

CONCEPÇÕES DE LIBERDADE EM HEGEL, HONNETH E MARX

CONCEPTIONS OF FREEDOM IN HEGEL, HONNETH AND MARX

POLYANA CRISTINA TIDRE¹

(UFPR/Brasil)

RESUMO

O presente artigo tem por objetivo a abordagem de alguns aspectos das concepções de liberdade em Hegel, Honneth e Marx, buscando defender a tese de uma contraposição fundamental entre os dois primeiros e o último. Argumentarei que, enquanto Hegel e Honneth vinculam os problemas ligados à economia de mercado capitalista ao fracasso da mesma em realizar suas próprias promessas normativas – dentre as quais, e como principal, a realização da liberdade –, Marx, ao contrário, entende ser justamente o bom cumprimento dessas promessas o que garante a produção e reprodução das relações de exploração – por conseguinte, de não-liberdade, de desigualdade e de expropriação – que caracterizam a economia de mercado capitalista. A fim de fundamentar a contraposição dessas duas concepções, estruturo o texto da seguinte maneira: primeiro, empreendo uma abordagem do conceito de liberdade em Hegel, sobretudo a partir da *Filosofia do Direito*, mostrando como ele é forjado a partir de sua crítica a outras concepções de liberdade. Em seguida, abordo a análise feita por Honneth em *O direito da liberdade* da relação existente entre liberdade e mercado, mostrando o que ele entende por “liberdade social”. Por fim, exploro alguns pontos da crítica feita por Marx em *O capital* a uma certa abordagem da liberdade que, tratada unicamente no âmbito do “mercado” ou da “esfera da circulação”, impediria ver como a realização da liberdade seria, de maneira aparentemente contraditória, condição da produção das relações de exploração e da contradição capital-trabalho necessariamente ligadas à dinâmica característica dessa economia de mercado.

Palavras-chave: Liberdade; Hegel; Honneth; Marx.

ABSTRACT

The present article aims to approach some aspects of the conceptions of freedom in Hegel, Honneth and Marx, intending to defend the thesis of a fundamental opposition between the first two and the last. It will be argued that, while Hegel and Honneth link the problems concerning the capitalist market economy to its failure in fulfilling its own normative promises – including, as the most important, the realization of freedom –, Marx, on the contrary, understands that precisely the rightful fulfilling of these promises guarantees the production and reproduction of the exploitation relations – and therefore of unfreedom, inequality and expropriation – that characterize the capitalist market economy. In order to justify the opposition between these conceptions, the text is organized as follows: first, we engage in an approach of the concept of freedom in Hegel, mainly in his *Philosophy of Right*, showing how the concept is forged from his critique to other

freedom conceptions. Following, we approach Honneth's analysis from *Freedom's Right* about the existing relation between freedom and market, showing what he understands by "social freedom". Finally, we explore some points of Marx's critique from the *Capital* to a certain approach to freedom that, treated only within the scope of the "market" or the "sphere of circulation", would prevent us from seeing how the realization of freedom would be, in an apparently contradictory manner, condition to the production of exploitation relations and of the capital-labor contradiction inherent to the characteristic dynamics of this market economy.

Keywords: Freedom; Hegel; Honneth; Marx.

Introdução

O presente artigo busca abordar alguns aspectos das concepções de liberdade em Hegel, Honneth e Marx. A ordem da abordagem não é cronológica, mas possui um sentido lógico, ligado ao desencadeamento dos argumentos apresentados no decorrer da exposição do trabalho.

A título de uma maior delimitação do tema, cabem aqui duas observações importantes: (1) Proponho tratar as concepções de liberdade nesses autores, sobretudo no que diz respeito a Honneth e Marx, na medida em que o conceito de liberdade aparece nas análises que eles fazem do "mercado", ou mais precisamente, da economia de mercado capitalista. Além disso (2), ao falar das concepções de liberdade em Hegel e Honneth, me concentrarei em explorar aquilo que os aproxima.² Na abordagem daquilo que é comum a ambos, (i) trata-se de mostrar em que medida Honneth seria herdeiro de uma concepção de liberdade que é tematizada por Hegel a partir da crítica a outras concepções, consideradas por ambos como limitadas, unilaterais, ou mesmo "patológicas". Ademais (ii), ambos partilham da posição de que a concepção de liberdade que defendem estaria intimamente ligada a instituições que irrompem com a Modernidade (família moderna, mercado livre, Estado de direito), as quais, como condição de possibilidade da mesma, tratar-se-ia de defender em seu aspecto necessário e racional.

Levando-se em conta essas considerações, proponho uma contraposição de duas perspectivas ligadas ao conceito de liberdade: a posição de Hegel e Honneth, que entendem que os problemas ligados à economia de mercado capitalista decorreriam do fracasso da mesma em realizar suas próprias promessas normativas – a principal dentre elas sendo a realização da liberdade individual a partir do reconhecimento de seu aspecto social ou intersubjetivo – e a posição de Marx – o qual entende ser justamente o cumprimento das promessas modernas, dentre elas o da liberdade individual, o que garantiria a produção e reprodução das relações de exploração e de dominação características da economia de mercado

capitalista. É nesse sentido que, em Marx, um conceito positivo de liberdade pressupõe um ultrapassamento dos horizontes postos pelos valores, direitos e instituições próprios da Modernidade.

A fim de fundamentar a oposição dessas duas concepções, estruturo o texto da seguinte maneira: primeiro, empreendo uma abordagem do conceito de liberdade em Hegel, sobretudo a partir da *Filosofia do Direito*, mostrando como ele é forjado a partir de sua crítica a outras concepções de liberdade. Em seguida, abordo a análise feita por Honneth, em *O direito da liberdade*, da relação existente entre liberdade e mercado, mostrando o que ele entende por "liberdade social". Por fim, exploro alguns pontos da crítica feita por Marx em *O capital* a uma certa abordagem da liberdade que, tratada unicamente no âmbito do "mercado" ou da "esfera da circulação", impediria ver (endossando a mistificação própria do modo de produção capitalista) como a realização da liberdade seria, de maneira aparentemente contraditória, condição para a produção das relações de exploração e da contradição capital-trabalho necessariamente ligadas à dinâmica característica dessa economia de mercado.

1 Hegel e a liberdade

Liberdade e eticidade

A concepção de liberdade em Hegel, especificamente em sua *Filosofia do Direito*, é desenvolvida a partir de seu diagnóstico de que a Modernidade é marcada por uma série de cisões (*Entzweiungen*), as quais acabam por levar a uma separação entre aquilo que é do âmbito da subjetividade e da particularidade (*Besonderheit*) e aquilo que é do âmbito do bem-comum, dos interesses gerais ou do universal (*das Allgemeine* ou *die Allgemeinheit*) (cf. TIDRE, 2018a, p. 98). Por isso, a concepção de liberdade em Hegel só pode ser compreendida de maneira plena se levarmos em conta sua reflexão acerca da possibilidade de reconciliação dos princípios da particularidade e da universalidade, reconciliação que, para o autor, tornará possível a efetivação da liberdade como "vontade livre".³ Essa é, aliás, uma tarefa que Hegel buscará realizar não só em sua *Filosofia do Direito*. Como afirma Herbert Schnädelbach, o esforço de Hegel em buscar uma unificação entre os interesses particulares e o bem comum é o *Grundmotiv* que marca a totalidade de seu percurso intelectual (cf. SCHNÄDELBACH, 2014, p. 256).

Sua concepção de eticidade, conceito central na *Filosofia do Direito*, é sem dúvida aquela que melhor expressa esse esforço de unificação. Logo na introdução da terceira parte da *Filosofia do Direito* (*Die Sittlichkeit*),

Hegel busca destacar a necessidade de uma relação entre instituições e indivíduo através da qual ambos os princípios sejam reconhecidos. Desse modo, ele alega que a substância ética não deve permanecer estranha ao sujeito, e os “deveres” (FD, § 148) através dos quais a vontade se submete às “determinações éticas” (§ 148, Anotações) não devem ser vistos como limitação (§ 149, *Beschränkung*) dessa vontade, mas, antes, como “libertação” (*Befreiung*) tanto dos impulsos naturais quanto da subjetividade indeterminada “que não chega ao ser-aí e à determinação objetiva da ação” (*idem*).⁴

Crítica de Hegel à eticidade antiga e às concepções modernas de liberdade

Um elemento central da concepção hegeliana de eticidade consiste, portanto, em sua compreensão do “dever” como uma atitude de conformidade do indivíduo “às relações a que pertence” (§ 150), que Hegel chama de “retidão” (*Rechtschaffenheit*), isto é, a virtude de se agir da maneira como se está “indicado, enunciado e conhecido” (§ 150, Anotações). Porém, assim como a eticidade deve ser reconhecida pelo indivíduo como seu fundamento e fim (FD, § 152), Hegel destaca igualmente que a substância ética é impensável sem o conhecer, o querer e o agir individuais. Desse modo, o “dever” imposto ao indivíduo de agir de acordo com o esperado incorre simultaneamente no “direito” à particularidade (§ 152) como algo a ser garantido pelo todo ético (§ 261, Anotações).

Portanto, como integrante do que Ludwig Siep denomina de “Projeto da Modernidade” (SIEP, 2011, p. 10), Hegel recusa a ideia de um retorno a um modelo de eticidade antiga que veria os princípios da particularidade e da subjetividade não como um direito legítimo, mas como algo negligenciado ou, mesmo, como uma ameaça a ser combatida. Para Hegel, é precisamente nisso que consistiria o caráter abstrato da eticidade antiga, tal como aquela tematizada por Platão, para o qual a particularidade seria percebida como uma corrupção do todo ético. Nesse sentido, na *Politeia*, o cidadão seria impelido à defesa do bem comum, dos interesses mais gerais da *polis*, às custas de sua própria particularidade – como na interdição, ao menos a certos estamentos sociais como o dos guardiões, do direito à família, à propriedade privada ou à escolha livre do exercício de uma atividade profissional (cf. FD, §§ 185, 206, 262, 269). Consequentemente, ele afirma que, em Platão, “não sendo assumida na organização do todo e não estando reconciliada nele, a particularidade subjetiva (...) mostra-se

(...) como algo hostil, como corrupção da ordem social (...).” (§ 206). Diante de tal concepção, a particularidade restaria, portanto, uma aspiração não satisfeita.⁵

Para Hegel, no entanto, a defesa da história como “progresso na consciência da liberdade”⁶ significa precisamente a impossibilidade de um recuo ou de um retorno a esse modelo de eticidade antiga: com o cristianismo, o protestantismo e, finalmente, através da Revolução Francesa, os princípios da particularidade e da subjetividade se impõem como uma necessidade. Por isso, Hegel ressalta a importância da Filosofia Moderna, na qual, em contraste com o paradigma antigo de eticidade, tais princípios passam a assumir um lugar de destaque.

Porém, Hegel não deixa de constatar que essa mudança de paradigma não impede que se incorra, entre os modernos, na mesma parcialidade encontrada em Platão: enquanto que neste se constataria a exigência de um sacrifício do indivíduo e de seus interesses em prol dos interesses mais gerais da *polis*, a Filosofia Moderna seria marcada por uma tendência a compreender o indivíduo como fundamento e fim últimos da vida em sociedade, às custas de uma concepção mais orgânica e ética das relações intersubjetivas e de interesses de cunho mais universal.

É nesse sentido que a posição de Hegel pode ser contraposta a concepções de liberdade desenvolvidas pelos jusnaturalistas ou contratualistas como Hobbes, Locke ou Rousseau,⁷ os quais, em última instância, acabariam por promover a ideia de uma liberdade que, autêntica e ilimitada em um estado originário – ainda que constantemente ameaçada – seria enfraquecida ou limitada pelas instituições emergentes com a sociedade civil e o Estado.

Assim, ainda que Hegel reconheça a importância do enfoque dado por tais concepções à liberdade como livre-arbítrio, liberdade de “poder fazer o que se quer” (FD, § 15, *Anotações*), momento essencial no processo de desenvolvimento da vontade, essa determinação ainda não corresponderia, para Hegel, à verdade da vontade, visto que aí “ela ainda não se toma a si mesma como conteúdo e fim” (§ 15). Antes, essas concepções teriam uma visão meramente utilitarista ou instrumental da vida em comunidade. Por instância, se é correto afirmar que Hobbes, ao propor a hipótese de um estado de natureza, tem por objetivo principal “demonstrar a situação desoladora na qual nos encontraríamos se não pudéssemos contar com a força coercitiva do Estado e das instituições sociojurídicas possibilitadas pelo mesmo” (TIDRE; HELFER, 2020, p. 227) reconhecendo-os assim “como condição necessária à fruição pacífica e duradoura das liberdades e direitos meramente subjetivos” (*idem*), Hegel entende esse reconhecimento como “deficiente”: “a função das instituições não se esgota, para ele, na garantia

do direito dos indivíduos de perseguirem seus fins particulares, mas serve, indo além, à salvaguarda do bem comum, que os indivíduos, graças ao caráter formador promovido pelas instituições, aprenderiam a adotar como seu próprio fim (*idem*).

Desse modo, enquanto que para Hobbes as instituições seriam vistas como um mero meio, ou mesmo como o “menor dos males” – visto que a submissão ao poder do Estado implicaria, na garantia de uma vida segura e do usufruto de direitos subjetivos, em um enfraquecimento de uma liberdade originária – para Hegel, uma eticidade bem-sucedida demandaria do indivíduo não o reconhecimento das instituições como condição de uma liberdade doravante diminuída, mas, ao contrário, como aquilo que permitiria a efetivação de uma liberdade pensada em um sentido mais largo e exigente.

Ademais, para Hegel, outro entendimento problemático da liberdade é representado por aquilo que ele caracteriza como “subjetivismo”.⁸ A tendência à subjetivização (cf. SIEP, 2014, p. 12) seria o principal traço comum caracterizando as diferentes correntes e representantes desse movimento, duramente criticado por Hegel, levando, em última instância, a um dualismo insuperável entre indivíduo e instituições éticas (*idem*), ou ao problema do entendimento da vida em comunidade como aquela na qual as liberdades individuais seriam vistas como aleijadas ou mesmo impedidas pelo outro (cf. HELFER; TIDRE, 2020, p. 7).⁹

Essa concepção, ainda que tendo emergido como uma reação ao formalismo de Kant, acaba, segundo Hegel, não conseguindo escapar dos seus dualismos (cf. TIDRE, 2018a, p. 35). Hegel reconhece na *Introdução da Filosofia do Direito* o importante papel exercido por Kant ao tematizar outra determinação essencial da vontade. A noção de autonomia, advinda de Rousseau e retomada por Kant, se traduziria pela “[...] capacidade dos sujeitos [de] porem para si mesmos a sua própria Lei moral, transformando-se assim em agentes morais capazes de se auto-governar” (SAFATLE, 2012, p. 159). Ou, ainda: “Esta lei [...] não é [...] uma lei particular, ligada aos interesses egoístas da pessoa privada. Antes, ela é incondicional, categórica e universal” (*idem*). Ela seria, portanto, “[...] vontade pura que age por amor à universalidade da Lei. Vontade que se coloca como dever” (*idem*).¹⁰

No entanto, Hegel detecta uma aí uma tendência problemática de não se querer abandonar a contraposição do indivíduo como ele “é” e como ele “deve ser” (*ibid*, p. 160), antevendo “nas bases postos por Kant uma brecha perigosa a um entendimento nocivo da relação entre indivíduo e sociedade, a qual negligenciaria o papel essencial do todo ético (costumes, leis,

instituições do Estado moderno) como condição de possibilidade para a efetivação da vontade livre” (cf. HELFER; TIDRE, 2020, p. 6).

Liberdade, mercado e corporação

Contrapondo-se a essas concepções, Hegel busca defender um modelo de liberdade “concreta”, de uma vontade “em e para si”, implicando em uma “superação da contradição entre subjetividade e objetividade” (FD, § 28), na qual o outro, objetivado nas instituições, não é visto nem como um limitador, nem como aquele que impediria a realização de uma liberdade que, de uma perspectiva jusnaturalista, seria supostamente mais larga ou mais autêntica em um estado pré-institucional.¹¹

No âmbito do mercado, que Hegel situa no interior da sociedade civil-burguesa (*bürgerliche Gesellschaft*),¹² tal tarefa conciliatória seria assumida pela instituição da corporação. É somente por meio da corporação que a universalidade, de mero condicionante da particularidade, se torna também seu objeto e fim:

Na medida em que, segundo a ideia, a própria particularidade faz da universalidade, que está em seus interesses imanentes, o fim e o objeto de sua vontade e atividade, o ético retorna como um imaneente na sociedade civil-burguesa; isso constitui a determinação da corporação. (FD, § 249).

Graças à sua integração na instituição da corporação, o indivíduo escaparia dos moldes de comportamento do *homo economicus*, que agiria de maneira isolada e meramente instrumental ou estratégica no interior do mercado, servindo-se dos outros unicamente como meio à garantia da satisfação de seus fins particulares. É através de sua inserção na instituição da corporação e na vida em comum compartilhada por um mesmo grupo profissional que o indivíduo se torna – como já o era no interior da família – “membro de um universal” (GW 14,1, § 303, *Anotações*), passível de adotar interesses que, para além do âmbito estritamente privado, ganham um caráter mais abrangente, como *interesses particulares comuns ou comunitários* (*gemeinschaftliche besondere Interessen*, GW 14,1, § 288).

A corporação oferece não somente a estrutura a partir da qual o indivíduo desenvolve aptidões físicas e mentais necessárias à execução de uma determinada tarefa, mas também, e mais importante, torna possível o desenvolvimento de uma “disposição de espírito ética” (*sittliche Gesinnung*),

constituída de qualidades morais, como a retidão e a honra (GW 14,1, § 207), que nascem das relações de solidariedade e proteção mútua praticadas no interior dessa associação profissional. É somente graças à sua intervenção e através da sua influência que as relações de dependência mútua do sistema dos carecimentos, meras relações de necessidade, *transformam-se* em relações éticas, formadoras da ulterior atuação do indivíduo como cidadão (HERZOG, 2015, p. 155). Atuando na corporação, “bastião da integração social” (ELLMERS, 2015, p. 115), o indivíduo não se deixa mais reduzir à representação do *homo economicus* [...]. Ao contrário, inserido na vida em comum de um grupo profissional, o indivíduo é [...] “membro de um universal” (GW 14,1, § 303, *Anotações*), passível de adotar interesses que, [...] para além de interesses meramente privados, são interesses particulares *comuns* ou *comunitários* (*gemeinschaftliche besondere Interessen*, GW 14,1, § 288). Mais do que o compartilhamento dos mesmos interesses, é a própria vida em comum promovida pela corporação que é tornada fim (ELLMERS, 2015, p. 124-125), permitindo assim, para Hegel, o retorno do ético na sociedade civil-burguesa, ao qual ele aludia, ao caracterizar a corporação. (TIDRE; HELFER, 2020, p. 233-234).¹³

Essa possibilidade de um processo de formação de um comportamento e uma consciência de cunho mais universal, dado no interior da esfera do mercado, e através do qual se tornaria possível a elaboração conjunta de interesses mais gerais, se mostrará como extremamente importante para Honneth no desenvolvimento de sua própria concepção de liberdade como “liberdade social”.

2 Honneth e a liberdade social

Hegel, Honneth e a liberdade

Honneth retoma a crítica de Hegel a diferentes modelos de liberdade para frisar a necessidade de uma concepção mais abrangente e intersubjetiva de liberdade. Em *O direito da liberdade*, ele se preocupa, assim, em mostrar os limites do que ele denomina de “liberdade negativa” (DL, especialmente a partir de p. 43), remetendo à tradição jusnaturalista-contratualista e à definição hobbesiana de liberdade como “ausência de oposição” (p. 43), que, levada às suas últimas consequências, resultaria em posições como a de Nozick (p. 50) – o qual entenderia a liberdade “como oportunidade de realizar seus próprios desejos e intenções sem

impedimentos exteriores” (*idem*). Do mesmo modo, ele faz a crítica a uma potencial unilateralidade da liberdade reflexiva (a partir de p. 58), que, inspirada em Rousseau, é sistematizada por Herder (em sua concepção de liberdade como autorrealização, *Selbstverwirklichung*) e por Kant (liberdade como autodeterminação, *Selbstbestimmung*), podendo levar, em suas intepretações mais radicais, a um construtivismo moral (Habermas, Rawls – ainda que Honneth não deixe de destacar os méritos desses autores – cf. p. 73-74) ou até mesmo a um “terrorismo moral” – Honneth dá o exemplo das estratégias políticas adotadas pela *Rote Armee Fraktion* (RAF) na Alemanha dos anos 70. O surgimento do que ele chama de “terrorismo de motivações morais” se daria quando a patologia da liberdade moral atingiria “a coletividade de um grupo que aspira a mudanças políticas” (p. 218).

Desse modo, buscando superar as deficiências das concepções de liberdade negativa dos contratualistas ou reflexiva dos moralistas, os quais se equivocariam ao pressuporem “conceitos de liberdade individual que não levam adequadamente em conta a sua dependência em relação à mediação objetiva” (DL, p. 110), de maneira que os sujeitos seriam aí pensados como livres “já antes de toda e qualquer integração num ordenamento social” (p. 110),¹⁴ Honneth intenta propor uma concepção alternativa ou mais completa de liberdade, a partir da qual “a liberdade de um se torna precondição para a liberdade do outro.” (p. 357).

Trata-se do que Honneth denomina de “liberdade social”, um modelo de liberdade cuja ênfase é posta na necessidade do reconhecimento do outro como condição para a realização da liberdade de cada um.¹⁵ A relação de reconhecimento como elemento constituinte da liberdade implica, por sua vez, uma eticidade que, nos moldes preconizados por Hegel, envolve um processo de formação e fortalecimento de uma consciência ética ou solidária. E, especificamente na esfera do mercado, essa eticidade, servindo de contraponto ao modelo de comportamento egoísta do *homo economicus*, exigiria o comprometimento dos indivíduos com obrigações morais vistas como prioritárias ou anteriores ao acontecer mercadológico e ao imperativo da busca pelo lucro.

Esse “outro”, posto como condição para a efetivação da liberdade, é expresso não só nas relações e práticas intersubjetivas, mas também nas instituições em que as mesmas são objetivadas. Daí a proposta de Honneth de uma retomada de um método de reconstrução normativa, que ele atribui ao Hegel da *Filosofia do Direito*, e através do qual ele propõe investigar, analisando a realidade social contemporânea, quais instituições, nos complexos éticos das relações pessoais, econômicas e políticas, contribuiriam à realização da liberdade. Ademais, Honneth, retrazando o percurso de Hegel, busca responder em que medida a família, o mercado e

o Estado modernos se mostram como imprescindíveis para essa realização.¹⁶

Liberdade social e economia de mercado capitalista

No entanto, se é verdade que Honneth não quer abrir mão da instituição do mercado (o livre mercado capitalista, que ele entende como constituído pelas esferas do consumo, da produção e da prestação de serviços, cf. DL, p. 327) como necessária à efetivação da liberdade – um de seus argumentos na defesa da necessidade de reformas e do não abandono do mercado remete à ausência de “alternativas praticáveis ao meio de controle econômico do mercado” (p. 366),¹⁷ enquanto que em sua análise da esfera do consumo Honneth deixa claro que sua noção de “socialismo de mercado” consiste em “uma correção meramente interna do mercado de consumo” (p. 396) – o diagnóstico estabelecido por Honneth em relação à ascensão neoliberal marcante do capitalismo a partir dos anos 90 parece pouco promissor. Assim, em relação a esse desenvolvimento, Honneth declara que “a economia capitalista passou a adquirir uma forma social inteiramente oposta a tudo o que estiver associado (...) à institucionalização da liberdade social” (p. 324). Ou ainda: “Tudo o que deveria ser próprio a essa esfera de liberdade institucionalizada está ausente do sistema atual da economia de mercado” (p. 324).¹⁸

Não obstante, Honneth nega que os problemas existentes nessa esfera (entre eles o problema da exploração e de contratos coercitivos, que, segundo o autor, seriam questões centrais para Marx) possam ser expressão de “déficits estruturais”. Para ele, eles têm de ser entendidos, antes, como “desvios” ou “anomalias”, “desafios assumidos (...) por sua própria promessa normativa” e, portanto, passíveis de solução unicamente em seu interior:

(...) nem o problema da exploração, nem o dos contratos coercitivos devem ser entendidos como déficits estruturais, suprimidos apenas fora da economia de mercado capitalista, mas como desafios assumidos, em última instância, por sua própria promessa normativa, razão pela qual só podem ser enfrentados nela própria. Só mesmo a tradição de um economismo moral iniciada por Hegel e continuada por Durkheim proporciona a garantia de uma perspectiva teórica na qual se pode chegar a descrever sistematicamente aqueles inconvenientes como desvios de um conjunto de exigências que subjazem ao sistema de mercado. Para isso, seria

necessário mais do que uma terminologia dos planos de ação de indivíduos que maximizam o lucro individual por meio de uma negociação oculta, pois junto com as transações econômicas deve sempre se ver em que medida expectativas intrínsecas de uma cooperação solidária são atreladas a elas.” (DL, p. 366-367).

Liberdade social e economismo moral

O “economismo moral” ou “funcionalismo normativo do mercado” (DL, p. 353-354) ao qual Honneth refere-se nesse contexto lhe serve na caracterização de uma tradição da qual fariam parte diferentes teóricos dos séculos XIX e XX (Hegel e Durkheim, Polanyi e Parsons, Etzioni e Hirsch), e cujo ponto comum residiria na defesa de uma “eticidade da sociedade de mercado” (p. 351-352) e da tese de que a aceitação social do mercado estaria vinculada à satisfação de normas e valores anteriores ao mesmo (cf. DL, p. 353-354).¹⁹

Na tentativa de dar uma resposta a fenômenos que, para Honneth, têm de ser vistos como “anomalias” ou “desafios”, ele busca, assim, apoiar-se nessa tradição, a qual exigiria a organização das relações mercadológicas a partir da consideração a regras éticas visando um fortalecimento de relações de reconhecimento, de um comportamento moral ou de uma consciência solidária, em oposição ao modelo do *homo economicus* e através da promoção dos meios de realização da liberdade social. É a partir dessa perspectiva que se poderia afirmar que o bom funcionamento ou a eficiência do mercado aumentaria quanto maior as limitações impostas por regras morais resguardando interesses gerais ou o bem comum ante uma busca exclusiva por proveito próprio (cf. DL, p. 351-352), a ponto de se poder exigir um “abandono da perseguição por maximização do lucro” (p. 358), exigência em relação à qual os empresários teriam de ser “lembrados” (p. 396-397)²⁰ ao deixarem de levar em conta os interesses de todos ou o “bem comum” (p. 397).

Para Honneth, no entanto, o bom funcionamento do mercado não exigiria um sacrifício completo do imperativo da busca por lucro. Tratar-se-ia, antes, da consideração por demandas que exigiriam, além do respeito a regras morais, a formação de interesses comuns ou a conciliação de interesses distintos, além de práticas de coparticipação ou cogestão envolvendo os mais diversos agentes econômicos (empresários, consumidores, trabalhadores) atuantes na esfera do consumo e no mundo do trabalho.²¹

Por isso a importância dada por Honneth à promoção, no âmbito do mercado, de mecanismos discursivos, isto é, instrumentos de incentivo à formação de interesses comuns e à participação ativa dos indivíduos nas decisões ligadas às relações econômicas de troca, de produção e de consumo nas quais eles estariam diretamente implicados. Nesse sentido, Honneth afirma que os mecanismos discursivos permitiriam “que comportamentos estrategicamente egoístas (...) fossem evitados e que sentimentos de responsabilidade mais abrangentes fossem despertados” (DL, p. 441). Destacando a promoção de um comportamento coparticipativo, ele escreve: “Uma institucionalização adequada da liberdade social no seio da esfera do mercado de trabalho capitalista exige também – e isso vimos na retrospectiva da tradição do economicismo moralista –, além das garantias jurídicas de igualdade de oportunidades, o estabelecimento de mecanismos discursivos que permitam à parte trabalhadora influir, coletivamente ou em grupos, nos interesses das empresas.” (p. 436). Ou ainda: “O estabelecimento da liberdade social nessa esfera, ou seja, sua ampliação à condição de instituição 'relacional', exige, como vimos em Durkheim, que institucionalmente lhe fossem conferidos mecanismos discursivos, permitindo aos implicados uma influência recíproca na localização de interesses de cada um deles e, pouco a pouco, emprestando forma aos objetivos de cooperação de caráter mais amplo.” (p. 440-44).²²

Marcada por relações de complementaridade e conciliação de interesses a princípio distintos, a instituição do mercado promoveria o que Honneth denomina de “socialismo de mercado” (DL, p. 399):

Para Honneth, o “socialismo de mercado”, diferentemente de uma economia planejada, permitiria a coexistência harmônica entre a satisfação ética das necessidades de todos, de um lado, e a busca pautada pelo imperativo da “valorização do capital”, como ele mesmo o formula, por parte dos empresários, os *Unternehmer*, de outro. A possibilidade dessa coexistência se fundamenta, para Honneth, no fato de o mercado ser um “meio de intercâmbio institucional” (TIDRE; SCHÄFER, 2020, p. 164-165).²³

Essas seriam as condições sob as quais a busca por lucro seria vista como algo legítimo. É nesse sentido que Honneth afirma que “os atores econômicos devem ser antecipadamente reconhecidos como membros de uma comunidade cooperativa, antes que possam se conceder reciprocamente o direito de maximizar seu lucro no mercado” (DL, p. 358). Ou ainda: “os atores se propõem a continuar otimizando seu próprio proveito, mas tais estratégias são perseguidas por eles com maior ou menor

consideração aos interesses dos outros participantes” (p. 359).

Assim, Honneth pensa a “liberdade social” como aquela na qual o outro que, no âmbito das relações econômicas, se objetiva nas relações, práticas, e instituições ligadas ao mercado livre capitalista, tem de ser reconhecido como condição para a realização da liberdade individual. Esse reconhecimento do outro como constituinte da liberdade de cada um prescreve um modo de funcionamento do mercado que requer um engajamento moral dos agentes econômicos atuantes nessa esfera em relações onde a busca por lucro cede o lugar prioritário à observância de regras de salvaguarda do bem comum, à formação e à promoção de mecanismos de formação de interesses de caráter mais amplo, ou de conciliação de interesses distintos, e às práticas de coparticipação ou cogestão em decisões ligadas ao consumo e ao trabalho (economismo moral).

Se Honneth condena um certo desenvolvimento da economia de mercado capitalista, afirmando que as mazelas sociais ligadas à mesma decorreriam do fracasso do capitalismo, em seu desdobramento neoliberal, em realizar suas próprias promessas normativas, o autor atribui esse fracasso não a um déficit estrutural que exigiria o abandono do mercado livre, e sim a um “desvio” ou “anomalia” decorrente de um comportamento egoísta dos indivíduos na esfera do mercado (*homo economicus*). Tal comportamento seria endossado pelos “efeitos dessocializantes” (p. 439) dos modelos subjetivos de liberdade negativa e reflexiva, a partir dos quais o outro seria visto como aquele que limita, senão como aquele que inviabiliza, uma realização plena da liberdade individual.²⁴

Desse modo, as soluções oferecidas por Honneth apontam muito mais para uma via de reformas que de transformações radicais, como o mostra sua defesa de um “capitalismo organizado” (p. 454, 455, 472), uma “reforma gradativa” (p. 477-478) ou uma “humanização” dessa esfera, a qual estaria, segundo o autor, “intrinsecamente atrelada ao objetivo da realização da liberdade social” (p. 452) na medida em que serviria à promoção de uma eticidade ou relações intersubjetivas permeadas por um reconhecimento mútuo,²⁵ elemento central à concepção de liberdade proposta por Honneth.

3 Marx e a crítica à liberdade

Honneth, Marx e a liberdade jurídica

Em que medida a posição teórica de Marx nos serve de contraponto, nos permitindo a elaboração de uma “crítica da crítica” empreendida por Honneth, o qual vincula as mazelas sociais, desvios ou anomalias ligadas à economia de mercado capitalista a uma suposta incapacidade desta em cumprir suas promessas normativas?

Em sua sistematização da crítica à economia política n’*O capital*, Marx defenderá que o reconhecimento e a boa observância de princípios ou direitos como a liberdade, a igualdade e a propriedade na esfera da circulação seriam cruciais para o surgimento dos paradoxos ligados ao modo de produção de capitalista. Assim, para o autor, seria precisamente o cumprimento das promessas modernas como a realização da liberdade – e não o seu fracasso – o que garantiria a produção e a reprodução das contradições ligadas à dinâmica característica desta economia de mercado.

Contudo, isso parece ir de encontro com as alegações feitas por Honneth em *O direito da liberdade* a respeito do que ele entende serem os dois grandes pontos de crítica de Marx ao capitalismo. Primeiramente, Honneth afirma que, para Marx, o problema central do mercado residiria no fato de que este provocaria uma exclusão dos indivíduos da fruição da liberdade negativa ou jurídica. É nesse sentido que Honneth fala de uma abrangente crítica de Marx ao capitalismo, onde “toda possibilidade de uma inserção ‘ética’ do mercado é contestada, já que o mercado não permite o exercício da liberdade negativa a uma enorme parcela da população” (DL, p. 363). Ademais, Marx questionaria a possibilidade de garantia de igualdade formal nessa esfera, questionando se “os participantes do mercado que não possuem mercadoria além de sua própria força de trabalho podem estar em condições de igualdade com a outra parte na celebração de um contrato” (*idem*).²⁶

Aqui busca-se mostrar como ambas as alegações de Honneth servem a evidenciar o equívoco de sua interpretação de Marx a respeito do papel central exercido por princípios como a liberdade ou a igualdade no modo de funcionamento do capitalismo. Especialmente na análise do “mercado” como esfera da circulação ou da troca de equivalentes feita por Marx a partir do capítulo 4 do *Capital*, o autor busca demonstrar que os princípios de liberdade, assim como os de igualdade, não são de modo algum feridos – muito pelo contrário. Não sem uma boa dose de ironia, Marx afirma:

A esfera da circulação ou da troca de mercadorias, em cujos limites se move a compra e a venda da força de trabalho, é, de fato, um verdadeiro Éden dos direitos inatos do homem. Ela é o reino exclusivo da liberdade, da igualdade, da propriedade e de Bentham. Liberdade, pois os compradores e vendedores de uma mercadoria, por exemplo, da força de

trabalho, são movidos apenas por seu livre-arbítrio. Eles contratam como pessoas livres, dotadas dos mesmos direitos. O contrato é resultado, em que suas vontades recebem uma expressão legal comum a ambas as partes. Igualdade, pois eles se relacionam um com o outro apenas como possuidores de mercadorias e trocam equivalente por equivalente. Propriedade, pois cada um dispõe apenas do que é seu. Bentham, pois cada um olha somente para si mesmo. (2013, p. 250-251).

Na busca pelo esclarecimento do surgimento de um mais-valor (*Mehrwert*) a partir da contradição capital-trabalho e das relações de exploração que marcam o capitalismo, Marx – precisamente por querer frisar o aspecto paradoxal aí implicado – não cansa de destacar o reconhecimento garantido à liberdade na esfera da circulação. Sua maior preocupação consiste justamente em mostrar como, apesar do reconhecimento e da vigência, na esfera do mercado, de princípios e direitos como os da liberdade, da igualdade e da propriedade, o capitalismo gera, através mesmo desse reconhecimento, relações de coerção ou de dependência, de desigualdade e de expropriação.²⁷

Para além da análise do mercado na compreensão da relação de exploração

Porém, para poder mostrá-lo, Marx defende a necessidade de se ir além da análise do mercado, como mera esfera da circulação, esfera em que imperam as relações de troca de equivalentes, para a análise da esfera da produção. Para entendermos em que consistem as contradições do capitalismo, e, mais especificamente, a relação contraditória entre liberdade e exploração, temos de levar em conta não somente a esfera da liberdade contratual entre produtores no mercado, no qual a mercadoria força de trabalho é adquirida por seu valor equivalente ou “justo”, mas também a esfera na qual a origem misteriosa do “mais-valor” se dá. Se Hegel já afirmava que “o verdadeiro é o todo”, para Marx, do mesmo modo, é somente a consideração dessas duas esferas em sua completude e relação que nos permitirá entender de maneira adequada os paradoxos constituintes do capitalismo.

É através da análise da esfera da produção que Marx consegue mostrar de que modo o “mais-valor” ou o “mais dinheiro”, que misteriosamente emerge ao final do processo de troca explicitado pela

fórmula $D - M - D'$, só é possível através da apropriação, nesta esfera, de trabalho não-pago pelo proprietário dos meios de produção – o mesmo que, na esfera da circulação, adquiria a mercadoria força de trabalho por seu valor “justo”.

Marx demonstra como, nessa esfera, através da mistificação do salário, a mercadoria força de trabalho atua através da atualização de um valor de uso “específico” (2013, p. 270) ou “peculiar” (p. 660): entre todas as mercadorias, a força de trabalho é a única capaz de produzir um valor maior do que aquele necessário à sua própria produção. É precisamente esse o mais-valor do qual se apropria sem equivalentes o capitalista – e que Marx caracteriza propriamente como a relação de exploração que alimenta o par contraditório capital-trabalho.²⁸

Após haver exposto esse processo de modo detalhado no capítulo 5, Marx o retoma no capítulo 22, enfatizando como a apropriação de trabalho não-pago não implica, de modo algum, em um desrespeito às leis da troca ou às “leis econômicas da produção de mercadorias”:

O valor do novo produto inclui (...) o equivalente do valor da força de trabalho e um mais-valor. E isso precisamente porque a força de trabalho vendida por um determinado período de tempo, dia, semana, etc., possui um valor menor do que o valor que seu uso cria durante esse tempo. (...) O fato de que essa mercadoria particular, a força de trabalho, tenha o valor de uso peculiar de fornecer trabalho e, portanto, de criar valor, não pode alterar em nada a lei geral da produção de mercadorias.” (2013, p. 660).²⁹

É isso que permite a Marx relativizar essas leis ou princípios como “aparentes”, afirmando, de maneira lapidar: “[...] por mais que o modo capitalista de apropriação pareça violar as leis originais da produção de mercadorias, ele não se origina em absoluto da violação, mas, ao contrário, da observância dessas leis.” (2013, p. 659). Assim, em contraposição ao que afirma Honneth – de que para Marx o funcionamento do mercado capitalista implicaria na violação da fruição da liberdade negativa ou jurídica (através do impedimento do usufruto da mesma por uma parcela de indivíduos) – Marx mostra como o reconhecimento ou a observância de direitos como o da liberdade são cruciais para o funcionamento do capitalismo e para a manutenção da relação de exploração consistindo na apropriação de trabalho não-pago, a partir da qual liberdade, igualdade e propriedade transformam-se, ao mesmo tempo e contraditoriamente, em dependência, desigualdade e expropriação.

Crítica de Marx à liberdade social

No entanto, poder-se-ia argumentar que, a despeito de uma possível incoerência de Honneth em sua crítica a Marx – especificamente em relação à salvaguarda ou à violação de princípios como o da liberdade negativa ou jurídica na esfera do mercado – a principal tese de Honneth se manteria intacta, a saber: os problemas emergentes na esfera do mercado estariam ligados à ausência, ou à presença deficiente, nessa esfera, de uma liberdade social em prol do predomínio de uma liberdade negativa ou jurídica.³⁰

A linha argumentativa apresentada por Marx n' *O capital* impele, entretanto, a uma objeção dessa posição. Ante a ideia de uma liberdade social, isto é, de um modelo de liberdade cuja ênfase é posta na necessidade do reconhecimento do outro como condição de realização da liberdade de cada um – modelo que, como visto, pressupõe o desenvolvimento de um comportamento ou consciência moral exigindo o respeito a regras que priorizem o bem comum ante o proveito próprio ou a busca por lucro, a formação de interesses de cunho mais geral ou a conciliação de interesses distintos, além de práticas de coparticipação ou cogestão – encontramos em Marx, de maneira radicalmente oposta a Honneth, a posição de que, na crítica à economia política e ao modo de produção capitalista, não se trata de defender a concepção de um economismo moral ou uma moralização do mercado. Isto é, não se trata, na tentativa de se oferecer respostas às contradições sociais, de se fazer apelo, pelo consumidor ou pelo trabalhador (como alega Honneth), à consciência ética do empresário, “lembrando” aos agentes econômicos de que eles estariam obrigados – como condição para um bom funcionamento do mercado e para a realização de princípios modernos como os da liberdade – a respeitar certos limites ou a se unir numa busca por interesses comuns ou pela conciliação de interesses divergentes.

No *Prefácio à primeira edição do Capital*, datado de 1867, Marx afirma, em relação ao método de sua abordagem, tratar de pessoas somente “na medida em que elas constituem a personificação de categorias econômicas, as portadoras de determinadas relações e interesses de classe” (2013, p. 80). Do mesmo modo, no *Posfácio à segunda edição* (1873), ele declara que “o movimento social é regido por leis que são não só independentes da vontade, consciência e intenção dos homens, mas que, pelo contrário, determinam sua vontade, consciência e intenções” (p. 89).

Assim, para o autor, os problemas característicos do capitalismo não poderiam ser explicados a partir do comportamento moral (ou imoral) dos indivíduos. Não é o comportamento egoísta, pouco solidário, ávido ou

ganancioso de certos indivíduos, mas a própria lógica ou movimento característico do capitalismo (incessante valorização do valor, multiplicação do dinheiro, apropriação de trabalho excedente ou de um mais-valor, concorrência e atomização social) que serviria a explicar a falta de um comportamento ético – falta, para Honneth, especialmente marcante do capitalismo neoliberal.

Ademais, o entendimento de Honneth da possibilidade do fomento, no interior do próprio capitalismo, de trabalhos “providos de sentido”, a partir dos quais os indivíduos tornar-se-iam aptos a “produzir uma contribuição valiosa” (DL, cf. p. 451-452), evidencia o fato de que, para Honneth, a economia de mercado capitalista não se fundamenta, de modo sistemático, em uma relação de exploração. Para Marx, ao contrário, conceitos positivos de liberdade ou de trabalho só poderiam ser pensados em conexão estreita com a ideia de uma emancipação desse modo de produção – o que implicaria igualmente na pressuposição da emergência de princípios e instituições capazes de ultrapassar os limites colocados tanto pelos valores ou direitos como os da liberdade, da igualdade e da propriedade modernas, quanto por instituições modernas como as do mercado livre, da família nuclear e do Estado de direito. Para Marx, como visto, a realização da liberdade pelo mercado não só não impede, como endossa as relações de troca que, aliadas ao aproveitamento do valor de uso da mercadoria força de trabalho e à apropriação de um trabalho não-pago na esfera da produção, acaba por impossibilitar uma verdadeira emancipação.

Considerações finais

Na abordagem das diferenças existentes entre as concepções de liberdade em Hegel, Honneth e Marx, mais precisamente em relação ao mercado ou à economia de mercado capitalista, buscou-se mostrar em que medida Honneth partilha de uma concepção hegeliana de liberdade, cuja realização é intimamente ligada a instituições que irrompem com a Modernidade (família moderna, mercado livre, Estado de direito).

Assim como para Hegel, o critério que, para Honneth, através de um método de “reconstrução normativa”, permite o reconhecimento da legitimidade ou racionalidade de tais instituições, está sempre atrelado à sua capacidade de efetivação (*Verwirklichung*) daquele que é o valor máximo da Modernidade: a liberdade – entendida, porém, como uma liberdade individual que não ignora o outro, na forma destas instituições modernas, como sua própria condição de possibilidade.

A partir daí, os problemas ligados à economia de mercado capitalista decorreriam da incapacidade da mesma, por conta de um funcionamento "anômalo", em realizar suas próprias promessas normativas, fracassando na tentativa de efetivação da liberdade.

Para Marx, ao contrário, como buscou-se mostrar neste artigo, seria justamente o cumprimento das promessas modernas, dentre elas a da liberdade, o que, contraditoriamente, garantiria as relações de exploração e de dominação características da economia de mercado capitalista.

Sob o caráter contraditório característico dessa economia de mercado, o respeito, na esfera da circulação – "verdadeiro Éden dos direitos inatos do homem" –, aos princípios da liberdade, da igualdade e da propriedade, seria aquilo mesmo que possibilitaria, na esfera da produção, uma sistemática relação de dependência e de expropriação daqueles cuja única propriedade se limitaria à sua força de trabalho. Afirmando que "[...] por mais que o modo capitalista de apropriação pareça violar as leis originais da produção de mercadorias, ele não se origina em absoluto da violação, mas, ao contrário, da observância dessas leis" (2013, p. 659), Marx demonstra que, através da relação de exploração consistindo na apropriação de trabalho não-pago, liberdade, igualdade e propriedade transformam-se, de modo contraditoriamente complementar, em dependência, desigualdade e expropriação.

É dessa forma que, em Marx, ao que tudo indica, um conceito de liberdade ligado a uma verdadeira emancipação só seria possível por meio da pressuposição de um ultrapassamento dos horizontes postos pelos princípios ou valores, direitos e instituições próprios da Modernidade.

Notas

¹ Professora adjunta do Departamento de Filosofia, do Programa de Pós-Graduação em Filosofia (PGFILOS) e do Mestrado Profissional em Filosofia (PROF-FILO) da Universidade Federal do Paraná (UFPR). Doutora em Filosofia pela Humboldt-Universität zu Berlin (2018). Mestre em Filosofia pela Université de Toulouse - Le Mirail (França), pela Université du Luxembourg (Luxemburgo) e pela Ruhr-Universität Bochum (Alemanha) (2010-2012, Programa Europhilosophie). Graduada em Filosofia pela Universidade Federal de Uberlândia (2010). Docente visitante da Freie Universität Berlin (2015). Autora do livro "Individuum und Sittlichkeit" (2018). Integrante dos grupos de pesquisa do CNPq "Estudos de filosofia moderna e contemporânea" (UFPR) e "Filosofia Política, Normatividade e Dialética" (UNISINOS). Dedicou-se às linhas de pesquisa "História da Filosofia" e

"Ética e Política" (UFPR), com ênfase nos temas Modernidade e Crítica, Hegel, Marx, Honneth.

² Em outros trabalhos dedico-me a explorar os pontos de distanciamento entre os dois autores a respeito de seus respectivos conceitos de liberdade. Ver TIDRE; HELFER, 2020.

³ Para uma análise da tematização da vontade livre apresentada por Hegel a partir da *Introdução da Filosofia do Direito*, ver TIDRE; HELFER, 2020.

⁴ Para um maior aprofundamento da questão da eticidade em Hegel, ver TIDRE, 2018a e TIDRE; HELFER, 2020.

⁵ Ver GW 14,1, p. 14 (*Vorrede*) e FD, §§ 185 e 206, ambos em *Anotações*. Para uma análise mais detalhada da crítica de Hegel a Platão, ver TIDRE, 2018a (a partir de p. 14). Em TIDRE, 2018b, busca-se mostrar em que medida, para além das críticas de Hegel a Platão, é possível uma aproximação entre suas concepções políticas.

⁶ Na *Introdução dos seus Cursos sobre a filosofia da história*, Hegel definirá a história universal como *der Fortschritt im Bewusstsein der Freiheit* (cf. VG, p. 63).

⁷ Para uma análise mais detalhada dessa contraposição, ver TIDRE, 2018a (especialmente a partir de p. 58, "2.2. Hegels Kritik der Naturrechtslehre").

⁸ Cf. TIDRE, 2018a, especialmente capítulo 2, "Hegels Kritik des Subjektivismus und der Naturrechtslehre". Otto Pöggeler (1998) defende que Hegel utilizaria o termo "subjetivismo" para caracterizar sobretudo os Românticos, acusando-os de "levar o subjetivismo às suas últimas consequências" (PÖGgeler, 1998, p. 218). Pöggeler adverte, porém, que o entendimento de Hegel do "Romantismo" seria muito mais largo do que aquilo que entendemos atualmente pelo termo. No mesmo sentido, Ludwig Siep abarca nessa categoria movimentos como "Tempestade e Ímpeto" (*Sturm und Drang*), "Sentimentalismo" (*Empfindsamkeit*) e o Pré-Romantismo (*Frühromantik*), contando com representantes como Jacobi (*Gefühl* e *Geniemoral*), Schleiermacher (teologia do sentimento), Novalis (absolutização da *schöpferischen Gewissen*), ou, ainda, Schlegel (ironia). Cf. SIEP, 2014, p. 12.

⁹ É nesse sentido que Hegel critica, em seu *Prefácio da Filosofia do Direito*, ainda que de modo velado, a influência de Jacob Fries nos movimentos estudantis das *Burschenschaften* (cf. TIDRE, 2018a, a partir de p. 39).

¹⁰ Ver também TIDRE; HELFER, 2020, p. 222.

¹¹ Para Hegel, o estado de natureza é, antes de tudo, um estado sem direito (*rechtlos*) e, com isso, um estado da não-liberdade. Cf. ARNDT, 2015, p. 19: "Für Hegel wird der Mensch erst dann frei geboren, wenn er in entsprechende rechtliche und politische Verhältnisse hinein geboren wird. Freiheit ist geschichtliches Resultat, nicht Voraussetzung der Geschichte in einem Naturzustand."

¹² Sobre a escolha da tradução “sociedade civil-burguesa” para o termo alemão *bürgerliche Gesellschaft* cabe ressaltar que, no contexto da recepção brasileira da Filosofia do Direito de Hegel, duas variantes se impõem: “sociedade civil-burguesa” (cf., entre outros, Denis Rosenfield, 1983) e “sociedade civil” (entre outros, Marcos Müller em sua tradução da *Filosofia do Direito*). Em “Hegel e a população” (2019, p. 119-148), Tidre justifica a adoção da expressão “sociedade civil-burguesa” através da exposição da discussão acerca do significado propriamente hegeliano do termo, tal como levada a cabo, entre outros, por Riedel e Keane (Alemanha) e Rosenfield (França, Brasil). Sobre essa questão, ver ainda TIDRE, 2019, p. 121.

¹³ Para um aprofundamento da questão da relação entre a corporação hegeliana e o desenvolvimento de uma *sittliche Gesinnung*, ver o artigo em questão (TIDRE; HELFER, 2020).

¹⁴ Para uma análise mais detalhada da crítica de Honneth às concepções de liberdade negativa e reflexiva, ver TIDRE; HELFER, 2020.

¹⁵ Desse modo, Honneth desenvolve em *O direito da liberdade* um percurso análogo àquele traçado em *Luta por reconhecimento*, onde o autor defendia a necessidade das relações intersubjetivas – e, mais precisamente, relações marcadas por uma luta, em diferentes níveis, por confiança/autoconfiança respeito/autorespeito e estima/autoestima – como constituintes do processo de formação de níveis cada vez mais exigentes de uma identidade própria (cf. HONNETH, 1992/2009).

¹⁶ Sobre a questão da relação entre indivíduo, instituições e racionalidade a partir da concepção de eticidade hegeliana, ver 3ª parte da FD (especialmente §§ 142 e 157). Ver também TIDRE, 2018a, p. 21: “Für Hegel kann die Sittlichkeit (...) nicht aus irgendwelchem Zwang entstehen, sondern sie besteht vielmehr in der gelungenen Einheit zwischen den Sitten oder den sittlichen Mächten und dem Selbstbewusstsein des Einzelnen, seinem Wissen, Wollen und Handeln. Dafür ist notwendig, dass der Einzelne die sittlichen Institutionen oder Rahmenbedingungen, von denen er in der bürgerlichen Gesellschaft umhüllt wird, auch will. Die vernünftigen Sitten müssen schließlich noch *vom Individuum* als vernünftig anerkannt werden.”

¹⁷ Essa posição de Honneth parece se aproximar daquilo que o sociólogo alemão Wolfgang Streeck denomina como uma concepção guiada pelo imperativo thatcheriano de “TINA”, “a nova deusa do neoliberalismo”, segundo a qual *there is no alternative*. Cf. STREECK, 2017, p. 253.

¹⁸ Sobre esse diagnóstico de Honneth, ver ainda TIDRE; SCHÄFER, 2020 e TIDRE; HELFER, 2020.

¹⁹ Honneth remete a Habermas (DL, p. 355), para o qual orientações e valores normativos não seriam necessários na coordenação do agir na esfera do mercado.

²⁰ No mesmo sentido, a tarefa das corporações em Hegel (assim como a dos grupos profissionais em Durkheim) consistiria, “no plano abstrato de mecanismos de formação da consciência [*Bewußtseinsbildung*]” (DL, p. 360), em “fazer seus membros se recordarem das obrigações de solidariedade que precedem o mercado” (*idem*). Desse modo, Honneth caracteriza as corporações como “escolas de socialização moral, nas quais se ensaiava publicamente burlar as estratégias de lucro capitalistas possibilitadas pelo mercado.” (p. 381). Em *Reificação* (2006/2018, a partir de p. 79), Honneth propõe uma atualização do significado do conceito lukácsiano de *Verdinglichung* como “esquecimento do reconhecimento”.

²³ Para um aprofundamento da questão acerca do “socialismo de mercado” defendido por Honneth, ver TIDRE; SCHÄFER, 2020, especialmente p. 160-166.

²⁴ Compare com a crítica de Honneth aos efeitos dessocializantes da proteção jurídica ou dos direitos subjetivos conquistados no mercado (DL, p. 439).

²⁵ Ver, nesse sentido, a centralidade adquirida, para Honneth, da atividade do trabalho na obtenção de reconhecimento (na esfera do trabalho, na forma de estima/autoestima). É por isso que, ao mencionar as lutas por um trabalho “provido de sentido” e “humano”, Honneth destaca que, em relação ao taylorismo e à existência de ocupações de pouca exigência ou de execução puramente mecânica não requerendo “nenhuma habilidade ou iniciativa própria”, os críticos denunciariam que tais ocupações impediriam ao indivíduo “determinar, num contexto de cooperação social, onde ele poderia produzir uma contribuição valiosa”. Por conseguinte, atividades desprovidas de sentido impossibilitariam uma realização plena da liberdade social (cf. DL, 451-452).

²⁶ No mesmo sentido, Honneth nota, apresentando-o como um apontamento de Marx, que “não há salário, por mais alto que seja, capaz de compensar o trabalho real dos trabalhadores dependentes, já que esse trabalho é a única fonte da criação econômica de valor” (DL, 363-364).

²⁷ É importante ressaltar que, apesar de o intuito de Marx consistir em mostrar que, mesmo no caso “ideal” de cumprimento de todas as regras de troca de equivalentes no mercado – ou melhor, precisamente graças a essa obediência – uma relação de exploração decorrente da apropriação de trabalho não-pago acaba necessariamente por se estabelecer, Marx também não deixa de apontar que a busca incessante pela valorização do valor e a lei da concorrência que estão na base do funcionamento da economia capitalista implicam em um esforço contínuo em burlar essas regras. O próprio exército industrial de reserva (cf. 2013, especialmente p. 704 em diante), possibilitando a prática do dumping salarial e a venda da força de trabalho por um preço até mesmo abaixo de seu valor efetivo (o que representaria uma violação das leis mercadológicas de troca de equivalentes) seria um fenômeno essencial ao imperativo constante de multiplicação do capital. Nesse sentido, Marx parece defender a ideia de uma existência concomitante e concorrente de práticas de obediência e de transgressão das regras reguladoras do modo de produção capitalista. Isso poderia servir de

objeção à crítica feita por Silvia Federici a Marx, quando ela afirma que Marx “supunha que a violência que havia dominado as primeiras fases da expansão capitalista retrocederia com a maturação das relações capitalistas; a partir desse momento, a exploração e o disciplinamento do trabalho seriam alcançados fundamentalmente por meio do funcionamento das leis econômicas.” (2017, p. 27). Independentemente da questão acerca da justeza da crítica a Marx, Federici tem o mérito de recuperar e enfatizar, através do levantamento desse ponto, a tese de que o desenvolvimento do capitalismo não implica num respeito gradativo e contínuo a princípios como a liberdade ou a igualdade formais. Ao contrário, especialmente em períodos de crescimento, esse modo de produção acarretaria em práticas renovadas de desobediência a esses princípios – práticas tais como a expropriação, a guerra, o saque ou a opressão das mulheres, fundamentalmente características, para a autora, do processo de acumulação originária. Daí sua afirmação: “Cada fase da globalização capitalista, incluindo a atual, vem acompanhada de um retorno aos aspectos mais violentos da acumulação primitiva” (*idem*). A partir da consideração de ambos os autores – Marx e Federici –, parece seguro afirmarmos que o modo de produção capitalista é caracterizado por um movimento essencialmente ambíguo de respeito às regras (inclusive com a atuação crucial do Estado para fins disciplinantes e de adequação a elas) e, ao mesmo tempo, de tentativas de desvio em relação às mesmas.

²⁸ Para um maior aprofundamento da análise de Marx da esfera da produção no intuito de desvendar o mistério do mais-valor, ver TIDRE; SCHÄFER, 2020, a partir de p. 15.

²⁹ No mesmo sentido, Marx destacava já no capítulo 5, acerca da compra e do emprego da força de trabalho pelo capitalista, que “o que é decisivo é o valor de uso específico dessa mercadoria, o fato de ela ser fonte de valor, e de mais valor do que aquele que ela mesma possui. Esse é o serviço específico que o capitalista espera receber dessa mercadoria e, desse modo, ele age de acordo com as leis eternas da troca de mercadorias.” (2013, p. 270).

³⁰ Agradeço pelo levantamento dessa questão ao prof. Luiz Repa, na ocasião do III Colóquio Nacional “Direito e Política”: Conceitos e concepções de liberdade, ocorrido em novembro de 2022 na UFPR, em Curitiba.

Referências bibliográficas

ARNDT, A. *Geschichte und Freiheitsbewusstsein*. Berlin: Eule der Minerva, 2015.

ELLMERS, S. *Freiheit und Wirtschaft*. Theorie der bürgerlichen Gesellschaft nach Hegel. Bielefeld: transcript, 2015.

FEDERICI, S. *Calibã e a bruxa*. Mulheres, corpo e acumulação primitiva. São Paulo: Elefante, 2017.

HEGEL, G. W. F. *Die Vernunft in der Geschichte*. Hg. v. Johannes Hoffmeister. 6. Aufl. Hamburg: Meiner, 1994. (VG)

HEGEL, G. W. F. *A razão na história*. Introdução à Filosofia da História Universal. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1995.

HEGEL, G. W. F. *Filosofia da história*. Trad. Maria Rodrigues e Hans Harden. 2. ed. Brasília: UnB, 1999.

HEGEL, G. W. F. *Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse. Grundlinien der Philosophie des Rechts*. In: Ders.: *Gesammelte Werke*, Bd. 14,1, hg. v. Klaus Grotzsch u. Elisabeth Weisser-Lohmann. Hamburg: Meiner, 2009. (GW 14,1)

HEGEL, G. W. F. *Linhas fundamentais da filosofia do direito ou direito natural e ciência do Estado em compêndio*. Trad. de Paulo Meneses, Agemir Bavaresco, Alfredo Moraes, Danilo Vaz-Curado R.M. Costa, Greice Ane Barbieri e Paulo Roberto Konzen. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2010. (FD)

HEGEL, G. W. F. *Linhas fundamentais da filosofia do direito*. Direito natural e ciência do Estado no seu traçado fundamental. Trad. de Marcos Lutz Müller. São Paulo: Editora 34, 2022.

HELPER, I.; TIDRE, P. A concepção filosófica da história em ato e suas categorias fundamentais. *Veritas*. Porto Alegre, v. 65, n. 1, p. 1-9, jan./mar. 2020.

HERZOG, L. Two Ways of Taming the Market. Why Hegel Needs the Police and the Corporations". In: BUCHWALTER, Andrew (Hg.), *Hegel and Capitalism*. Albany: State University of New York Press, p. 147-162, 2015.

HONNETH, A. *Reificação*. Um estudo de teoria do reconhecimento. São Paulo: UNESP, 2018.

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

HONNETH, A. *O direito da liberdade*. Trad. Saulo Krieger. São Paulo: Martins Fontes, 2015. (DL)

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

MARX, Karl. *Das Kapital. Band I*. Berlin: Dietz, 1962. (MEW 23)

MARX, Karl. *O Capital. Livro I*. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013.

PÖGGELER, O. *Hegels Kritik der Romantik*. München: Fink, 1998.

ROSENFELD, D. *Política e liberdade em Hegel*. São Paulo: Brasiliense, 1983.

SAFATLE, V. A forma institucional da negação: Hegel, liberdade e os fundamentos do Estado moderno. *Kriterion*, n. 125, Jun, p. 149-178, 2012.

SCHNÄDELBACH, H. „Die Verfassung der Freiheit (§§272-340)“, in: Siep, Ludwig (Hg.), *G. W. F. Hegel: Grundlinien der Philosophie des Rechtes*, 3. Auflage. Berlin: Akademie Verlag, 2014.

SIEP, L. „Vernunftrecht und Rechtsgeschichte. Kontext und Konzept der *Grundlinien* im Blick auf die *Vorrede*“, in: Siep, Ludwig (Hg.), *G. W. F. Hegel: Grundlinien der Philosophie des Rechtes*, 3. Auflage. Berlin: Akademie Verlag, 2014.

STREECK, W. Die Wiederkehr der Verdrängten als Anfang vom Ende des neoliberalen Kapitalismus, in: Geiselberger, H. (Hg.), *Die große Regression*. Berlin: Suhrkamp, 2017.

TIDRE, P. Hegel e a população (*Pöbel*). *Revista Eletrônica Estudos Hegelianos*, v. 16, n. 27, p.119-148, 2019.

TIDRE, P. A proposta hegeliana de organização política a partir da crítica ao Estado como “propriedade privada”. *Revista Eletrônica Estudos Hegelianos*, v. 15, n. 26, p.102-128, 2018b.

TIDRE, P. *Individuum und Sittlichkeit*. Die Beziehung zwischen Allgemeinheit und Besonderheit in Hegels *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Berlin: WVB, 2018a.

TIDRE, P.; SCHÄFER, M. Reforma social ou revolução? Marx, Honneth e a economia de mercado capitalista. *Eleuthería*. Campo Grande, v. 5, p. 155-192, jul. 2020.

TIDRE, P.; HELFER, I. Entre Honneth e Hegel: da liberdade à eticidade em *O direito da liberdade*. *TRANS/FORM/AÇÃO*. Marília, v. 43, n. 2, p. 215-246, abr./jun. 2020.

Received/Recebido: 13/07/2023
Approved/Aprovado: 02/11/2023