

DIREITOS FUNDAMENTAIS, DESENVOLVIMENTO E CRISE DO CONSTITUCIONALISMO MULTINÍVEL

LIVRO EM HOMENAGEM A JÖRG LUTHER

**PETER HÄBERLE
GILMAR FERREIRA MENDES
FRANCISCO BALAGUER CALLEJÓN
INGO WOLFGANG SARLET
CARLOS LUIZ STRAPAZZON
AUGUSTO AGUILAR CALAHORRO
ORGS.**



Direção editorial: Ingo Wolfgang Sarlet
Diagramação: Editora Fundação Fênix
Capa: Editora Fundação Fênix
Contracapa: Foto de Jörg Luther tirada por sua filha, Claudia Luther.

O padrão ortográfico, o sistema de citações, as referências bibliográficas, o conteúdo e a revisão de cada capítulo são de inteira responsabilidade de seu respectivo autor.

Todas as obras publicadas pela Editora Fundação Fênix estão sob os direitos da Creative Commons 4.0 –

[Http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR](http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR)



Série Direito – 07

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

HÄBERLE, Peter; MENDES, Gilmar Ferreira; BALAGUER CALLEJÓN, Francisco; SARLET, Ingo Wolfgang; STRAPAZZON, Carlos Luiz; AGUILAR CALAHORRO, Augusto. (Orgs).

Direitos fundamentais, desenvolvimento e crise do constitucionalismo multinível. Livro em homenagem a Jörg Luther. MENDES, Gilmar Ferreira; HÄBERLE, Peter; BALAGUER CALLEJÓN, Francisco; SARLET, Ingo Wolfgang; STRAPAZZON, Carlos Luiz; AGUILAR CALAHORRO, Augusto (Orgs), Porto Alegre, RS: Editora Fundação Fênix, 2020.

970p.

ISBN – 978-65-87424-37-8



<https://doi.org/10.36592/9786587424378>

Disponível em: <https://www.fundarfenix.com.br>

CDD – 340

1. Direitos fundamentais. 2 Constitucionalismo multinível. 3. Constitucionalismo.

Índice para catálogo sistemático – Direito – 340

13. AS DUAS FACES DO DIREITO À LIBERDADE: UMA RELEITURA DIALÉTICA CONTEMPORÂNEA



<https://doi.org/10.36592/9786587424378-13>

*Eduardo Luft*¹

*Rosana Pizzatto*²

Introdução

O período moderno da cultura ocidental marca a origem do atual debate filosófico-jurídico sobre a dupla face do conceito da liberdade. A conquista da liberdade individual somada ao reconhecimento do ser humano como indivíduo autônomo e dotado de direitos de (auto)propriedade e de coexistência pacífica e livre fizeram aflorar novamente na modernidade duas vertentes antigas da tradição filosófica, a Analítica e a Dialética (CIRNE-LIMA 2017, p. 69). A sistematicidade do saber filosófico-científico, característica frequente em ambas as linhas especialmente até o século XIX, unida à dúvida cética hasteada contra o dogmatismo metafísico, exigiu dos pensadores modernos o enfrentamento do problema da conciliação da liberdade humana com a visão determinista da natureza inerente à nova Física. À frente das tradições analítica e dialética destacaram-se, respectivamente, Kant e Hegel.

Kant teorizou uma razão transcendental operante nos dois âmbitos contrapostos: na esfera natural ou *teórica*, a subjetividade liga as suas categorias abstratas aos dados empíricos para construir o conhecimento possível a todo ser racional; na esfera da ação humana ou *prática*, a razão determina formalmente o comportamento humano tanto de modo negativo no campo público, permitindo ao sujeito o livre-arbítrio, quanto de modo positivo no campo privado. A liberdade individual estaria preservada como autonomia do sujeito que, no campo teórico e moral, pode compreender-se como agente não submetido às leis naturais e, no campo prático-jurídico, tem seu espaço aberto de possibilidades de ação coexistindo com o mesmo espaço garantido por lei a todos os outros sujeitos racionais.

¹ Professor do curso de doutorado em Filosofia da PUCRS, RS-Brasil. E-mail: eduardo.luft@pucrs.br

² Professora de Filosofia do Direito da Faculdade de Direito do UNICURITIBA, PR-Brasil; Candidata ao estágio de pós-doc no PPG-Filosofia da PUCRS. E-mail: rosana.pizzatto@gmail.com

Entre o conhecido legado de problemas do idealismo transcendental kantiano estão o vazio formalismo moral e o dualismo entre os campos público e privado – isto é, entre a liberdade prática (do arbítrio) compreendida como ausência de determinação empírica, ou ausência de impedimentos externos, e a liberdade moral da autolegislação individual. Após Kant, o cenário ético-jurídico ocidental formulou diferentes teorias explicativas da dupla face da liberdade (BERLIN 1969, p. 118-172), seja dando sequência à tradição sistemática de filosofia, em busca de um meio-termo sintético capaz de evitar os dualismos ontológico e ético, seja com uma visão analítica desvinculada da metafísica e que prioriza uma das faces.

O sistema lógico de Hegel é a explicitação moderna clássica de um sistema dialético da liberdade. Diversamente da ética kantiana, que excluiu a determinação empírica e defendeu a determinação da razão formal prática sobre a vontade para garantir a liberdade do sujeito, pagando o preço do dualismo, na lógica hegeliana o conteúdo empírico é condição indispensável para a efetivação da vontade livre. Liberdade negativa e positiva são compreendidas como dois momentos sucessivos, ascendentes e hierarquicamente diferentes de realização da Ideia da liberdade na história e também do reconhecimento humano recíproco. A intersubjetividade, a mediação das vontades particulares de membros que participam de uma mesma comunidade e se reconhecem mutuamente como seres autônomos, seria o caminho da plena liberdade.

Um impasse resultante do sistema dialético de Hegel, conseqüente da visão moderna de uma razão determinista, é o movimento unidirecional em busca da ordem necessária, da completude unitária. Haveria somente um caminho para a completa realização da liberdade no mundo: a estruturação racional e substancial de instituições mediadoras que gradativamente emergem no campo do direito durante um percurso histórico; instituições que promovem o reconhecimento intersubjetivo e transformam vontades subjetivas em consenso objetivo e, com isso, dissolvem a liberdade individual na comunidade ética do Estado.

Uma releitura atualizada de Hegel que resgata a teoria do reconhecimento a fim de evitar o desfazimento da liberdade particular é realizada por Axel Honneth que, por via indireta, isto é, abandonando partes do sistema hegeliano – como a ontologia do espírito e o conceito de Estado –, retoma a obra *Filosofia do Direito* em busca de uma teoria da justiça atenta às condições intersubjetivas de autorrealização individual; sem

o vínculo com a metafísica da *Ciência da Lógica*, mas procurando manter até certo ponto a pretensão de uma filosofia sistemática, Honneth quer evitar os problemas de um Estado absoluto.

A teoria honnethiana, no entanto, deixa algumas lacunas na sistematização filosófico-científica que acabam limitando o conceito da liberdade. A atualização dialética deste conceito deve assumir a dinâmica evolutiva da realidade social e universal, o que levará ao abandono da busca por uma unidade idêntica e ordenada, característica da dialética hegeliana, e à reavaliação da teoria do reconhecimento, revelando a intersubjetividade como o exercício de inter-relações e interações que se abrem a outras múltiplas realizações possíveis, ao invés de focar na unidade indiferenciada do consenso.

O principal objetivo do presente texto é expor uma nova concepção do duplo aspecto da liberdade jurídica a partir da reformulação do conceito hegeliano de reconhecimento, coerente com a lógica evolutiva da realidade. Para isso, o texto é estruturado em três partes: 1. Explicitação crítica da dupla face do conceito da liberdade e sua relação com o reconhecimento recíproco em Hegel; 2. Avaliação crítica da reinterpretação de Honneth de categorias éticas hegelianas; 3. Proposta de um novo conceito da liberdade dialética extraído da reformulação da teoria do reconhecimento à luz do idealismo evolutivo.

1 A dupla face do conceito da liberdade e o reconhecimento recíproco em Hegel

Hegel superou a ética transcendental kantiana ao demonstrar que a Ideia da liberdade não é apenas o fundamento formal que determina positivamente as ações morais e negativamente o campo jurídico – que resulta na Filosofia do Direito³ –, mas que ela própria exterioriza-se dialeticamente e concretamente por meio das diversas

³ Na *Crítica da razão prática*, Kant teorizou a liberdade como Ideia de uma razão transcendental formal e ativa sobre o mundo natural, rompendo com a metafísica da razão substância depositária de ideias inatas. O sujeito seria determinado pela razão transcendental sob dois aspectos: a *razão prática pura* (desvinculada de determinações e condicionamentos empíricos), que determinaria positivamente o sujeito por meio da *forma universal*, garantindo a autonomia (liberdade positiva) e o caráter moral da ação; e a *razão prática* (desvinculada de determinações naturais, porém, empiricamente condicionada), que determinaria negativamente o sujeito, tanto no foro interno, excluindo inclinações e desejos pelo respeito à universalidade da Ideia, quanto no foro externo, impedindo determinações empíricas; neste último modo, no qual a razão regula negativamente as relações de coexistência, Kant chamou de liberdade prática ou livre-arbítrio (ou ainda liberdade negativa).

interações humanas no decorrer do processo histórico evolutivo. O direito não é apenas uma esfera restrita em relação à moralidade, mas um vasto campo que a inclui e que tem como bem primeiro e último a própria liberdade.

Todavia, o processo de desdobramento da liberdade é concebido por Hegel no contexto de uma teleologia do incondicionado (LUFT 2016, p. 165), um desenvolvimento lógico-ontológico orientado para a plenificação do Conceito, a efetivação da razão absoluta no mundo histórico. A vinculação entre a lógica e o direito, por meio deste idealismo objetivo, compromete não só o reconhecimento intersubjetivo recíproco, dissolvido na autorreferência identitária do Conceito, mas a própria liberdade na riqueza de suas faces complementares, pois tende a diluir a liberdade negativa na positiva, a independência das pessoas na autodeterminação absoluta do espírito.

2.c Formação lógica e ontológica do reconhecimento recíproco

No sistema lógico-ontológico de Hegel, o reconhecimento intersubjetivo inicia-se ainda na condição natural – antes que a Ideia da liberdade, que é também espírito e vontade livre, se manifeste no campo jurídico da história –, e emerge como o resultado do encontro de duas consciências imediatas e singulares⁴. A autoconsciência (e com ela o espírito) desenvolve-se em três graus, sendo os dois últimos partes do processo de reconhecimento.

O primeiro grau explicita o autodesdobramento do indivíduo (*eu*) enquanto consciência imediata e abstrata, que diante de um objeto *exterior* nega-se a si mesma e revela sua duplicidade: a consciência é agora também autoconsciência (*em si*), isto é, desejo. Deste primeiro grau negativo emerge uma contradição interna entre consciência e autoconsciência que precisa ser resolvida: a autoconsciência é idêntica consigo (*eu*) ao mesmo tempo em que se refere a um objeto *externo* (*não-eu*).

⁴ Hegel explicita o desenvolvimento dialético da autoconsciência na *Fenomenologia do Espírito*, obra anterior à trilogia (*Ciência da Lógica*, *Filosofia da Natureza* e *Filosofia do Espírito*) que compõe seu sistema filosófico. Nesta obra, Hegel desdobra a formação da autoconsciência (e do espírito) na realidade de modo ascendente: inicialmente como consciência de objetos (realismo ingênuo), seguida da autoconsciência abstrata (idealismo subjetivo) e finalmente, por meio da intersubjetividade recíproca, a autoconsciência concreta (idealismo objetivo). Posteriormente, Hegel inseriu a *Fenomenologia do Espírito* no terceiro volume da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* – obra em que desenvolve o seu sistema de filosofia –, como parte da primeira seção da Filosofia do Espírito denominada de *Espírito subjetivo* (seguida das seções do *Espírito objetivo* e do *Espírito absoluto*).

Enquanto essa cisão não for superada a autoconsciência ficará apenas em sua forma desejante e o indivíduo não será autônomo.

O grau inicial de desenvolvimento da autoconsciência já é considerado por Hegel como espírito; apesar de ainda estar na imediatez (devido à ausência de mediações intersubjetivas), já é o início da verdadeira identidade do *eu*: *eu* que é *nós* e *nós* que é *eu* (HEGEL 1986, PhG, §177); os próximos graus de desenvolvimento serão teorizados como graus de desenvolvimento do próprio espírito que, na busca da plena liberdade, alcança a unidade e a identidade.

O segundo grau da autoconsciência é o reconhecimento, desdobrado em um duplo movimento: as autoconsciências (*em si*) que se reconhecem uma na outra e, então, constituem a autoconsciência universal que supera a unilateralidade das duas anteriores (HEGEL 1986, Enz, v. III, §428). Diferente do primeiro grau, aqui o objeto *exterior* é independente, é outra autoconsciência, de modo que a relação não poderá mais ser apenas negativa (o *destruir* desejante), mas sim positiva (o *formar* da autoconsciência que reconhece). A intersubjetividade só constituirá o verdadeiro reconhecimento recíproco pela reflexão das autoconsciências (*em si*), quando ambas deixam de ser apenas subjetivas e se elevam à objetividade da razão universal, que é autoconsciência universal (*em si e para si*).

Na *Ciência da Lógica*, a reciprocidade é apresentada por Hegel como um ponto importante da emergência do conceito lógico e ontológico da liberdade. É o momento no qual duas *substâncias*, causalmente relacionadas, chegam ao final do processo em mútua codeterminação. Embora no início da relação de causalidade entre duas substâncias uma se apresente com superioridade hierárquica (é a causa) em relação à outra (que é seu efeito), no decorrer da relação causal o efeito se mostra como contraefeito e acaba se assemelhando à causa. O efeito, como substância inicialmente passiva e condicionada à sua causa primeira (que por sua vez é a substância ativa) se contrapõe negativamente à causa e a condiciona, sendo agora substância também ativa. Conforme Hegel, a causa é *superada e guardada – aufgehoben* (CIRNE-LIMA 2017, v.III, p. 294) – no efeito, o que a torna não somente o pôr mas também o ser-posto. Do mesmo modo o efeito, como ser-posto, é superado e guardado. Ou seja, algo só pode atuar, só pode exercer poder causal sobre outro, na medida em que depende da causalidade deste outro; portanto, está também permitindo ao outro exercer seu poder causal sobre ele.

Hegel pretende provar que o alcance do grau máximo da relação causal que é a ação recíproca – momento no qual o efeito posto como contra-efeito é idêntico à causa (*effectus sui* idêntico à *causa sui*) – não significa a manifestação da liberdade, porque ambas as substâncias ainda não se elevaram à razão universal, o Conceito. Além disto, apesar do condicionamento recíproco entre as duas substâncias, este momento pode acabar em má infinitude, no regresso ao infinito da causalidade linear⁵. Aprender o Conceito (cujo desenvolvimento interno realiza a Ideia da liberdade) seria ultrapassar o nível abstrato do entendimento e alcançar a última e mais elevada esfera, a razão universal, a verdade absoluta. O *conceito* da liberdade é a verdade da *substância*, é a verdade da necessidade (HEGEL 1986, Enz, v. I, §158).

A má infinitude lógica significa a unilateralidade na ontologia, isto é, o desenvolvimento incompleto da teoria do reconhecimento na história humana. No segundo grau de desenvolvimento da autoconsciência, o encontro intersubjetivo pode não alcançar o verdadeiro reconhecimento, pois a autoconsciência ainda está aprisionada na imediatez do desejar destrutivo. A falta do duplo movimento traz a forma mais primitiva do reconhecimento, a unilateralidade que culmina na violência, na desigualdade, na separação de um *eu* dominador e de outro *eu* dominado.

Na dialética do Senhor e do Escravo, Hegel explicita a emergência desigual do reconhecimento como o resultado fenomênico do movimento entre duas autoconsciências que se encontram e que pretendem, ambas, que a outra a reconheça como uma autoconsciência e não como um mero objeto (*não-eu*). Quando um *eu* (como autoconsciência incondicionada) trata outro *eu* (em igual condição) como um objeto – com a superioridade do condicionante em relação ao condicionado –, e tenta coisificá-lo, o resultado será a luta de vida ou morte. Com medo da morte, uma delas renuncia à própria liberdade e escolhe a vida (o escravizado), enquanto a outra supostamente preserva sua liberdade (o senhor), embora de fato de modo apenas aparente e defectivo. Esta dialética mostra que a incondicionalidade do *eu* é somente uma ilusão teórica, uma abstração que se desfaz diante do real condicionamento intersubjetivo.

⁵ A má infinitude lógica associa-se, no âmbito do direito, às injustiças que podem ocorrer quando as relações intersubjetivas são unilaterais, isto é, quando ainda não alcançaram a mútua consciência da liberdade universal. Ou seja, enquanto a relação substancial não se fechar de modo circular fundamentando a Constituição específica e concreta de um Estado, que garantirá por meio de suas instituições internas o mútuo reconhecimento entre seus membros, injustiças podem ser geradas no interior das comunidades.

E desse modo, explicitando o concreto condicionamento humano, que compreende o *eu* enredado aos outros e não atomizado, Hegel supera o idealismo subjetivo e alcança a razão universal. Paradoxalmente, ao escolher a vida em detrimento de uma liberdade excludente, o escravo está mais próximo da liberdade efetiva do que o senhor; ou seja, é o escravo que começa a conhecer a amplitude da razão, que vai além de sua condição subjetiva (a autoconsciência supostamente incondicionada que apreende o outro como condicionado), ao compreender-se condicionado por uma razão mais abrangente (mediada pelo condicionamento objetivo da própria corporalidade e pela presença de outra autoconsciência); enquanto o senhor, não compreendendo a universalidade da razão, permanece agindo apenas com a consciência inessencial (*em si*); esta é a verdade da escravidão em relação à dominação (HEGEL 1986, PhG, §185-193).

Ao dominado, na condição de subjugado em que se encontra, não basta a externalidade de sua vontade; apesar de reconhecer o outro como livre, não tem sua vontade conhecida ou reconhecida pelos outros, portanto, objetivamente não é livre. Tampouco o dominador é verdadeiramente livre, pois se encontra ainda isolado em sua indeterminada autoconsciência e distante da Ideia universal; só alcançará a liberdade quando reconhecer a si mesmo no seu outro.

1.2 A efetivação do reconhecimento recíproco: a dupla face da liberdade e a formação do direito

Na *Filosofia do Direito*, Hegel explicitou a efetivação histórica da Ideia da liberdade – anteriormente teorizada na *Ciência da Lógica* – como momentos nos quais ela gradualmente emerge no campo do direito como espírito de um povo, vinculando este desdobramento à dinâmica intersubjetiva geradora do mútuo reconhecimento, o que significa que ninguém será efetivamente livre sem a mediação e o reconhecimento intersubjetivos.

É preciso lembrar que o campo do direito é a segunda natureza. Hegel não está mais tratando do indivíduo natural que na sua condição imediata – como exposta na *Fenomenologia* – exclui o outro sem o reconhecimento de uma essência comum, mas com pessoas já autoconscientes da universalidade da Ideia.

O conteúdo do espaço do direito é constituído pelas estruturas racionais inerentes ao conceito lógico da liberdade, que se manifestam na história de modo gradual e ascendente, começando pelo *direito abstrato* (grau de maior indeterminação), passando pela *moralidade* (grau intermediário), até a *eticidade* (máxima determinação), instância final e superior da vontade livre, o espírito concreto de um povo.

No *direito abstrato*, primeira figura do desdobramento da Ideia no campo jurídico, o direito é sobre coisas exteriores e não sobre pessoas. O direito de personalidade é expresso pelo imperativo jurídico: “sê uma pessoa e respeita os outros enquanto pessoas” (HEGEL 1986, GPR, §36). É o direito jurídico de se apropriar das coisas sem desrespeitar a propriedade dos outros. O espírito se manifesta nesse momento como liberdade negativa e o reconhecimento do outro se efetiva também de modo negativo, pois não há ainda a intersubjetividade recíproca plena, apenas o respeito pela não interferência na propriedade do outro que é garantido pelo contrato entre as partes. Na apropriação (posse) a vontade pessoal se manifesta sobre um objeto *exterior*, enquanto no contrato (propriedade) uma vontade contratante se realiza na outra vontade contratante; porém, ambas como relação apenas negativa uma com a outra. O contrato efetiva o reconhecimento das duas vontades particulares e também exprime o direito de seu cumprimento por ambas as partes.

O problema é que as contingências desse estágio podem ocasionar discordâncias entre a vontade pessoal – que é livre-arbítrio – e o direito formal que exige o cumprimento do contrato, resultando em injustiças. O direito privado, distante ainda do direito universal, pode produzir o injusto quando a vontade particular sujeita às divergências do arbítrio não está de acordo com a vontade universal. Esse estágio coincide com o momento da lógica em que duas *substâncias* (duas pessoas) estão em processo de ação recíproca, mas ainda não atingiram o conceito da liberdade; ou seja, ambas ainda não estão conscientes nem da sua liberdade nem da liberdade da outra.

Da contradição entre o direito e a injustiça emerge a esfera moral. Na amplitude do terreno do direito, o espírito - que era apenas personalidade consciente do direito de (auto)propriedade - agora alcança, pela reflexão, a consciência da liberdade (a Ideia universal) e reconhece sua vontade subjetiva na exterioridade objetiva. A pessoa é agora sujeito, cujo direito emerge de si mesmo: o direito de subjetividade, a autonomia.

A consciência moral surge como julgadora das próprias ações do sujeito, como justas ou injustas, e encontra em si mesma os princípios para julgar. Mas, apesar da capacidade da consciência para julgar, ela tem apenas o dever como determinação das ações, e nessa abstração encontra seu limite. Na ação jurídica, diversamente da ação moral, o espírito determina negativamente (por proibição), e a sua manifestação é apenas liberdade negativa (livre-arbítrio), que proíbe a violação do contrato. Na ação moral a determinação é positiva, pois aqui a vontade não se manifesta em algo *exterior*, mas se projeta como ação, de modo que o produto *exterior* é sua própria determinação (seu querer).

Hegel acusa a ausência de mediações recíprocas da moralidade transcendental kantiana de impossibilitar a concretização plena da liberdade e por isso gerar falsos dualismos – como autonomia (no campo privado) e heteronomia (no campo público) –, que sob a ótica dialética apresentam-se somente como momentos do desdobramento sucessivo e ascendente da liberdade. A vontade subjetiva caracteriza-se como o interior que quer se objetivar na ação exterior, como momento do espírito que manifesta a universalidade na exteriorização de seu conteúdo (na ação do agente) como seu próprio fim.

Mas o espírito na lógica hegeliana não finaliza o reconhecimento recíproco no direito de subjetividade, na consciência recíproca de que é direito de todo ser humano efetivar sua autonomia. Inerente ao espírito - germinado na *Ciência da Lógica* - está o movimento em direção ao incondicionado; a liberdade não será plena em meio a contingências, à diversidade cultural no interior de uma mesma comunidade. É preciso um novo e último grau evolutivo na história, a *eticidade*, na qual o espírito determina-se nas figuras essenciais da família, da sociedade civil e do Estado, formando a estrutura racional objetiva necessária para realizar sua própria liberdade.

A *eticidade* representa a constituição da substancialidade ética de um povo a partir das mediações intersubjetivas exercidas desde a família até instâncias interiorizadas na sociedade estatal. Mediações que exigem das vontades particulares o reconhecimento das demais vontades coexistentes, e que buscam a unidade de todas as vontades particulares como concretização do bem objetivo, que é a liberdade realizada. Por isso, a liberdade objetiva no sistema dialético hegeliano é reconhecer-se na interação com o outro. É através do reconhecimento intersubjetivo substancial que Hegel une a determinação necessária do sujeito à vazia autorreferência e afirma a

supremacia da vontade objetiva em detrimento do livre-arbítrio⁶. Permanecer no âmbito da vontade subjetiva seria ficar limitado apenas ao momento unilateral da liberdade e, portanto, não desenvolver plenamente a humanidade, que é a vontade racional (*em si e para si*); ficar preso à vontade particular é não participar da intersubjetividade e não ser reconhecido entre os seus iguais – entre aqueles que compartilham a mesma substancialidade ética –, é não cumprir a verdadeira obrigação existencial.

A teoria do reconhecimento recíproco de Hegel só se conclui quando substancializada no Estado, marcando assim a passagem de seu sistema de um idealismo objetivo para um idealismo absoluto, passagem compreensível em um contexto histórico no qual a ciência avançava seguindo o princípio da causalidade necessária e, por isso, marcado por teorias filosóficas amparadas em uma racionalidade superior e imperativa em relação à realidade. Mesmo com a causalidade deixando de ser a última palavra no sistema hegeliano para ser parte de uma esfera dialética mais abrangente e explicativa dos eventos racionais do mundo, a efetivação do espírito livre no direito concreto segue o único e necessário caminho que inicia no indeterminado e segue na direção de sua plena autodeterminação. De outro modo, mesmo com contingências no início do sistema, a vontade imanente do espírito, que é pura necessidade, o conduzirá a se *reconhecer* em meio às divergências, isto é, a unir suas partes em um consenso substancial para alcançar sua autodeterminação e realizar sua liberdade.

2. A reinterpretação de Honneth de categorias da *eticidade*

Herdeiro da tradição crítica da Escola de Frankfurt, Axel Honneth recupera parte da obra de Hegel para dar continuidade aos estudos e pesquisas atuais sobre a teoria crítica da sociedade. A partir do diálogo com Habermas, e possivelmente por isso, Honneth segue uma trajetória de engendramento de algumas categorias hegelianas em sua obra, especialmente a teoria do reconhecimento e o espírito objetivo⁷.

⁶ “Contra o princípio da vontade singular é preciso lembrar o conceito fundamental de que a vontade objetiva é o racional em si no seu *conceito*, seja ele conhecido e desejado pelos singulares [os indivíduos] ou não.” (HEGEL 1986, GPR, §258).

⁷ O primeiro passo para a atualização da teoria crítica já havia sido dado por Habermas ao defender a ação social como fundamento para o desenvolvimento da vida e, conseqüentemente, a interação comunicativa

A dinâmica característica da sociedade deve ser explicada por uma categoria capaz de evidenciar criticamente a inserção efetiva do sujeito no meio social. Com este propósito, Honneth relê a categoria hegeliana de reconhecimento e resgata o processo necessário de intersubjetividade e reciprocidade para a efetivação da liberdade por meio da autorrealização pessoal.

Sobre os alicerces do reconhecimento, Honneth acusa a teoria do agir comunicativo de um déficit sociológico: antes da comunicação intersubjetiva, que buscará na esfera pública o consenso, é preciso explicitar a luta que caracteriza a formação da própria intersubjetividade. Para desvelar a estruturação social que dificulta o exercício da liberdade individual e que domina o sujeito é preciso compreender antes quais são as condições sociais necessárias à autorrealização e não somente as condições do entendimento intersubjetivo – incapazes de realizar concretamente a liberdade e a vontade coletiva.

Para suprir o déficit sociológico habermasiano, Honneth busca a lógica inerente aos conflitos sociais para compreender o processo constituinte da intersubjetividade concreta e, mais especificamente, para identificar na luta moral pelo reconhecimento os elementos motores das transformações sociais. É nessa medida que dirige o olhar para *eticidade* hegeliana. Inspirado na crítica de Hegel à cegueira formal kantiana em relação ao contexto – crítica que ilumina a dicotomia contemporânea entre o liberalismo e o comunitarismo –, Honneth também defende as práticas institucionalizadas no interior de uma comunidade ética como o procedimento efetivador da autorrealização. As relações familiares e sociais, mediadas pelo reconhecimento recíproco, são constituintes da personalidade individual e comunitária.

Analogamente à teoria do reconhecimento hegeliana, Honneth apresenta três dimensões no exercício do reconhecimento: as relações primárias desenvolvidas no núcleo familiar, que a partir do amor e da amizade formam a autoconfiança pessoal; as relações jurídicas de coexistência pautada em direitos e na respeitabilidade moral que conjuntamente desenvolvem o autorrespeito; e a solidariedade social que realiza a inserção dos projetos particulares na comunidade e gera a autoestima (HONNETH 1992). Da análise de casos concretos de conflitos sociais causados especialmente pelos

no interior da esfera pública, e não apenas as relações de trabalho e produção; com isso, transferiu o potencial emancipatório dos indivíduos da esfera prática do trabalho para a esfera da interação social, mudando o paradigma da luta de classes para o agir comunicativo.

sentimentos de desrespeito e injustiça, Honneth formula uma teoria normativa dos padrões inerentes ao exercício do reconhecimento, uma teoria da justiça. Como em Hegel, família, sociedade civil e Estado seriam figuras necessárias para o processual exercício da liberdade, contrariamente às teorias morais desprovidas de eticidade – como a kantiana e a habermasiana.

Assim, a eticidade teria a função terapêutica de completar a liberdade individual a partir das interações sociais (HONNETH 2001). Por meio do reconhecimento recíproco, o sujeito deixa a esfera privada de menor liberdade para ingressar na esfera pública e tornar-se membro de uma comunidade livre. Apesar de compartilhar do conceito de reconhecimento, Honneth abandona as categorias da lógica hegeliana – rompe com a ontologia para evitar a teoria da razão absoluta na história – e relê a vontade livre não mais como a efetivação necessária da Ideia da liberdade, que se desdobraria em liberdade negativa e positiva, mas como libertação do sofrimento de indeterminação, ou seja, como remédio contra uma patologia social. As regras morais derivadas da substancialidade ética construída nas instituições sociais limitam a subjetividade indeterminada que, na ausência de mediações, jamais se tornaria livre; na medida em que o indivíduo cumpre o dever participando da intersubjetividade social concreta, o reconhecimento recíproco o liberta dos impulsos naturais e mais imediatos responsáveis pelo sofrimento de indeterminação.

Posteriormente, com um olhar aprofundado na *Filosofia do Direito* e ainda mais próximo a Hegel, Honneth transfere o reconhecimento do lugar central de sua pesquisa ao ponto inicial de um processo que resulta na liberdade. Passa de uma teoria crítica da sociedade, preocupada em analisar o processo de formação concreta da personalidade livre, para uma teoria sistemática e normativa da justiça cujo fundamento primeiro e último é a liberdade. Na obra "Direito à liberdade" a estruturação de direitos sociais e a liberdade individual são teorizadas como conquistas de práticas interativas de uma comunidade ética, não deduzidos de princípios formais. Da busca pelas normas implícitas em cada esfera do processo de reconhecimento, Honneth projeta uma teoria da justiça sistemática que estaria localizada entre Kant e Hegel e que legitimaria o processo constitutivo de uma eticidade democrática que visa a liberdade.

As instituições sociais, anteriormente consideradas por Honneth como esferas hierárquicas e ascendentes que ampliam a liberdade individual (a autorrealização) na

mesma medida em que diminuem o sofrimento de indeterminação devido à intersubjetividade ativa dos agentes, agora também são responsáveis pela estrutura normativa construída a partir dos conflitos sociais de determinada sociedade ao longo de sua história. Reconstruir criticamente essa estruturação responsável pelo processo ascendente da liberdade individual é o propósito de sua sistematização da justiça, o que significa não apenas incorporar as normas que emanam de instituições fomentadoras da liberdade, como também revelar deficiências de outras instâncias.

Em síntese, o objetivo de Honneth na sistematização da justiça não é somente explicitar a normatividade imanente às instituições sociais, cujo princípio pressuposto e revelado é o desenvolvimento da liberdade individual, e então estabelecer gradativamente normas rígidas, mas também explicitar o papel que as reivindicações sociais desempenham no exercício conflitivo expondo problemas e lacunas estruturais impedidores deste desenvolvimento.

Na ampla análise honnethiana do percurso histórico do conceito da liberdade que – seguindo os passos de Hegel – se inicia como liberdade negativa, se desenvolve como reflexiva, para finalmente se efetivar plenamente nas instâncias mediadoras da esfera pública, são retomados os conceitos de reconhecimento e de patologia social. De modo similar a Hegel, que teorizou a unilateralidade resultante do processo de reconhecimento nas figuras do *direito abstrato* e da *moralidade* como injustiça e imoralidade respectivamente, Honneth defende esta unilateralidade como uma patologia. E ainda similarmente, qualquer incapacidade das instâncias sociais da *eticidade* em mediar e substancializar o conteúdo normativo – visando a promoção e a garantia das liberdades individuais – não é tomada como uma patologia, mas como um problema específico nas próprias instâncias deficitárias que acabaram gerando um desenvolvimento errôneo⁸.

São as figuras da *eticidade* hegeliana – família, sociedade civil e Estado – os objetos principais da reconstrução normativa de Honneth, com as respectivas mudanças que estas instituições sofreram no percurso histórico até a atualidade; mudanças que colaboraram na ampliação da liberdade individual e na emancipação de classes marginalizadas. Na sociedade civil a reconstrução normativa encontra

⁸ É importante lembrar que na *Filosofia do Direito* Hegel desdobra a Ideia da liberdade na história; Ideia já teorizada dialeticamente na *Ciência da Lógica*, na qual o autor afirma que o Conceito, que é a verdade do Ser e da Essência, contém em seu interior todas as determinações que irá realizar concretamente. Por isso, o movimento processual lógico do Ser é o *passar para outro*, o da Essência é *aparecer em outro*, e o do Conceito é o *desenvolvimento* do que já está nele contido como pressuposto.

impasses, pois nesta esfera não se trata apenas de um aumento benéfico de configurações possíveis, mas em um desenvolvimento errôneo que originou as dificuldades e obstáculos de um sistema capitalista. Uma vez que a sociedade civil deve sediar as instâncias mediadoras que transformam os indivíduos em pessoas livres e reciprocamente realizadas, e também suprir as carências seguindo um progresso, os déficits consequentes do capitalismo na história evidenciam um erro no percurso necessário.

A releitura de Honneth das categorias hegelianas do reconhecimento e da eticidade e sua genuína construção de uma teoria da justiça a partir da diversidade da realidade social são contribuições bastante significativas e relevantes para o debate contemporâneo sobre a liberdade, mas não isentas de críticas. Não é difícil explicitar o calcanhar de Aquiles da arquitetônica honnethiana. Tudo se inicia com a compreensível tentativa de autonomizar a Teoria do Direito de qualquer vínculo com a teoria do espírito hegeliana, quer dizer, a insistência em desvincular a *Filosofia do Direito da Ciência da Lógica* (HONNETH 2001, p. 13). Compreensível por um motivo simples: é pressuposto tácito da Filosofia Social contemporânea a recusa do diálogo com qualquer teoria ontológica (mesmo com a metafísica de corte reflexivo e crítico que Hegel desenvolve na *Lógica*).

Mas esta tentativa de tomar a dialética do social “pela letra”, desvincilhando-se do espírito⁹, a busca por uma teoria do reconhecimento sem uma ontologia da liberdade, tem o seu preço. Destituída do vínculo com a ontologia dialética, a abordagem honnethiana fica como que suspensa no vazio: de onde, afinal, se extrai o conteúdo normativo presente em sua Filosofia Social?; e, ainda pior, de onde se extrai a pretensão de universalidade de distinções categoriais normativas já presentes em “Luta por Reconhecimento” (HONNETH 1992), como a famosa tríade *amor, direito e solidariedade*? Uma resposta a estas questões não pode vir do diálogo com as ciências empíricas (como compreendidas por Honneth), pois estas não fazem mais do que descrever um estado de coisas, não podendo ser o ponto de partida de uma reconstrução racional do direito com pretensões universalistas.

Em busca da superação deste impasse, Honneth oscila entre a adesão parcial a fragmentos da já dilacerada tradição marxista, de onde poderia resgatar uma

⁹ Para parafrasear o dito de Fichte, para quem “a Doutrina da Ciência é tal que não se deixa partilhar pela letra, mas apenas pelo espírito” (FICHTE 1997, WL 1794, p. 284). Fomos inspirados aqui pelo belo título da obra de Torres Filho (1975).

explicação para a gênese ontológica da normatividade – como em suas contínuas tentativas de uma leitura *clínica* da realidade social a partir do diálogo com Lukács em busca de uma explicitação das patologias sociais da contemporaneidade (HONNETH 2005) –, e o apelo implícito à transcendentalidade tênue ou fraca de corte habermasiano (HABERMAS 1996, p. 41), onde também poderia ancorar suas pretensões universalistas, como na ênfase em um método de reconstrução crítico-normativa em teoria social (HONNETH 2013). Do dito depreende-se que a teoria do reconhecimento pode muito bem superar o solipsismo das teorias sociais atomistas, mesmo permanecendo opacos os seus pressupostos ontológicos, mas pouco ou nada contribui para a explicitação do conteúdo normativo que justificaria as opções honnethianas acerca dos valores constitutivos de uma efetiva teoria da justiça. A mera demanda por reconhecimento é insuficiente para dar suporte àquelas opções axiológicas.

Talvez seja esta a explicação para a mudança de atitude que vemos na obra recente de Honneth. Diferentemente de “Luta por Reconhecimento”, “Direito à Liberdade” põe na linha de frente a opção pela liberdade como o pressuposto incontornável da esfera jurídica (HONNETH 2013, p. 9), neste ponto em linha com a tradição kantiano-hegeliana. Mas a questão permanece: onde se enraíza esta opção? Em Kant, a Teoria do Direito sustenta-se na típica argumentação transcendental: liberdade é o pressuposto sem o qual o direito é impensável. Já em Hegel, como vimos, liberdade é a expressão na esfera do espírito da ontologia dialética do Conceito. E o que vemos em Honneth?

“Direito à Liberdade” encerra não apenas explicitando a rede de dependências mútuas entre as três formas da liberdade - a liberdade de mercado, a liberdade própria à cidadania democrática e aquela inerente à família emancipada - que constituem o “sistema social da eticidade democrática”, mas deixando clara a última de suas opções axiológicas, aquela que garante a preponderância da liberdade da “autolegislação democrática” (liberdade do cidadão em uma democracia) sobre as outras duas. Ao reaproximar-se de Hegel, ao optar pela liberdade como eixo do direito, mas sem reconstruir criticamente a ontologia da liberdade desenvolvida na *Ciência da Lógica*, Honneth termina refém da acusação recorrente que lançou contra o filósofo dialético em outra obra: a hiperinstitucionalização da liberdade (HONNETH 2001, p. 102). Tudo o que tem a dizer sobre a liberdade desdobra-se sempre no marco da estatolatria

típica da social-democracia contemporânea. Honneth fala sempre a “cidadãos do Estado”¹⁰, ou melhor, a membros de um Estado inchado e hipertrofiado que jamais ousa questionar ou pôr sob o crivo da dúvida. O que vemos em Honneth é uma reconstrução crítica do direito que não faz mais do que espelhar os preconceitos de sua época.

3. A releitura da liberdade no idealismo evolutivo

O próprio Honneth ilumina a via que podemos seguir para uma resposta mais satisfatória das dificuldades que cercam a tarefa de reconstrução da Filosofia do Direito: levar até o fim aquele movimento por ele iniciado de reaproximação crítica a Hegel. Retornar não apenas à teoria da liberdade dialética como o núcleo da Teoria do Direito, mas realocá-la no contexto mais amplo de uma ontologia da liberdade. O que só é possível, de todo modo, reconstruindo criticamente a própria *Ciência da Lógica*. Este empreendimento já foi feito em outros lugares (LUFT 2001, 2010; LUFT/PIZZATTO 2018) e o que segue é apenas uma síntese elaborada com intenção de iluminar as conseqüências daquela reconstrução crítica para a teoria da liberdade e do direito.

É crucial compreender a raiz última da mencionada ambigüidade que caracteriza não apenas a teoria honnethiana, mas boa parte da Filosofia Social contemporânea: o impasse moderno que deu origem ao dualismo entre ser e dever-ser, denominado em outro lugar de “crise de autointerpretação do sujeito moderno” (LUFT 2012). O sucesso da nova Física não apenas levou ao descrédito as tradicionais abordagens filosóficas em ontologia, mas pôs em questão todo o amplo espectro das teorias normativas; afinal de contas, qual o lugar do *dever-ser* em uma realidade permeada pelas leis determinísticas supostamente desveladas pela ciência? Qual o lugar do sujeito livre em uma natureza compreendida como máquina determinada? A ausência de qualquer alternativa plausível à nova leitura determinística das leis naturais fez com que as respostas dualistas (Descartes e Kant) àquele impasse preponderassem: à Física caberia a descrição determinística dos fenômenos naturais, às ciências humanas a apresentação da ação livre (em Descartes, subjetividade e

¹⁰ “Partir de uma liberdade somente negativa não permite conceituar os cidadãos do Estado como originadores e renovadores de seus próprios princípios jurídicos” (HONNETH 2013, p. 55).

natureza contrapõe-se pela cisão ontológica entre *res cogitans* e *res extensa*; em Kant, trata-se apenas de uma dualidade de *modos de descrição*, por assim dizer). Mas Hegel, seguindo neste ponto Schelling (GARE 2013), propunha uma resposta inovadora: substituir a metáfora da máquina determinada pela metáfora da vida, e desdobrá-la conceitualmente em um novo projeto de sistema de filosofia. Este era um caminho árduo na época de Hegel, pela inexistência de visões alternativas na própria ciência da natureza, mas hoje em dia novas portas de diálogo abrem-se a todo aquele que busca reproblematicar as escolhas teóricas dos pensadores modernos.

A resposta de Hegel era singela: a normatividade que emana do espírito humano não é estranha ao todo da realidade, mas brota da racionalidade objetiva da Ideia, da razão dialética que pervade tudo o que há. A compreensão do mundo como um sistema idealista dialético relaciona intrinsecamente o conhecimento da Ideia ao conceito jurídico da liberdade. Reconhecer a lei lógica e ontológica da natureza (a Ideia) é tomar consciência da liberdade. Por isso a teoria do reconhecimento em Hegel, comprometida com um idealismo objetivo e absoluto, revela a necessidade incondicional como a verdade da liberdade. Mas, se compreendermos o universo como um idealismo evolutivo, e não mais absoluto, é possível reinterpretar o conceito de reconhecimento e, então, formular uma nova concepção da liberdade jurídica¹¹.

A Ideia como lei primeira e última do idealismo evolutivo demanda uma só regra: tudo o que existe só existe e permanece determinado enquanto manifestando algum grau de coerência. Ou seja, tudo o que existe são modos da coerência, enlaçamentos dinâmicos denominados *redes* (BARABÁSI 2002) - ou, enquanto redes auto-organizadas, *sistemas* (CIRNE-LIMA 2003) - pela ciência contemporânea. Nada existe atomizado. O universo dinâmico e em evolução é um grande sistema¹² que insere todos os subsistemas – tudo o que existe como ato ou como possibilidade é sistema ou parte de um sistema –, que emergem e se desfazem como *nós* em uma rede de interações. A obra tardia de Platão, especialmente *Filebo*, já revela a tentativa de eleger a *coerência* como a única Ideia que rege o universo: nem o Ser imutável de Parmênides (sem multiplicidade), tampouco o Nada de Górgias (sem unidade), mas o jogo

¹¹ Para o desenho de um novo projeto idealista de sistema lógico-ontológico, o idealismo evolutivo, e a reconstrução crítica da Teoria do Direito a partir deste sistema, ver LUFT/PIZZATTO, 2018.

¹² A rede de todas as redes (o universo), não sendo condicionada por nada externo, mas apenas a si mesma, é uma rede autocondicionada, um processo de autocondicionamento ou auto-organização (um sistema), e todas as demais redes só se destacam do todo, só ganham uma identidade própria, imitando o todo em seu processo de auto-organização (ou seja, sendo subsistemas).

correlativo entre o Uno e o Múltiplo, ou na linguagem hegeliana, entre a necessidade e a contingência. Esta é a verdadeira e única lei do universo, a demanda por coerência inerente à Ideia, embora múltiplos, potencialmente infinitos sejam os modos de sua efetivação. A livre-exploração destes modos possíveis, sempre orientada pela busca por coerência, é a liberdade ontológica. A Ideia é livre para se manifestar em maior ou menor grau de predomínio do Uno sobre o Múltiplo ou vice-versa (LUFT 2005), porém, os sistemas mais resilientes e, portanto, mais duráveis, são aqueles que equilibram unidade e multiplicidade na medida (de todo modo não antecipável) adequada ao contexto.

Quando olhamos para diferentes culturas ou diferentes formas de vida individuais reconhecemos outros modos de convivência que são manifestações da liberdade ontológica. E é esse olhar que nos permite compreender o caráter dinâmico e plural da teleologia da Ideia (da lei do universo) e a abandonar a teleologia do incondicionado hegeliana. As múltiplas configurações humanas existem como subsistemas duráveis de médio e longo prazo, e o grau de unidade e multiplicidade em cada uma delas é diverso e contexto-dependente. Unidade e multiplicidade (necessidade e contingência), são opostos correlativos e igualmente relevantes, sem que o Uno tenda a sobrepujar e dissolver o Múltiplo, como em Hegel, nem vice-versa. Ao eliminar gradativamente a contingência no âmago da logicidade do Conceito, a filosofia hegeliana termina anulando o traço de abertura característico da liberdade negativa no fechamento típico da liberdade positiva compreendida como a autodeterminação da razão absoluta ou incondicionada.

A recusa da teleologia do incondicionado conduz a uma deflação da ontologia que será refletida em uma teoria deflacionária do direito (LUFT/PIZZATTO 2018): em lugar da inflada legislação contemporânea reemerge a lei como condição mínima de efetivação da liberdade. A normatividade humana brota de uma longa história evolutiva, mas não é estranha à teleologia imanente e dinâmica que inere a todos os sistemas naturais. Na verdade, é a mesma busca por coerência que reencontramos na esfera do espírito, mas agora mediada por conceitos. As prioridades que emanam da ação humana resultam, em parte, de condicionamentos biológicos – como a prioridade que uma mãe tem de proteger seu filho em situação de necessidade – e em grande medida de condicionamentos sociais. Todavia, é exatamente a presença de liberdade objetiva que possibilita ao agente o questionamento crítico destas prioridades

herdadas e a exploração de novos modos possíveis de realização da coerência em sua vida pessoal e em seu modo de viver partilhado com outros em uma comunidade.

Uma vez manifesta a liberdade humana, inerentemente reflexiva, emerge com ela a esfera do direito em sentido estrito, pois a partir de agora esta não pode ser mais do que o campo de efetivação da liberdade. Qualquer tentativa de elevar este ou aquele valor específico a norte universal da ação humana em lugar da liberdade poderia ser questionada em nome de outro valor, mas toda a tentativa de questionar a liberdade em nome de outro valor não é mais do que um novo exercício de liberdade. Para uma pessoa, tentar escapar da liberdade é como querer fugir da própria sombra.

A liberdade é o bem que dá origem à esfera do direito, o norte de todos os atos jurídicos. As leis, por sua vez, são um recurso indispensável ou decisivo para a realização daquele fim. Hegel tem bem consciência de estar falando de nossas liberdades enquanto liberdades concretas, não de abstrações de um sujeito separado do mundo. As liberdades brotam de redes de interação permeadas por conflitos atuais e potenciais. As interações humanas podem promover a liberdade, mas podem também aniquilá-la. É o caso tratado por Hegel na dialética do Senhor e do Escravo. O sujeito que, em sua ação, busca reduzir outro sujeito a mero objeto, expõe-se ao risco da retaliação. Uma vez desencadeado o processo indiscriminado de agressão e retaliação surge no horizonte o risco ainda maior da guerra de todos contra todos. A presença da Lei não faz mais do que transferir o uso legítimo (porque focado em impedir o mal maior da perda generalizada das liberdades) do âmbito do arbítrio privado para o poder público exercido pelas instituições do direito.

A primeira lei do direito é, portanto, aquela que eleva um agente à condição de *pessoa*, o direito de autopropriedade (LOCKE 1980, §27), o direito à integridade pessoal, à preservação da coerência que inere ao todo orgânico desta pessoa concreta. Esta lei é condição necessária e irrecusável para que o direito seja possível, e de certo modo, como bem sabia Hegel, precede e instaura o todo da esfera jurídica. A sua validade pode ser considerada, portanto, incondicional (no âmbito do direito).

A segunda lei do direito visa dar conta de outra situação potencialmente conflitiva e disruptiva, agora não dizendo respeito à ameaça da escravidão, mas à tensão entre a infinitude potencial dos desejos e o caráter escasso dos recursos disponíveis para a sua satisfação. Ela é tematizada por Hegel na figura do *direito abstrato*, primeiro momento de sua *Filosofia do Direito*, a ser complementada pela

figura da *moralidade* e, por fim, pelo terceiro momento em que se realiza a síntese dos dois anteriores, a *eticidade*.

O direito abstrato é a manifestação do espírito (da vontade livre) como liberdade negativa, o reconhecimento mútuo de duas ou mais pessoas como *proprietárias*, mediante a efetivação de um contrato. Quando o desejo (potencialmente infinito) de duas ou mais vontades recai sobre um mesmo objeto não compartilhável (escassez), surge o inevitável conflito e, mais uma vez, a ameaça da retaliação indiscriminada. A lei limita as vontades ao introduzir o direito de propriedade. Para alguns autores liberais, esta segunda lei do direito deveria ser concebida como tão originária e irrecusável quanto a primeira, sendo melhor definida como o direito à apropriação original, o direito de toda pessoa ser proprietária de todos os bens adquiridos sem violência (ROTHBARD 2016). Todavia, mesmo entre os clássicos liberais o direito de propriedade (de bens externos) era visto apenas como *condicional* (LOCKE 1980, §31). É o que também pensa Hegel, de certo modo, ao considerar o direito abstrato como válido em sua universalidade *apenas* enquanto reconstruído como momento da eticidade. A lei só se efetiva pela mediação do poder estatal.

Contrariamente a Hegel, todavia, o direito de propriedade deveria ser subordinado, como aqueles derivados das demais leis não irrecusáveis *por princípio*, não ao tipo de institucionalização estatizante descrita pelo filósofo, mas a um imperativo anterior: aquele que garante a todos os afetados pelas leis a sua anuência *explícita*: “Só a lei consentida é justa” (LUFT 2017). E só comunidades assentadas na Ideia de Justiça são efetivas comunidades livres, mesmo que as comunidades existentes, como é o caso, não sejam mais do que um vislumbre desta Ideia¹³.

A Ideia da Justiça vem de mãos dadas com a Ideia da Política. Se a liberdade negativa vigora entre agentes que coexistem e se reconhecem como pessoas ou seres portadores do direito (incondicional) à autopropriedade e (condicional) à propriedade de bens externos, a liberdade positiva manifesta-se primeiramente de modo interno, na reflexão moral subjetiva, e posteriormente, uma vez conciliada com a liberdade negativa (uma vez integrados a moral e direito), de modo externo na reciprocidade

¹³ Devemos falar, neste contexto, de graus de efetivação da liberdade em distintas comunidades e momentos históricos.

ética intersubjetiva; é assim que a autoconsciência se manifesta na história por meio de uma cultura pujante e livre.

Este é o ponto crucial. Tem sido um desafio contínuo da tradição dialética pensar o todo das interações sociais sem esmagar a individualidade, a autonomia pessoal. Se o vício da ontologia atomista característica da tradição liberal tem sido a incapacidade de conceitualizar a *sociabilidade* humana (GRAY 1995, p. 55; 80), enquanto sua virtude tem sido o respeito pela autonomia pessoal, com a tradição dialética dá-se o contrário: o holismo forte tende a diluir as individualidades no todo de uma coletividade, seja compreendida como o espírito do povo em Hegel, a classe em Marx ou o “coletivo” no imaginário político contemporâneo.

A nova compreensão da razão dialética como Ideia da Coerência muda as regras do jogo. Nem o Uno esmagando o Múltiplo, nem o Múltiplo dissolvendo o Uno. Nem a sociabilidade preponderando sobre as individualidades, nem estas sobre aquela, mas o crescimento diretamente proporcional de ambas, a *mesótês* ou meio-termo que inere, como Ideia, às sociedades abertas¹⁴ ou dinâmicas¹⁵. Eis o bem político almejado: a *autonomia recíproca* (LUFT/PIZZATTO 2018, p.559). A Lei é condição para que as sociedades livres floresçam.

Referências

- BARABÁSI, A.-L. **The New Science of Networks**. Cambridge: Perseus, 2002.
- BERLIN, I. Two concepts of liberty. In: **Four essays on liberty**. Oxford: Oxford University Press, 1969.
- CIRNE LIMA, C. **Obra completa [OC]**. Porto Alegre: Escritos, 2017.
- CIRNE-LIMA, Carlos. Auto-organização e Sistema. In: CIRNE-LIMA, Carlos; ROHDEN, Luiz (Orgs.). **Dialética e Auto-organização**. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2003, p. 17-56.
- DEUTSCH, David. **The Beginning of Infinity**. New York: Penguin Books, 2011.
- FICHTE, J. G. **Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre [WL 1794]**. 4. ed. Hamburg: Meiner, 1997.

¹⁴ Na terminologia de Popper (1966).

¹⁵ Na terminologia de Deutsch (2011).

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.

HEGEL, G.W.F. **Wissenschaft der Logik [WL]** (I, II). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1993.

. **Grundlinien der Philosophie des Rechts [GPR]**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.

. **Phänomenologie des Geistes [PhG]**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.

. **Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften [Enz] (I, II, III)**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.

HONNETH, A. **Das Recht der Freiheit. Grundriss einer demokratischen Sittlichkeit**. Berlin: Suhrkamp, 2013.

. **Verdinglichung**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2005.

. **Leiden an Unbestimmtheit**. Stuttgart: Reclam, 2001.

. **Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992.

LOCKE, John. **The Second Treatise of Government [ST]**. Indianapolis: Hackett, 1980.

LUFT, E. **As sementes da dúvida**. Investigação crítica dos fundamentos da filosofia hegeliana. São Paulo: Mandarim, 2001.

. **Sobre a Coerência do Mundo**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

. 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.

. O conceito de liberdade na lógica de Hegel. In: Bavaresco A; Guedes de Lima, F.J. (orgs.). **Direito e Justiça: Festschrift em homenagem a Thadeu Weber**. Porto Alegre: Editora Fi, 2016, p. 152-170.

. **Enlaçamentos**. 2017. Disponível em: <<https://ideiada coerencia.wordpress.com/2019/03/13/1004/>>.

LUFT, E.; PIZZATTO, R. Concretude e virtualidade: nossas liberdades na era da internet. **Veritas: Revista de Filosofia da PUCRS**, v. 63, n. 2, 2018.

POPPER, K. **The Open Society and Its Enemies**. 5. ed. London/New York: Routledge, 1966.

ROTHBARD, MURRAY N. **The Ethics of Liberty**. Auburn: Mises Institute, 2016.

TORRES FILHO, R. R. **O Espírito e a Letra**. São Paulo: Ática, 1975.