

MODELOS NORMATIVOS DE LIBERDADE SEGUNDO HONNETH: A ATUALIDADE POLÍTICA DA TEORIA CRÍTICA

NORMATIVE MODELS OF FREEDOM FROM HONNETH: POLITICAL ACTUALITY OF CRITICAL THEORY

FRANCISCO JOZIVAN GUEDES DE LIMA¹
(UFPI-CNPq/Brasil)

RESUMO

O meu objetivo neste artigo consiste em pensar a atualidade política da Teoria Crítica a partir dos modelos normativos de liberdade reconstruídos por Honneth em *Das Recht der Freiheit*. A hipótese é que o êxito da vida público-democrática só é possível na perspectiva honnethiana à medida que os indivíduos alcancem níveis intersubjetivos de compreensão mútua da vivência social de suas liberdades para além da tutela jurídica e estatal da liberdade individual e da autorreflexão moral das ações. Apenas na realização da liberdade social é garantido o exercício do *ethos* democrático baseado na liberdade comunicativa, na cooperação, na integração social e na participação política com vistas a concretizar o valor da solidariedade.

Palavras-chave: Liberdade social; Normatividade; Teoria Crítica; Honneth.

ABSTRACT

This article approaches the political actuality of Critical Theory from normative models of freedom reconstructed by Honneth in the book *Das Recht der Freiheit*. The hypothesis is that the success of public-democratic life is possible only in the Honnethian perspective when individuals reach intersubjective levels of mutual understanding of social experience of their freedom beyond juridical and statal protection of individual freedom and beyond moral reflection of actions. Only in the realization of social freedom is guaranteed the exercise of the democratic ethos based on communicative freedom, cooperation, social integration, and political participation, in view of realizing the value of solidarity.

Keywords: Social freedom; Normativity; Critical Theory; Honneth.

Introdução

Sabemos que a liberdade social é o ponto ápice da proposta de eticidade democrática de Honneth como alternativa aos limites das liberdades negativa e reflexiva. No entanto, falar em “liberdade social” neste contexto não diz respeito à hegemonia dos direitos sociais, mas sim à preponderância dos direitos políticos de participação na vida pública

(HONNETH, 2015). Tomando-se como pressuposto a viabilidade da liberdade social na esfera pública e sem aqui tematizar as outras esferas, a dimensão política da participação constitui a grandeza fundamental do conceito de liberdade social em Honneth.

Pensar a liberdade social restritamente como direitos sociais poderia colocar os indivíduos no papel de meros receptores passivos de direitos; pensar a liberdade social como participação política põe os indivíduos no papel de atores e protagonistas da vida público-democrática. Aqui reside não apenas o cerne da atualidade política da perspectiva honnethiana de Teoria Crítica, como também a necessidade de um estudo acerca das premissas da liberdade social e dos modelos que a precedem.

Nesse sentido, o meu objetivo principal neste artigo consiste em apresentar as teses fundamentais de Honneth expostas em *O direito da liberdade*, originalmente publicado em 2011 e traduzido no Brasil em 2015, acerca de três tipos de liberdade – aos quais chamarei de “modelos normativos”, que são paradigmas que tiveram (ou têm) sua vigência dentro de uma dada época, de um dado contexto e de uma dada teoria. O normativo neste caso concerne tanto à justificação das normas de ação quanto aos imperativos práticos das ações éticas, jurídicas e políticas oriundos da norma. Normativo, portanto, não significa simplesmente positivismo jurídico ou legalismo.

Diferentemente de I. Berlin (1981) para quem a liberdade tem um sentido negativo como não intervenção – subjaz aqui a proposta de Hobbes (1998) de pensar a liberdade como ausência de impedimentos externos para ação – e um sentido positivo enquanto autonomia – concepção marcada pela concorrência entre as propostas de Kant e Herder acerca da liberdade –, Honneth propõe um terceiro tipo de liberdade: a social.

Uma interpretação sistemática à luz do reconhecimento e a metodologia reconstrutiva

Para fins de breve esclarecimento como pressuposto do que escreverei, quero deixar claro que na minha *interpretação sistemática* o reconhecimento continua sendo um conceito central dentro de *O direito da liberdade*. Apesar de em 1992, em *Luta por reconhecimento*, o autor ter estabelecido de modo mais sistematizado os padrões intersubjetivos (amor, direito, solidariedade) necessários ao reconhecimento e explicitado as situações de não-reconhecimento a partir do desrespeito enquanto violação físico-psíquica da dimensão afetiva, da privação de direitos, e da humilhação social/degradação (HONNETH, 2009a), eu penso a obra de Honneth de um ponto de vista sistemático, de modo que, mesmo com mudanças do enfoque da autoestima (1992) para o enfoque institucional

(2011), as linhas fundamentais e os conceitos ainda se conectam fortemente na transição dos dezenove anos que separam uma obra da outra.

Na minha interpretação, em relação à *Luta por reconhecimento* (1992), *O direito da liberdade* (2011) faz de modo mais veemente a inflexão institucional do projeto crítico honnethiano de reconhecimento e eticidade. Não se trata de projetos diferentes, mas de uma ampliação institucional dos conceitos citados. Em 1992, Honneth estabeleceu uma eticidade formal com vistas a oferecer as condições de autorrealização mediante as esferas do amor, do direito e da solidariedade. De acordo com Peterbridge (2013, 167), "O conceito formal de vida ética deve ser compreendido como um ideal normativo em que padrões específicos de reconhecimento permitem que os indivíduos adquiram a autoconfiança, o respeito próprio e a autoestima necessários para a plena autorrealização". Em 2011, por sua vez, Honneth institucionaliza a eticidade formal a partir da liberdade social nas relações pessoais, nas relações de mercado e na formação da vontade pública.

Dentro do enfoque sistemático que defendo não se pode desprezar o fato de que ao examinar a viabilidade intersubjetiva dos três tipos de liberdade, Honneth o faz à luz do reconhecimento observando como dentro de cada modelo os indivíduos estabelecem suas relações no seio das instituições.

Ou seja, de um ponto de vista sistemático, não há o desaparecimento do reconhecimento em *O direito da liberdade*, mas uma continuidade que perpassa significativamente tal obra, de modo que é equivocado pensar que nela Honneth daria enfoque apenas ao institucional em detrimento do reconhecimento – um equívoco oriundo da própria má compreensão do que seja o reconhecimento, como se ele fosse um conceito de autorrealização prática orientado apenas para o plano individual à revelia da dimensão institucional.

Mesmo posterior à publicação de *Das Recht der Freiheit*, persiste o tema do reconhecimento nas pesquisas de Honneth, como se pode notar no seu mais recente livro intitulado *Anerkennung* (2018a), em que ele faz um balanço sobre como as filosofias francesas, britânicas e germânicas pensaram o conceito de reconhecimento. Posto esse esclarecimento sistemático mediante o qual leio Honneth, passo agora a apresentar nesta introdução o aspecto metodológico de análise dos modelos de liberdade.

Ao analisar do ponto de vista da metodologia reconstrutiva os tipos de liberdade ao longo da tradição filosófica moderna em Hobbes (liberdade negativa), Kant/Rousseau/Herder (liberdade reflexiva), e Hegel (liberdade social), Honneth utiliza como métrica avaliativa de tais modelos o

reconhecimento intersubjetivo e o seu alcance ético e social. A liberdade mais completa é aquela que garante o reconhecimento e, assim, cumpre os critérios de um projeto de eticidade democrática que tem como ápice a solidariedade.

Antes de passar à abordagem dos modelos normativos de liberdade, quero ressaltar que por “metodologia reconstrutiva”, seguindo os passos de Hegel em alternativa ao construtivismo moral de Kant, Honneth (2015, 24) compreende “o processo pelo qual se procura implantar as intenções normativas de uma teoria da justiça mediante a teoria da sociedade, já que valores justificados de modo imanente são, de maneira direta, tomados como fio condutor da elaboração e classificação do material empírico”.

A reconstrução normativa tem suas bases modernas em Hegel e suas bases contemporâneas em Habermas no que concerne à Teoria Crítica. Habermas pensava a reconstrução normativa como reconstrução das condições possíveis do entendimento mútuo nos contextos de práxis comunicativa. A reconstrução normativa, conforme o próprio Habermas (2001, 299),

[...] tem como tarefa identificar e reconstruir as condições universais do entendimento possível. Noutros contextos se fala também em ‘pressupostos universais da comunicação’. Porém, prefiro falar em pressupostos universais da ação comunicativa porque considero fundamental o tipo de ação orientada ao entendimento.

Estou de acordo com a ênfase de Amy Allen segundo a qual a reconstrução de Honneth difere da empreendida por Habermas, no sentido que Habermas reconstrói o conhecimento implícito dos sujeitos de comunicação com vistas à universalização de aspectos pragmáticos do uso da linguagem, enquanto Honneth – seguindo Hegel – reconstrói valores e normas justificados na imanência das práticas sociais e das instituições mediante os processos históricos de aprendizagem normativa. (ALLEN, 2016, 92). Desse modo, haveria aqui uma inflexão mais forte da dimensão social na proposta hegeliano-honnethiana da reconstrução.

Hegel desde os seus escritos juvenis que precederam à *Fenomenologia do Espírito* assentou as bases metodológicas da reconstrução normativa ao propor seu projeto de eticidade com vistas a diagnosticar os valores imanentes às instituições da época e aos processos intersubjetivos de reconhecimento mútuo, algo acentuado por Honneth em *Luta por Reconhecimento*.

Durante sua vida, Hegel havia colocado em sua filosofia política a tarefa de tirar da ideia kantiana da autonomia individual o caráter de uma exigência do dever-ser, expondo-a na teoria como um elemento da realidade social já atuante

historicamente [...]. Hegel defende naquela época a convicção de que resulta de uma luta dos sujeitos pelo reconhecimento recíproco de sua identidade uma pressão intrassocial para o estabelecimento prático e político de instituições garantidoras de liberdade (HONNETH, 2009a, 29).

A reconstrução da liberdade dar-se-á a partir da reconstrução dos valores imanentes aos contextos e às instituições mediante os quais foi possível tal liberdade, não recaindo desse modo numa cisão entre ser e dever-ser, um *gap* que Honneth (2015, 15) entende como sendo o déficit e o padecimento da filosofia política contemporânea que se fixa em premissas meramente *a priori* em detrimento dos contextos normativos de justiça e do diagnóstico de época. O ponto é que concepções *a priori* de justiça ao obliterar os contextos de justiça e desacoplando-se da imanência, deixaram pelo caminho e negligenciaram todo um potencial de valores inerentes às instituições e aos processos sociais de reconhecimento.

A metodologia da reconstrução normativa é pensada por Honneth (2015, 29-32) a partir de quatro premissas fundamentais, a saber: (i) “a forma da reprodução social de uma sociedade é determinada por valores e ideais comuns compartilhados e universais”; (ii) “o conceito de justiça não pode ser entendido independentemente desses valores que abarcam todo o âmbito do social: como ‘justo deve-se considerar o que, nas práticas e instituições da sociedade, tende a realizar os valores que são aceitos como gerais em cada uma delas’”; (iii) não é todo e qualquer valor que passa pelo filtro da reconstrução normativa, mas são reconstruídos apenas aqueles valores capazes de serem universalizados; (iv) a dimensão crítica da reconstrução das instituições: “não pode se tratar apenas de desvelar, pela via reconstrutiva, as instâncias da eticidade já existentes, mas deve também ser possível criticá-las à luz dos valores incorporados em cada caso”.

Penso que subjacente a essas premissas está o próprio conceito de sociedade esboçado por Honneth nos moldes teóricos de uma concepção hegeliana de espírito objetivo intuída nos escritos juvenis e sistematizado de um modo mais forte na *Filosofia do Direito* em 1820: “toda sociedade é, em certa medida, uma encarnação do espírito objetivo, porque suas instituições, suas práticas e rotinas sociais refletem convicções normativas compartilhadas quanto aos objetivos de interação cooperativa” (HONNETH, 2015, 21).

O valor fundamental reconstruído por Honneth é o do direito da liberdade, seja ele pensado em termos de direitos fundamentais no horizonte da negatividade e da abstração jurídica, de autodeterminação e

autonomia no âmbito da reflexividade moral, ou mesmo sendo ele conjecturado em termos de liberdade social na esteira de uma eticidade.

A liberdade negativa

Honneth inicia a abordagem acerca da liberdade negativa dizendo que sua ideia nasceu dentro do contexto de guerras civis religiosas dos séculos 16 e 17. Foi Hobbes (1998, 86), em o *Leviatã*, de acordo com Honneth, o primeiro a propor tal conceito à medida que entendeu a liberdade como “ausência de impedimentos externos para ação”. O indivíduo é livre para agir desde que a sua ação não viole a liberdade de outrem. A liberdade individual é o direito natural básico, tendo como sua base primeva a autodefesa e a conservação da vida (*conservatio vitae*). Isso está claro no capítulo sobre a liberdade dos súditos em que Hobbes defende explicitamente que nenhum soberano pode violar esse direito natural do indivíduo, de modo que a autodefesa é inalienável.

O *Leviatã*, o Estado, pode ser soberano em relação às leis positivas, porém jamais em relação aos direitos naturais de seus súditos. Dentro desta leitura antipositivista que faço de Hobbes, a função do contrato consiste em garantir o pleno cumprimento dos direitos naturais por parte do direito positivo, de modo que o segundo não é consubstanciado para anular o primeiro, mas para dar-lhe o pleno cumprimento.

Quero reafirmar que com Hobbes a liberdade do indivíduo ganha um peso evidente dentro de um tratado político-jusfilosófico na modernidade. Isso o tornou, para Honneth, o “patrono” da liberdade negativa. Ela tem um aspecto sem sombra de dúvidas interessante que é a salvaguarda da subjetividade e dos direitos fundamentais do indivíduo, mas ela é deficitária à medida que fica encapsulada na mera autodeterminação individual, sem estabelecer uma teia de relações sociais que a legitimem. Nesse sentido, Honneth (2015, 46) afirma que “a ideia de que a liberdade do indivíduo consiste na busca de seus próprios interesses sem que haja impedimentos de fora, repousa numa arraigada intuição do individualismo moderno”.

De acordo com Zurn (2015, 157), no modelo de liberdade negativa, um indivíduo não é livre quando é externamente impedido de seus desejos contingentes. Nesse modelo, há poucas considerações sobre laços mútuos de afeto ou obrigação para com os outros; indivíduos são vistos, em vez disso, como atores monísticos isolados que buscam egoisticamente satisfazer seus caprichos.

Para Honneth (2015, 47), tanto o existencialismo de Sartre quanto o liberalismo de Nozick são as variantes da concepção de liberdade negativa de Hobbes. O existencialismo de Sartre teria radicalizado o monologismo da liberdade negativa de Hobbes à medida que orientou a constituição

ontológica da liberdade como uma obrigação individual da existência na esteira de uma liberdade incondicionada.

Num sentido absoluto, o querer, que se realiza nesse plano fundamental, encontra-se livre de toda e qualquer vinculação: nem a biografia pessoal, nem quaisquer princípios que sejam, nem a própria identidade, nem a consideração a outras pessoas limitam o sujeito no momento em que ele se detém para se decidir por um modo de realização da vida. Nessa medida, segundo Sartre, no momento da escolha existencial não há à nossa disposição quaisquer critérios que permitiram 'justificarmo-nos' diante de nós mesmos e de outrem (HONNETH, 2015, 48).

Quanto ao libertarianismo de Nozick que é devedor não apenas do contratualismo de Hobbes, mas também do liberalismo de Locke, Honneth entende que ele radicalizou o individualismo da liberdade negativa na perspectiva de um Estado mínimo no qual os indivíduos perseguem seus fins egocêntricos sem o compromisso de integração social, cabendo ao Estado garantir-lhes a defesa de suas propriedades e de seus direitos individuais. Em tal perspectiva as demandas sociais são vistas como imposições.

Consequentemente, Nozick também concebeu a liberdade individual somente como oportunidade de realizar seus próprios desejos e intenções sem impedimentos exteriores. Mas, diferentemente dos dois filósofos ingleses, ele não está pensando no cidadão de um Estado monárquico que luta por sua liberdade de credo, mas no individualista radical do século XX; para um ator assim caracterizado, ser livre significa poder realizar todos os objetivos de vida egocêntricos e caprichosos que forem compatíveis com a liberdade de seus cidadãos (HONNETH, 2015, 50).

Apesar da centralidade dos direitos subjetivos, isto é, da força dos direitos individuais, essas propostas de Hobbes, Sartre e Nozick são falhas porque recaem num déficit de intersubjetividade, e isso tem implicações para a vida social: "partir de uma liberdade apenas negativa não permite que os cidadãos do Estado sejam apreendidos como autores e renovadores de seus próprios princípios jurídicos" (HONNETH, 2015, 50).

Ao produzir um indivíduo atomizado, a liberdade negativa gera um déficit social em termos de ausência de cooperação do um em relação às partes e ao todo da comunidade; além disso, politicamente ela produz um indivíduo passivo que é apenas destinatário, mas não é o coautor das normas concernentes à sua vida público-privada. "O direito que aqui é socialmente concedido à liberdade individual reduz-se a uma determinada

esfera de perseguição irrestrita dos próprios objetivos, que eventualmente são também arbitrários e idiossincráticos” (HONNETH, 2015, 56).

A autodeterminação na esfera da liberdade negativa acaba sendo meramente formal no sentido de ser uma aspiração individual garantida na forma da lei, porém, sem relação de reconhecimento mútuo algum. A positividade da lei, externa ao indivíduo, sobrevém a ele inclusive colapsando a própria autonomia e a reflexão crítica acerca dessa normatividade externa. Trata-se, assim, para usar uma semântica de Hegel em sua *Filosofia do direito*, de uma mera abstração jurídica que diz respeito à vontade que se considera livre em si e para si orbitando em torno de si própria (HEGEL, 2010, § 34).

Em vista dessas deficiências da liberdade negativa, Honneth avança em direção à liberdade reflexiva que tem como patrono Rousseau e seu máximo expoente Kant e a sua ideia de autonomia. Autodeterminação não concerne mais a aspirações egocêntricas sob a tutela da lei positiva, mas diz respeito ao movimento de internalização crítica das normas.

A liberdade reflexiva

Honneth diz que historicamente, diferente da liberdade negativa, a liberdade reflexiva tem antecedentes na Antiguidade e na Idade Média, remontando à pré-história intelectual da modernidade. Ele diz que desde Aristóteles, muitos sábios diziam que para ser livre, o indivíduo deveria chegar às suas próprias decisões e determinações e poder realizar a sua vontade (HONNETH, 2015, 58).

Sobre essa questão histórica da liberdade reflexiva, penso que em Aristóteles a ética e a política não defenderam a liberdade individual, mas pelo contrário, a defesa principal é que o indivíduo só encontra sentido máximo de vida (*bios*) dentro da comunidade política (*polis*). Além da sobreposição do todo em relação ao indivíduo, em Aristóteles a defesa da liberdade individual é comprometida pela legitimação da escravidão, o que me deixa seguro afirmar que Aristóteles não serve para ilustrar esse tipo de liberdade.

Na minha opinião, a pré-história da liberdade reflexiva não está em Aristóteles, mas na filosofia estóica com a ideia de ataraxia pensada como não perturbação da alma (tranquilidade anímica) perante as paixões do mundo externo. Havia aí um movimento de interiorização, portanto, de autorreflexibilidade. E quanto à Idade Média, de modo mais específico na Patrística, encontramos em Agostinho (1980) de modo expresso, mormente em *As confissões*, todo esse movimento da liberdade que se interioriza para contemplar a verdade absoluta: Deus (*in interiore homine habitat veritas*).

Concordo com Honneth (2015, 58) que “a ideia de liberdade reflexiva não deve ser considerada meramente uma ampliação ou aprofundamento do ideal de liberdade negativa. Seria imprudente visualizar na ideia de um âmbito de liberdade do indivíduo externamente assegurado apenas um pré-estágio primitivo de um modelo de liberdade, que consequentemente teria de se concentrar numa interioridade”.

Há uma outra passagem que considero emblemática na qual Honneth faz a distinção entre liberdade negativa e liberdade reflexiva:

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

Se a liberdade negativa tinha como expoente Hobbes, para Honneth é Rousseau o pai (patrono é o termo usado) da liberdade reflexiva com o conceito de autodeterminação que tem sua máxima expressão em Kant com o conceito de autonomia, e Herder com as ideias de autorrealização e autenticidade. Rousseau pensou a autodeterminação como liberdade ética contrapondo-se às paixões, defendendo a tese que o indivíduo só é livre à medida que não depende dos meros apetites e é capaz de obedecer às leis autoimpostas (HONNETH, 2015, 60). Diferente do modelo anterior de liberdade, o enfoque aqui não é a exterioridade da lei, mas a sua interioridade. “A ideia central da liberdade reflexiva é que as ações de um indivíduo são livres quando são guiadas pelas suas próprias intenções” (ZURN, 2015, 158).

Kant (1980) trabalha esse conceito de autodeterminação em termos de autonomia entendida como o princípio supremo da moralidade contrapondo-se à heteronomia, o princípio espúrio da moralidade. A autonomia é capacidade de dar leis a partir de si próprio. É um ato reflexivo da razão mediante o qual o indivíduo submete sua máxima ao procedimento do imperativo categórico segundo o qual tal máxima (princípio subjetivo de ação) deve tornar-se lei universal (princípio objetivo de ação). Essa validação universal do ato que se pretende normativo é o cerne da justiça kantiana pensada enquanto autonomia.

Kant dá pleno cumprimento à liberdade reflexiva à medida que formula o conceito de autonomia na esteira de seu deontologismo e da sua filosofia da subjetividade (filosofia transcendental). Conforme diz Honneth, “enquanto Rousseau não decide se essas leis são simples propósitos empíricos ou, de algum modo, princípios racionais, Kant confere a elas uma decisiva clivagem para o transcendental” (HONNETH, 2015, 63).

O transcendentalismo aqui significa a força da razão para determinar as ações. Há uma logonomia no sentido que as normas válidas são oriundas de um exercício racional que se sobrepõe às paixões (e liberdade negativa aqui no campo ético kantiano significa justamente a capacidade da razão determinar as paixões, que é a condição para a liberdade como autonomia).

Na minha interpretação essa autonomia não é um projeto solipsista porque o agente moral pensa a normatividade em virtude da comunidade na qual está inserido. Além disso, em nível de filosofia da história, ela é uma tarefa coletiva de todo o gênero humano com vistas a realizar o progresso do pior para o melhor (em Kant a autonomia é parte precípua do melhoramento humano em geral).

O ponto de Honneth é que a autonomia kantiana e, *ipso facto*, sua concepção de liberdade reflexiva (e de justiça), apesar de evocar a consciência como elemento central da autonomia, ainda recai num formalismo subjetivista devido à ausência de intersubjetividade (e aqui Honneth segue a crítica de Hegel ao formalismo moral de Kant).

Como alternativa ao déficit supracitado, Honneth considera que Herder dá passos em direção à inclusão de elementos históricos e intersubjetivos dentro da liberdade reflexiva a partir do conceito de autorrealização. Em Herder, a liberdade se realiza a partir de um processo reflexivo no qual o indivíduo aprende a realizar seu interior por meio da linguagem e do ambiente externo que o circunda. Ela tem uma conexão fortemente social. “A liberdade reflexiva que Herder tem em vista consiste na execução de uma apropriação em cujo transcurso aprendo a articular o que constitui o autêntico cerne da minha personalidade ao passar pela generalidade da linguagem” (HONNETH, 2015, 67).

Todavia, Honneth considera que a liberdade reflexiva ainda não cumpre a demanda de intersubjetividade densa necessária a um projeto de eticidade democrática. A autonomia é fundamental à medida que é crítica das normas externas e reivindica que as normas válidas devam ser aquelas que são frutos de uma autolegislação, porém, assim como a liberdade negativa, ainda padece de determinações sociais e institucionais à luz do reconhecimento intersubjetivo. “Em suma, a não interferência da liberdade negativa e a liberdade reflexiva da autosscrição de fins são condições

necessárias de liberdade, mas são insuficientes sem o contexto social compatível com a liberdade social” (ZURN, 2015, 160).

A liberdade social

Honneth diz que Hegel em sua *Filosofia do Direito* propôs como alternativa aos limites da liberdade negativa (direito abstrato) e da liberdade reflexiva (moralidade kantiana) a liberdade social no contexto da eticidade plasmada nas instituições da família, da sociedade civil e do Estado. Essa imersão social na vida ética foi realizada com o intuito de sanar os déficits já aqui citados de ambas as liberdades.

Uma vez que a apropriação à liberdade do indivíduo só é satisfeita no seio de instituições ou com a ajuda delas, para Hegel um conceito ‘intersubjetivo’ de liberdade amplia-se ainda uma vez para o conceito ‘social’ de liberdade: em última instância, o sujeito só é livre quando, no contexto de práticas institucionais, ele encontra uma contrapartida com a qual se conecta por uma relação de reconhecimento recíproco, porque nos fins dessa contrapartida ele pode vislumbrar uma condição para realizar seus próprios fins. Desse modo, na forma do ‘ser em si mesmo no outro’ se pensa numa referência a instituições sociais (HONNETH, 2015, 88).

Em termos de reconstrução histórica do conceito/esfera, “a preparação da via institucional” para a liberdade social foi pavimentada mediante um longo processo de conflitos e lutas sociais tendo em vista o estabelecimento dos direitos fundamentais na vida pública e política no século 19 (cf. HONNETH, 2015, 497). Isso se deu em decorrência das lutas liberais burguesas pelo espaço de participação na vida pública.

Foi nesse contexto em que gradativamente ganhou força o sufrágio universal, a ideia de participação na vida pública e de livre ou voluntária associação de cidadãos para discutir a vida política, criando dessa forma um espaço de comunicação na vida pública segundo o qual foram se firmando as bases de um *ethos* democrático e de uma liberdade social. Os indivíduos foram se dando conta que as liberdades negativa e reflexiva, isto é, a tutela estatal para a vivência de fins meramente individuais desvinculados das interações sociais e a autorreflexão moral acerca das normas já não eram suficientes para dar-lhes uma sensação de completude de suas realizações.¹

Do ponto de vista dos pressupostos e de sua “reconstrução idealizante”, Honneth (2015, 555-582) fala em seis condições da liberdade

¹ Penso que essa completude de realização do indivíduo em termos de direitos foi sistematizada por Marshall e Bottomore (1950) ao reconstruir sociologicamente a cidadania como efetivação de direitos civis, políticos e sociais.

social na esfera da vida público-democrática: (i) as garantias jurídicas institucionalizadas para o exercício da liberdade política e comunicativa; (ii) a existência de um espaço comunicativo plural que respeite as diferenças; (iii) a existência de um sistema diferenciado de comunicação de massa em que se possa veicular de modo claro, verdadeiro e acessível as informações ao público no tocante à vida pública; (iv) disposição dos cidadãos e cidadãs para prestar serviço não remunerado tendo em vista a formação democrática do público; (v) “decisão individual de colocar os objetivos privados depois do bem-estar comum e assim, de forma cooperativa, trabalhar com os demais tendo em vista uma melhoria das condições sociais de vida” (HONNETH, 2015, 560); (vi) a formação da vontade público-democrática depende do Estado democrático de direito (HONNETH, 2015, 582).

A liberdade social diz respeito às relações intersubjetivas; ela supre o déficit institucional das liberdades negativa e reflexiva, no sentido que ambas ainda estavam presas à abstração da lei e à interioridade de um reflexivo encapsulado em sua autoconsciência e sem relação externa de reconhecimento mútuo. Ela reivindica que a liberdade não seja tomada como consequência da forma da lei ou como projeção de uma autonomia fechada em si, mas antes de tudo a liberdade deve ser concebida como sendo uma grandeza intersubjetiva à medida que ela sempre depende de outras pessoas. Ela se dá na tessitura dos processos sociais de reconhecimento.

Com ‘reconhecimento recíproco’, assim concebido, tem-se em mente, num primeiro momento, apenas a experiência recíproca de se ver confirmando nos desejos e metas da contraparte, uma vez que a existência desta representa uma realização dos próprios desejos e fins; sob a condição de que ambos os sujeitos reconheçam a necessidade de complementaridade de seus fins, eles visualizam na contraparte o outro de seu si mesmo, e a liberdade até então reflexiva amplia-se para se converter numa liberdade intersubjetiva (HONNETH, 2015, 86).

Desse modo, a liberdade social se faz na mediação entre os sujeitos; ela jamais é um ato solitário ou um mero ato formal e legal de uma relação do indivíduo consigo mesmo ou com a lei positiva ou jurídica que coage sobre ele. “As instituições relacionais não são, então, meras aglomerações de ações individuais integradas anonimamente. Elas são sistemas de ação integrados através da consciência dos participantes de que eles são atores em contextos sociais que possibilitam a liberdade de outros” (ZURN, 2015, 162-163).

No âmago da liberdade social está a premissa que constitutivamente dependemos uns dos outros, conforme o próprio Honneth defende ao criticar os limites das teorias da justiça contemporâneas que partem da premissa de um eu desengajado das relações e de uma concepção monádica de autonomia (cf. HONNETH, 2009b).

Honneth recepciona o ensinamento de Hegel – desde o jovem Hegel – que a liberdade é uma conquista histórica configurada a partir de relações de reconhecimento e, por isso, é de natureza intersubjetiva. O ponto de discordância de Honneth (2007) em relação a Hegel é o da superinstitucionalização da eticidade por meio da elevação do Estado perante os cidadãos. Vieweg (2012, 345), reporta-se ao Estado em Hegel “o edifício da liberdade” (das Gebäude der Freiheit) e a forma objetiva da justiça (die objektive Gestalt der Gerechtigkeit).

Do ponto de vista da liberdade social, somos livres à medida que reconhecemos que os outros são livres e estes nos reconhecem enquanto tais. “Hegel conclui que os indivíduos só podem vivenciar e realizar a liberdade quando participam de instituições sociais caracterizadas por práticas de reconhecimento recíproco” (HONNETH, 2015, 94). À medida que não se reconhece o outro, corre-se o sério risco de ser estabelecida uma relação de reificação.

Se elevarmos a intenção de Lukács a um patamar ainda mais alto, podemos chamar essa forma de ‘esquecimento de reconhecimento’ de ‘reificação’; com isso sublinhamos o processo pelo qual, no nosso saber a respeito dos outros homens e no modo como os conhecemos, não tomamos mais consciência do grau que ambos os casos são tributários de seu engajamento e reconhecimento prévios (HONNETH, 2018b, 85).

A liberdade não é inata ou pré-dada, mas um ato social. Isso implica a necessidade de reciprocidade e complementaridade de fins, algo que pavimenta o caminho para eticidade democrática baseada na solidariedade colocada como um valor social imprescindível para o êxito da sociedade e dos indivíduos. A eticidade (a vida ético-institucional) significa uma libertação do sofrimento de indeterminação, isto é, das ausências de conteúdos e de contextos intersubjetivos de reconhecimento.

Tanto a indeterminação da liberdade negativa plasmada na relação vazia do indivíduo com a lei positiva quanto a indeterminação da liberdade reflexiva orientada pelo solipsismo ético podem incorrer numa patologia da razão que consiste na falta de habilidade da sociedade para expressar adequadamente o potencial racional imanente às instituições, práticas e rotinas cotidianas (HONNETH, 2009, 23). Esses problemas são sanados à

medida que o indivíduo se liberta do seu “vazio torturante” (HONNETH, 2007, 98) e experiencia nas relações com os demais a terapêutica da passagem para eticidade e, assim, rompe-se com o monologismo.

É interessante destacar que Honneth (2015, 233) faz uma diferença entre “patologia” e “anomalia”. A anomalia não é um desvio intencional ocasionado pelo agente; a patologia social por sua vez é intencionalmente uma representação incompleta e inadequada do seguimento normativo. O agente tem consciência da ação. Em se tratando das liberdades negativa e reflexiva, a patologia ou a incompletude ocorre à medida que o indivíduo não alcança a dimensão social e intersubjetiva, isto é, ele continua preso na interioridade do eu e na forma da lei. Desse modo, a liberdade na sua negatividade e reflexividade ainda é uma possibilidade que só terá a sua realização e efetivação na liberdade social.

Conclusão

A liberdade negativa tem como dimensão vantajosa a defesa dos direitos fundamentais do indivíduo, sendo o direito à autoproteção a prerrogativa mais elevada; todavia, ela é falha porque ao fechar-se no egocentrismo da tutela de direitos restritamente individuais, finda por desintegrar a liberdade individual das demais liberdades incorrendo num monologismo ou individualismo radical e, concomitantemente, solapando a possibilidade de integração social.

A liberdade reflexiva por sua vez tem a vantagem de romper com a exterioridade abstrata da lei positiva indo ao encontro da consciência acerca das normas. A sua preocupação não é somente a tutela de direitos fundamentais, mas em especial a reflexão crítica acerca da ação e das normas que tencionam ser justas. Ela coloca no centro da justiça a autonomia como a capacidade de autolegislação. Entretanto, sua desvantagem centra-se, sobretudo, na ausência de conteúdos e de determinações sociais. Assim como a liberdade negativa, ela sofre de um déficit de intersubjetividade tanto em nível de ausência de relações éticas de reconhecimento mútuo quanto em nível de falta de aparato institucional que a consubstancie.

A saída de Honneth na tentativa de sanar o déficit intersubjetivo das liberdades negativa e reflexiva foi efetivada a partir da proposta da liberdade social. De acordo com esse tipo de liberdade, ser livre não é um ato monológico e formal de proteção jurídica ou um ato reflexivo detido no porão da autoconsciência, mas um ato de integração social segundo o qual a liberdade é, antes de tudo, uma conquista intersubjetiva fruto do reconhecimento mútuo plasmado na tessitura dos processos sociais de indivíduos inseridos em seus contextos e instituições e capazes de

obrigações mútuas e dispostos a formar laços cooperativos de solidariedade.

Nisso reside o próprio *ethos* democrático numa perspectiva de efetivação do valor da solidariedade, algo que realça a força da proposta honnethiana acerca da própria atualidade política da teoria crítica à medida que a liberdade social põe no epicentro de sua razão de ser a formação da vontade público-democrática. Isso implica ampliar a liberdade para além do seu conceito negativo de não-intervenção e de tutela subjetiva de direitos fundamentais; implica igualmente ampliar a liberdade para além do seu conceito reflexivo de autonomia e de autodeterminação normativa.

Portanto, com a liberdade social, a liberdade se politiza nas relações intersubjetivas mediante um processo de reconhecimento mútuo e de corresponsabilização coletiva diante das demandas existentes nas relações afetivas, nas relações mercadológicas e na vida público-democrática.

Trata-se, assim, de um modelo social e, *ipso facto*, político de ressignificação da liberdade sob o impulso de uma teoria crítica que tem como valor fundante a emancipação social dos indivíduos e de grupos que vivenciam suas relações sob regimes de dominação e opressão.

Notas

¹ Professor do Departamento e do PPG em Filosofia da UFPI; Professor do PPG em Ciência Política da UFPI; Doutor em Filosofia-PUCRS; Pós-Doutorado em Direito e em Filosofia-PUCRS.

Referências

ALLEN, A. *The end of progress: decolonizing the normative foundations of critical theory*. New York: Columbia University Press, 2016.

AGOSTINHO, S. *Confissões*. 2ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

BERLIN, I. *Quatro ensaios sobre a liberdade*. Brasília: Editora da UNB, 1981.

HABERMAS, J. *Teoría de la acción comunicativa: Complementos y estudios previos*. 4a ed. Madrid: Ediciones Catedra, 2001.

HEGEL, G. W. F. *Linhas fundamentais da filosofia do direito, ou direito natural e ciência do Estado em compêndio*. São Leopoldo, RS: Ed. UNISINOS, 2010.

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

HONNETH, A. „*Anerkennung*: Eine europäische Ideengeschichte“. Berlin: Suhrkamp, 2018a.

HONNETH, A. *Reificação: um estudo de teoria do reconhecimento*. São Paulo: Editora Unesp, 2018b.

HONNETH, A. *The Idea of Socialism: towards a renewal*. Malden: MA, Polity, 2017.

HONNETH, A. *O direito da liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2015.

HONNETH, A. *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. 2ª ed. São Paulo: Editora 34, 2009a.

HONNETH, A. A textura da justiça: sobre os limites do procedimentalismo contemporâneo. *Civitas*. Porto Alegre, v. 9, n. 3, 2009b, p. 345-368.

HONNETH, A. *Pathologies of reason: on the legacy of critical theory*. New York: Columbia University Press, 2009c.

HONNETH, A. *Sofrimento de indeterminação: uma reatualização da filosofia do direito de Hegel*. São Paulo: Editora Singular, Esfera Pública, 2007.

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

MARSHALL, T; BOTTOMORE, T. *Citizenship and Social Class*. London: Pluto Press, 1992.

PETHERBRIDGE, D. *The Critical Theory of Axel Honneth*. Lanham, Maryland: Lexington Books, 2013.

VIEWEG, K. *Das Denken der Freiheit: Hegels Grundlinien der Philosophie des Rechts*. München: Wilhelm Fink Verlag, 2012.

ZURN, C. *Axel Honneth: A Critical Theory of Social*. Malden, MA: Polity, 2015.

Received/Recebido: 11/07/2023
Approved/Aprovado: 10/11/2023