Press, 2009. (Cambridge Library Collection).
- DE OLIVEIRA, Nythamar Fernandes; HRUBEC, Marek; SOBOTKA, Emil; SAAVEDRA, Giovanni. **Justice and Recognition. On Axel Honneth and Critical Theory**. Praga/Porto Alegre: CAS/PUCRS, 2015.
- DEUTSCH, David. **The Beginning of Infinity**. New York: Penguin Books, 2011.
- DIAMOND, Jared. **The Third Chimpanzee. The Evolution and Future of the Human Animal**. New York: Harper Perennial, 2006.
- _____. **Guns, Germs, and Steel. The fates of human societies**. New York/London: W. W. Norton & Company, 2005.
- FICHTE, Johann Gottlieb. **Fichtes Werke [FW]**. Berlin: Walter de Gruyter, 1971. 11v.

⁶⁷ Parafraseando Nietzsche, *Gaia Ciência*: KSA, v. 3, p. 341.

- FRANCO, Augusto de. **A Rede**. São Paulo: Escola de Redes, 2012. (Fluzz).
- GARE, Arran. Overcoming the Newtonian paradigm: The unfinished project of theoretical biology from a Schellingian perspective. **Progress in Biophysics and Molecular Biology**, p. 1-20, 2013.
- GRAY, John. **Enlightenment's Wake: Politics and Culture at the Close of the Modern Age**. London: Routledge, 1995.
- HABERMAS, Jürgen. **Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln**. 6. ed. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996.
- _____. **Direito e Democracia**. Trad. Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.
- _____. **Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats**. 4. ed. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1994.
- HARARI, Yuval Noah. **Sapiens. A Brief History of Humankind**. London: Harvill Secker, 2014.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Werke in zwanzig Bänden [W]**. 2. ed. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990.
- HONNETH, Axel. **Das Recht der Freiheit. Grundriss einer demokratischen Sittlichkeit**. Berlin: Suhrkamp, 2013.
- _____. **Leiden an Unbestimmtheit**. Stuttgart: Reclam, 2001.
- _____. **Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992.
- HONNETH, Axel; FRASER, Nancy. **Redistribution or Recognition?: A Political-Philosophical Exchange**. London/New York: Verso, 2003.
- HOPPE, Hans-Hermann. **A Short History of Man. Progress and Decline. An Austro-Libertarian Reconstruction**. Auburn: Mises Institute, 2015.
- HÖSLE, Vittorio. **Hegels System. Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität**. Hamburg: Meiner, 1988.
- HUERTA DE SOTO, Jesús. **MOEDA, CRÉDITO BANCÁRIO E CICLOS ECONÔMICOS**. São Paulo: Instituto Ludwig von Mises Brasil, 2012.

- ____. Classical Liberalism versus Anarcho-capitalism. In: HÜLSMANN, JÖRJ GUIDO (Org.). **Property, Freedom, Society. Essays in Honor of Hans-Hermann Hoppe**. [s.l.]: Ludwig von Mises Institute, 2009.
- ____. **The Austrian School. Market Order and Entrepreneurial Creativity**. Cheltenham; Northampton: Edward Elgar, 2008.
- KANT, Immanuel. **Gesammelte Schriften (Akademieausgabe [AA])**. Berlin: Walter de Gruyter, 1900.
- KAUFFMAN, Stuart A. **At Home in the Universe. The Search for the Laws of Self-Organization and Complexity**. New York: Oxford University Press, 1995.
- KEITH, Lierre. **The vegetarian myth. Food, justice, and sustainability**. Crescent City: Flashpoint Press, 2009.
- KINSELLA, N. Stephan. **Against Intellectual Property**. Auburn: Ludwig von Mises Institute, 2008.
- KLOTZ, Christian. Manifestação e Liberdade em Hegel. **Veritas**, v. 62, n. 1, p. 116-129, 2017.
- KOCH, Anton Friedrich. **Die Evolution des logischen Raumes. Aufsätze zu Hegels Nichtstandard-Metaphysik**. Tübingen: Mohr Siebeck, 2014.
- KOLAKOWSKI, Leszek. **Horror Metafísico**. São Paulo: Papirus, 1990.
- KOSLOWSKI, Peter (Org.). **Die Folgen des Hegelianismus: Philosophie, Religion und Politik im Abschied von der Moderne**. München: Fink, 1998.
- LEONI, Bruno. **Freedom and the Law**. Los Angeles: Nash Publishing, 1972.
- LOCKE, John. **Political Writings**. London: Penguin Books, 1993. (Penguin Classics).
- LUFT, Eduardo. Espaço Lógico em Wittgenstein e Hegel. In: BAVARESCO, Agemir; PERTILLE, José Pinheiro; MIRANDA, Marloren Lopes; *et al* (Orgs.). **Leituras da Lógica de Hegel**. Porto Alegre: Editora Fi, 2017, p. 121ss.
- ____. Subjetividade e natureza. In: UTZ, Konrad; BAVARESCO, Agemir; KONZEN, Paulo Roberto (Orgs.). **Sujeito e liberdade: investigações a partir do idealismo alemão**. Porto Alegre: Edipucrs, 2012, p. 205-219.
- ____. Ontologia deflacionária e ética Objetiva. **Veritas**, v. 55, n. 1, p. 52-120, 2010.

- ____. Considerações dialéticas sobre o sistema do dever-ser. *In*: DE BRITO, Adriano Naves (Org.). **Cirne. Sistema & objeções**. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2009, p. p.73ss.
- ____. **Sobre a Coerência do Mundo**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.
- ____. **As Sementes da Dúvida. Investigação crítica dos fundamentos da filosofia hegeliana**. São Paulo: Mandarin, 2001.
- LUHMANN, Niklas. **Die Gesellschaft der Gesellschaft**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1998. 2v.
- MATURANA, Humberto R. **A Ontologia da Realidade**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1999.
- MATURANA, Humberto R.; VARELA, Francisco J. **A Árvore do Conhecimento. As Bases Biológicas do Entendimento Humano**. Campinas: Editorial Psy II, 1995.
- MILLER, David. Justice. *In*: **Stanford Encyclopedia of Philosophy**. [s.l.: s.n.], 2017. Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/entries/justice/>>.
- MÜLLER, M. L. A gênese lógica do conceito especulativo de liberdade. **Analytica**, v. 1, n. 1, p. 77-141, 1993.
- NACONECY, Carlos M. **Ética & animais. Um guia de argumentação filosófica**. Porto Alegre: Edipucrs, 2006.
- NIETZSCHE, Friedrich. **Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe [KSA]**. Berlin: W. de Gruyter, 1980. 15v.
- PIPPIN, Robert B. **Hegel's Practical Philosophy. Rational Agency as Ethical Life**. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- PLATON. **Sämtliche Werke [SW]**. Frankfurt am Main/ Leipzig: Insel, 1991. 10v.
- POPPER, Karl. Karl Popper on Democracy. 1988. Disponível em: <<https://www.economist.com/blogs/democracyinamerica/2016/01/karl-popper-democracy>>. Acesso em: 10 jul. 2017.
- RAWLS, John. **A Theory of Justice**. Cambridge: Harvard University Press, 1999.
- REALE, Miguel. **Filosofia do Direito**. 19. ed. São Paulo: Saraiva, 1999.
- SCHELLING, F. W. J. **Ausgewählte Schriften [AS]**. 2. ed. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1995. 6v.

SCHOPENHAUER, Arthur. **Sämtliche Werke [SW]**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.
5v.

SMOLIN, Lee. **The Life of the Cosmos**. New York: Oxford University Press, 1997.

_____. **Three Roads to Quantum Gravity**. New York: B. Books, 2001.

WEBER, Thadeu. **Hegel. Liberdade, Estado e História**. Petrópolis: Vozes, 1993.

WIELAND, Wolfgang. Bemerkungen zum Anfang von Hegels Logik. *In*: HORSTMANN, Rolf-Peter (Org.). **Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989, p. 194-212.

Endereço postal:

Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUCRS
Av. Ipiranga 6681, Porto Alegre – RS, Brasil

Data de recebimento: 14/06/2018

Data de aceite: 17/09/2018