

PATOLOGIAS DA LIBERDADE INDIVIDUAL

O DIAGNÓSTICO HEGELIANO DE ÉPOCA E O PRESENTE¹

Axel Honneth

Tradução do alemão: Luiz Repa

RESUMO

O autor procura mostrar a atualidade do diagnóstico de época delineado na *Filosofia do Direito* de Hegel, segundo a qual a absolutização das concepções limitadas de liberdade individual leva na modernidade a um sofrimento de indeterminação. Os fenômenos psíquicos de um sofrimento de indeterminação podem ser confirmados por investigações psicológicas contemporâneas que constatarem uma substituição dos sintomas da neurose por aqueles da depressão. Por fim o autor sustenta uma interpretação da teoria hegeliana da *eticidade* como terapia filosófica para essas patologias modernas, destacando a constituição comunicativa da liberdade individual.

Palavras-chave: Hegel; filosofia do Direito; diagnóstico de época; liberdade.

SUMMARY

The author intends to show the actuality of epochal diagnosis drew in Hegel's *Philosophy of Right*, according to which the absolute-making of limited conceptions of individual freedom leads in modernity to an indetermination distress. Contemporary psychological researches confirm the psychical phenomena related to an indetermination distress by revealing that depression symptoms had replacing those of neurosis. Finally, the author presents an interpretation of Hegel's theory on *ethicity* as a philosophical therapy to such modern pathologies, stressing the communicative constitution of individual freedom.

Keywords: Hegel; philosophy of right; epochal diagnosis; freedom.

(1) Recorro aqui às considerações que desenvolvi em minhas "Spinoza-Lectures": Honneth, Axel. *Suffering from indeterminacy: a reactualization of Hegel's Philosophy of Right*. Assen, 2000. [N.E.: Este artigo foi publicado originalmente como "Pathologien der individuellen Freiheit: Hegels Zeitdiagnose un die Gegenwart". In: Huber, Jörg (org.). *Darstellung: Korrespondenz*. Viena/Nova York: Springer, 2000.]

Raramente um empreendimento teórico é conduzido hoje de maneira mais precipitada e irrefletida que o do diagnóstico de época. Já não passa mais um ano sem que surja uma nova fórmula mediante a qual os novos traços característicos de nossa sociedade são levados a um único conceito: se primeiro foi a tendência geral à "mudança de valores", logo depois foi a "pós-modernidade", em seguida "a sociedade de risco" e, finalmente, a "sociedade da vivência" que deveriam ter entrado no lugar da sociedade industrial, do capitalismo de massas ou da modernidade. Algumas dessas fórmulas-guia sociológicas puderam se ancorar mais firmemente na consciência cotidiana, e outras, mais debilmente; algumas influíram com grande êxito nas arenas da esfera pública cultural, enquanto outras chegaram a influir nos programas dos partidos políticos. Mas nenhuma delas resistiu intacta à fase subsequente do exame empírico consciencioso: todas se revelaram rapidamente produtos de uma super-

generalização de desenvolvimentos sociais com alcance restrito, seja sob o aspecto histórico, seja sob o social.

Em todo caso, da tendência a uma "mudança geral de valores" só sobrou, depois que a pobreza e o desemprego voltaram a crescer drasticamente em consequência da crise econômica, o pequeno resíduo que consiste em certas mudanças de atitude das camadas médias; na afirmação de uma "pós-modernidade" social foi subestimada desde o início a tenacidade com que se fixaram na consciência social cotidiana as convicções religiosas e as expectativas metafísicas de sentido, em suma, a orientação por "grandes narrativas"; a tese da "sociedade de risco" tomou como relativa ao todo de nossa sociedade uma determinada tendência evolutiva, aquela do aumento dos riscos à sobrevivência tecnologicamente condicionados, a ponto de ofuscar outras alterações igualmente significativas; e, enfim, no diagnóstico de uma "sociedade da vivência" permanece desconsiderado, já na etapa elementar, que grande parte da população ainda hoje tem de afrontar problemas de sobrevivência social e econômica. Se a essas unilateralidades empíricas são somadas ainda as discrepâncias que as respectivas abordagens não raro apresentam em seus instrumentos teóricos, torna-se logo claro que é preciso manter uma considerável dose de ceticismo em face dos diagnósticos de época sociológicos feitos no passado recente.

No entanto, vejo a principal debilidade de todos esses diagnósticos de época no fato de não buscarem em absoluto uma crítica das atuais tendências evolutivas de nossas sociedades: os fenômenos alegados em cada caso são tomados como tais, afirmativamente, sem que se tente pelo menos examinar se não se trataria talvez de patologias sociais. Para essa forma diferente, crítica, de diagnóstico de época encontra-se na sociologia e na filosofia uma linhagem impressionante, que hoje parece quase esquecida. Seu fundador foi seguramente Rousseau, e ela prosseguiu com Hegel, Marx e os grandes sociólogos da virada do século (Durkheim, Simmel, Weber) até nossos dias, quando Charles Taylor ou Jürgen Habermas, por exemplo, perseguem de maneiras distintas o projeto de um diagnóstico das patologias sociais. É típica dessa forma de diagnóstico de época, ou seja, da tentativa de uma crítica das patologias sociais, sua construção conceitual essencialmente exigente: ela começa categorialmente pelas pretensões normativas de uma determinada época para em seguida se perguntar se no processo de realização dessas pretensões não surgiram fendas ameaçadoras na auto-relação e na relação social humanas, para as quais são empregados conceitos tão diversos como "alienação", "reificação", "anomia" ou, justamente, "patologia".

Ora, minha tese é que a análise hegeliana do presente continua a representar para o nosso tempo um dos mais convincentes diagnósticos desse gênero que podemos encontrar na tradição da filosofia social. A implementação dessa tese requer porém um considerável esforço, dada a complexa constituição conceitual da análise hegeliana do presente. Hegel afirma sobre a sua (e nossa) época que sofremos de uma relação social e uma auto-relação falsas, porque conferimos autonomia sobremaneira a alguns aspec-

tos necessários do que pertence em conjunto a uma cultura moderna da liberdade e fizemos da autonomia o único ponto de referência da nossa compreensão pessoal. Certamente é na *Filosofia do Direito* que Hegel desenvolve o núcleo desse diagnóstico patológico de maneira mais conseqüente, e por isso ela estará no centro de minha análise. Em traços essenciais ela representa, como gostaria de mostrar na primeira parte deste ensaio, um esclarecimento sobre a confusão conceitual dos membros das sociedades modernas acerca de uma compreensão adequada da liberdade, cujas conseqüências podem ser concebidas, talvez da melhor maneira, como um "sofrimento de indeterminação" [*Leiden an Unbestimmtheit*]. Num segundo passo, gostaria de sugerir de modo bastante breve em que medida pode ter atualidade o diagnóstico desse sofrimento de indeterminação. Só no terceiro passo exporei então como a terceira parte da *Filosofia do Direito*, isto é, o grande capítulo sobre a "Eticidade" [*Sittlichkeit*], pode ser entendida no todo como uma espécie de terapia filosófica, que consiste em nos tornar clara a constituição efetiva, ou seja, comunicativa, da liberdade. Todos os três passos têm um caráter apenas sugestivo e provisório; para a implementação de cada um deles seria preciso mais espaço do que disponho aqui.

I

Quando nos dedicamos à *Filosofia do Direito* de Hegel, devemos deixar claro antes de tudo o que esse livro procura propriamente realizar de acordo com sua idéia fundamental inteira: trata-se de nada menos que uma tentativa de traçar as condições normativas sob as quais as sociedades modernas podem ser designadas, com boas razões, de "justas" — em suma, trata-se para Hegel, e não diferentemente para seus contemporâneos Kant e Fichte, da constituição justa e boa das sociedades modernas. Ora, Hegel está convicto, como aliás toda a tradição da ética moderna, da ética política dos novos tempos, de que um semelhante critério de justiça tem de estar talhado para o princípio da liberdade individual ou da autonomia: uma sociedade moderna somente é justa se consegue colocar à disposição de todos os seus membros, na mesma medida, as condições para a realização da liberdade individual.

As dificuldades começam quando Hegel procura clarificar, na famosa "Introdução" de sua *Filosofia do Direito*, sua própria pré-compreensão do que deve ser entendido por "autonomia individual". Como já em seus primeiros escritos — por exemplo, no célebre ensaio acerca da tradição do direito natural —, ele se confronta com duas interpretações da liberdade individual, consideradas insuficientes e limitadas. Em uma primeira compreensão, que eu gostaria de designar por "modelo negativista de liberdade individual", a liberdade ou autonomia é concebida como a rejeição subjetiva a todas as limitações que são impostas, de dentro ou de fora, à efetuação da subjetividade. Hegel vê exemplos dessa compreensão da liberdade nas

tradições religiosas do Leste Asiático, mas também crê divisar pontos de apoio para isso em seu próprio presente. A objeção que ele levanta contra esse modelo negativista é, na síntese mais tosca, a de que uma tendência à inação acompanha necessariamente a rejeição a todas as limitações, visto que no nível elementar o agir individual consiste na fixação limitadora a certos fins ou objetivos. Uma segunda compreensão da liberdade individual, que por brevidade eu chamaria de "modelo optativo", Hegel vê delineada nas tentativas de seus contemporâneos de partir da idéia de escolha reflexiva de determinados objetivos da ação; o acento recai aqui no nexo interno entre a liberdade e a razão ou a reflexividade, uma vez que só podem ser denominadas autônomas ou livres as ações que são o resultado da autodeterminação racional. A objeção de Hegel contra esse segundo modelo consiste em que sempre permanece conservado aqui um elemento de heteronomia, já que o próprio "material" da autodeterminação aparece como algo indisponível ao sujeito — e não é difícil ver que nessa objeção já se manifesta uma antecipação de sua crítica a Kant, segundo a qual em sua representação da autonomia individual os impulsos ou as inclinações são concebidos como algo oposto à liberdade.

Partindo da crítica a esses dois modelos de liberdade individual, Hegel desenvolve, em traços básicos, seu próprio modelo conceitual, que ele procura apresentar formalmente na qualidade de uma síntese da limitação reflexiva e da auto-experiência subjetiva: só se pode falar de liberdade individual num sentido integral quando ao mesmo tempo permanece conservada, na limitação racional a um determinado objetivo da ação, a experiência da subjetividade ilimitada, visto que aquilo a que se limita também se pode compreender como expressão ou emanção da subjetividade livre. Por conseguinte, o próprio modelo de Hegel resulta na idéia de que na efetuação da autodeterminação reflexiva o próprio "material" subjacente também deve ser considerado fluido o bastante para poder ser entendido potencialmente como expressão da liberdade. Esse conceito exigente deve ser possível se se considera a vontade uma relação reflexiva em si, de acordo com a qual ela pode influir sobre si mesma enquanto vontade.

Nesse ponto difícil, a famosa proposta de Harry Frankfurt de distinguir entre "*first*" e "*second-order volitions*" ajuda a prosseguir bem menos do que parece a princípio. Certamente essa distinção é capaz de tornar plausível o que pode significar que Hegel fale da vontade fazendo-se "a si mesma objeto" e da vontade "querendo a si mesma". De acordo com a proposta de Frankfurt, isso se refere à concepção de que podemos entender nossos impulsos de agir ou inclinações como manifestações da vontade ("*volitions*") de primeira ordem, sobre as quais nós próprios podemos de novo tomar posição, valorando-as numa perspectiva de segunda ordem. Portanto, com base nesse modelo conceitual realmente tem todo o sentido conceber a vontade humana como uma relação de dois ou vários graus, na qual podemos querer novamente ou não querer nossas próprias manifestações de vontade elementares e em cada caso subordinadas. Mas tudo isso auxilia pouco tão logo se considera a formulação mais abrangente de Hegel,

conforme a qual a vontade "livre" tem de querer a si mesma "como livre", ou seja, tem de poder fazer do material, consistindo em seus impulsos de agir e em suas inclinações, a matéria da liberdade, pois em vista dessa determinação a questão óbvia consistiria então em como se devem representar os impulsos de agir para que possam ser pensados como "livres", como não-finitos. A chave para a resposta que Hegel tem em mente, plena de consequências, é oferecida por uma discreta passagem no adendo ao parágrafo 7, na qual a amizade é descrita como modelo paradigmático da experiência de uma tal liberdade:

Essa liberdade nós temos, porém, já na forma do sentimento, por exemplo, na amizade e no amor. Aqui não somos unilaterais em nós, limitamo-nos de bom grado em relação a um outro, mas nos sabemos como a nós mesmos nessa limitação. Na determinidade, o homem não deve se sentir determinado, mas, ao se considerar o outro como outro, tem-se aí primeiramente seu sentimento de si. A liberdade, portanto, não reside nem na indeterminação nem na determinidade, senão que é ambas. [...] A vontade não está ligada[...]a algo limitado, mas tem de ir mais além, pois a natureza da vontade não é essa unilateralidade e esse estar ligado, senão que a liberdade é querer algo determinado, mas ser consigo mesmo [bei sich zu sein] e retornar novamente ao universal.

Hegel responde aqui à questão de como apreender a "vontade livre" de maneira realmente adequada, à diferença daquelas duas definições falhas, mediante a seguinte linha de raciocínio: para que possa se querer a si mesma como livre, a vontade precisa se limitar àquelas suas "carências, desejos e impulsos", em suma, àquelas suas "*first-order volitions*", cuja realização, por sua vez, pode ser experienciada como expressão, como confirmação da própria vontade; isso, porém, só é possível se o próprio objeto da carência ou da inclinação possui a qualidade de ser livre — logo, se é uma outra pessoa, já que apenas um semelhante "outro" permite à vontade realizar de fato a experiência da liberdade. Partindo dessa construção, é fácil ver então por que Hegel pode apresentá-la sob o aspecto de uma síntese dos dois modelos antes descritos como falhos: do segundo modelo, "optativo", é retomada a idéia de que a autodeterminação individual deve consistir na limitação reflexiva a um determinado objetivo da ação; e do primeiro modelo, em contrapartida, a idéia de que a autonomia deve possuir sempre a forma da auto-experiência ilimitada, de sorte que, tomada em conjunto, a "vontade livre" possa depois ser descrita segundo o modelo do "ser-consigo-mesmo-no-outro"².

A partir daqui Hegel pode fazer uma primeira antecipação de sua teoria geral da justiça moderna, visto que também partilha com Kant e Fichte a convicção de que uma tal concepção deve definir no essencial as condições

(2) Acerca da "liberdade comunicativa", cf. Theunissen, Michael. *Sein und Schein*. Frankfurt am Main, 1978, cap. 1; Henrich, Dieter. "Hegel und Hölderlin". In: *Hegel im Kontext*. Frankfurt am Main, 1971, pp. 9-40; Fink-Eitel, Heinrich. *Dialektik und Sozialethik*. Meisenheim am Glan, 1978, partes D e E.

de realização da autonomia ou da "vontade livre": se a liberdade individual designa primeiramente e sobretudo o "ser-consigo-mesmo-no-outro", então a justiça das sociedades modernas se mede pelo grau de sua capacidade de assegurar a todos os seus membros, em igual medida, as condições dessa experiência comunicativa e, portanto, de possibilitar a cada um a participação nas relações da interação não-desfigurada. Nesse sentido pode-se falar enfaticamente que é em nome da liberdade individual que Hegel qualifica as relações comunicativas como o "bem fundamental" de que as sociedades modernas dispõem em essência sob pontos de vista da justiça. Naturalmente, o emprego da expressão econômica "bem" não deve aqui derivar para a idéia de que na definição da justiça estariam em jogo, para Hegel, as regras de distribuição no sentido de Rawls; antes, ele parece partir da hipótese de que as relações comunicativas incidem na classe daqueles bens que só podem ser gerados e conservados por meio de práticas comuns, de sorte que podemos falar, no máximo, da preparação geral das condições dessas práticas.

No resultado desse breve resumo torna-se patente que Hegel persegue em sua *Filosofia do Direito* o propósito de fundamentar um princípio normativo de justiça das sociedades modernas que consiste na soma de todas as condições necessárias para a auto-realização individual; e o ponto crucial está para ele essencialmente no fato de que, como indica seu particular emprego da categoria de direito, a justificação da existência do Estado como órgão representativo de todos os cidadãos reside na tarefa de garantir a preservação das diversas esferas comunicativas, as quais, tomadas em conjunto, propiciam a todo sujeito individual a auto-realização. Para uma maior clarificação, façamos aqui uma comparação com um autor contemporâneo, cuja teoria do direito pode concorrer em complexidade com a *Filosofia do Direito* hegeliana: enquanto Habermas, em *Faticidade e validade*, desenvolve uma concepção normativa segundo a qual a legitimidade da ordem jurídica estatal resulta do asseguramento das condições da formação democrática da vontade, Hegel começa pela auto-realização individual a fim de derivar de suas condições a tarefa de uma ordem jurídica moderna; que para ele as esferas comunicativas entram em primeiro plano é a consequência justamente do modo particular pelo qual ele define a estrutura da liberdade da "vontade livre".

Não menos difícil que esclarecer os propósitos perseguidos por Hegel em sua *Filosofia do Direito* é decifrar o significado da articulação que ele coloca na base da elaboração de sua teoria, pois a construção peculiar da investigação — tratando-se em primeiro lugar o "direito abstrato", depois a "moralidade" e por fim a "eticidade" — torna quase impossível à primeira vista produzir um vínculo plausível entre o propósito e a articulação. Nesse ponto revela-se útil a proposta de examinar a seqüência dos três grandes capítulos do livro em paralelo com as três compreensões de liberdade que Hegel havia designado na "Introdução" como determinantes para as sociedades modernas, a saber, a compreensão "negativa", a "optativa" e a "comunicativa": o que é introduzido ali como um elemento necessário num

conceito abrangente e integral de "vontade livre" é apresentado na implementação da teoria em linha ascendente, sucessivamente, como esferas sociais que só tomadas em conjunto podem propiciar ao sujeito individual a auto-realização. Se seguirmos a proposta assim sugerida, resultará, na qualidade de chave para uma interpretação da construção da *Filosofia do Direito*, que há duas precondições para a auto-realização dos sujeitos nas estruturas comunicativas da esfera ética. De um lado, conforme as predefinições do direito abstrato, eles precisam ter aprendido a se entender como portadores de direitos, como pessoas de direito; de outro, precisam ter desenvolvido ao mesmo tempo um senso para a força dos argumentos morais, a fim de se conceberem complementarmente como portadores de uma consciência individual, como sujeitos morais. Como Hegel parece querer dizer, só quando essas duas autocompreensões estão fundidas em um sujeito, formando uma única identidade prática, ele pode se realizar sem coerções no tecido institucional da eticidade moderna.

Ora, essas considerações certamente já antecipam a solução de um problema que causou a Hegel as maiores dificuldades e a que ele dedicou, por isso, todo o seu diagnóstico do presente, pois a formulação antes escolhida desperta a impressão de que seria de antemão claro ou comprovado em que teria de consistir o valor posicional dos dois modelos de liberdade subordinados e incompletos no todo abrangente das condições modernas da liberdade. Que não se trata disso, e sim de que Hegel viu na resposta à questão associada a isso o verdadeiro desafio de sua *Filosofia do Direito*, resulta já da perspectiva particular com que ele percebe as relações prático-morais de seu tempo, pois vê sua peculiaridade na tendência social de tomar já pelo todo da liberdade individual ou a liberdade juridicamente definida ou a autonomia moral, de modo que as duas concepções podem aparecer com pretensão de totalidade. Por conseguinte, são incontáveis na obra de Hegel as passagens em que ele aponta os perigos atuais de uma autonomização da moralidade, bem como aquelas em que aponta os efeitos negativos de uma limitação às liberdades definidas de maneira meramente jurídica³.

Contudo, se nessas duas tendências à autonomização são discerníveis os fenômenos socioculturais que caracterizam da maneira mais enfática a assinatura da época, no plano do mundo cotidiano e no teórico é tudo menos claro em que deve consistir o lugar legítimo da liberdade jurídica ou da liberdade moral; antes, para Hegel, há realmente uma enorme confusão nas cabeças de seus contemporâneos acerca de como os diversos modelos recém-criados de liberdade poderiam ser colocados numa relação adequada. Nesse sentido, ele precisa pôr-se como tarefa o que antes eu havia suposto como uma solução relativamente óbvia: salientar na demonstração de sua teoria da justiça a função necessária que a liberdade moral e a jurídica assumem com vista às condições comunicativas da liberdade que lhe estão ante os olhos no conceito de eticidade⁴. Minha tese é então que Hegel, na solução das tarefas antes esboçadas, aplica um procedimento que consiste na comprovação dos efeitos patoló-

(3) Sobretudo a *Fenomenologia do Espírito* se deixa entender naturalmente como uma crítica, motivada pelo diagnóstico de época, a essas figuras da consciência moderna, aos seus modelos restritos de liberdade e suas consequências patológicas. Na literatura mais recente essa referência à história contemporânea é enfatizada de maneira particularmente clara em Pinkard, Terry. *Hegel's phenomenology: the sociality of reason*. Cambridge, 1994, esp. cap. 5; Falke, Gustav-H. H. *Begriffene Geschichte: das historische Substrat und die systematische Anordnung der Bewusstseinsgestalten in Hegels Phänomenologie des Geistes*. Berlin, 1996. No sentido de uma visão geral sobre o diagnóstico de Hegel, é esplêndido o trabalho de Charles Taylor, *Hegel and modern society* (Cambridge, 1979).

(4) Por essa formulação do verdadeiro propósito de Hegel pode-se reconhecer já a diferença entre minha proposta exegética e a interpretação fascinante de Christoph Menke (*Tragödie im Sittlichen: Gerechtigkeit und Freiheit nach Hegel*. Frankfurt am Main, 1996): enquanto este crê reconhecer na filosofia prática de Hegel sobretudo a exposição de uma tensão trágica entre os dois modelos de liberdade da autonomia moral e da autenticidade individual, vejo delineada na *Filosofia do Direito* a tentativa promissora de superar as respectivas unilateralizações da autonomia jurídica e moral em um modelo comunicativo de liberdade; em Menke, pelo contrário, a *Filosofia do Direito* surge apenas como a solução falsa da tensão fundamental entre autonomia e autenticidade (cf. pp. 150 ss.). Para uma sustentação de minha própria proposta de interpretação, cf. também Winfield, Richard D. "Freedom as interaction: Hegel's resolution to the dilemma of liberal theory". In: Stepelevich, L. S. e Lamb, D. (orgs.). *Hegel's philosophy of action*. Atlantic Highlands, 1983, pp. 173-190.

gicos que devem resultar, para a auto-relação dos sujeitos, da autonomização de cada uma das duas concepções incompletas de liberdade; e esses efeitos patológicos podem ser colocados no denominador conceitual de um "sofrimento de indeterminação".

Hegel procede negativamente em sua argumentação, no sentido de que procura cercar o "lugar" adequado, o "direito" específico dos dois modelos incompletos de liberdade, mediante a demonstração dos danos sociais a que levaria o emprego totalizante de cada um deles: com a absolutização de uma daquelas duas representações da liberdade individual, seja em sua versão como pretensão de direito, seja na sua equiparação com a autonomia moral — assim afirma a linha de raciocínio decisiva —, ocorrem fendas patológicas na própria realidade social, que são um indicador seguro, quase "empírico", de que os limites do domínio de validade legítimo foram transgredidos⁵. Dessa maneira, por meio de uma tal ilustração dos efeitos negativos acarretados pela autonomização social das concepções de liberdade em si incompletas e deficientes, pode-se sondar progressivamente o local que lhes deve caber, segundo sua estrutura, em nossa práxis comunicativa.

É sobretudo uma convicção de fundo que permite a Hegel fazer uso desse procedimento de fundamentação indireto, próprio do diagnóstico de época: em termos fenomenológicos, ele está realmente convicto não só de que em seu próprio presente aqueles dois modelos de liberdade se tornaram grandezas influentes e poderosas no mundo social, como também de que suas respectivas absolutizações já levaram às primeiras fendas na auto-relação prática dos sujeitos. Em uma série de passagens de seu texto isso lhe possibilita entremear referências a estados e fenômenos patológicos que podem ser considerados indicadores de uma violação dos limites da esfera legítima do "direito abstrato" e da "moralidade", e os conceitos com que procura caracterizar patologias sociais dessa espécie são expressões próprias do diagnóstico de época, como "solidão" (§ 136), "vacuidade" (§ 141) ou "abatimento" (§ 149), que podem ser colocadas todas juntas no denominador de um "sofrimento de indeterminação". Como não posso aqui, mesmo que em traços básicos, apresentar essa análise de Hegel, na qual ele se põe a sondar o lugar adequado dos dois modelos incompletos de liberdade mediante o diagnóstico dos efeitos patológicos de suas respectivas absolutizações, vou me restringir ao resumo dos resultados.

O primeiro modelo de liberdade, o jurídico, no qual a liberdade individual é apreendida somente como pretensão de direito, é perfeitamente adequado e legítimo se entendido como dispositivo de proteção legal contra as violações por parte do Estado ou dos parceiros de interação, mas sua absolutização, de acordo com a qual concebo minha liberdade apenas como a de um sujeito de direito, conduz a uma patologia individual e mesmo social, visto que me leva em última instância à incapacidade de participar nas relações sociais afetivas. Essa crítica se torna particularmente clara na passagem da *Filosofia do Direito* em que Hegel objeta contra o modelo

(5) Nesse aspecto metodológico, e apenas nesse, o procedimento de Hegel assemelha-se ao que Alisdair MacIntyre coloca na base de sua argumentação em *After virtue* (Londres, 1981): a defesa de uma outra e ampliada compreensão de liberdade é desenvolvida à luz de um diagnóstico dos danos sociais ou das patologias que a compreensão de liberdade criticada, falsa ou incompleta, gera na auto-relação individual. Uma estrutura argumentativa análoga, que associa sistematicamente diagnóstico de época e teoria normativa, encontra-se também em Theunissen, Michel. *Selbstverwirklichung und Allgemeinheit: zur Kritik des gegenwärtigen Bewusstseins*. Berlin/Nova York, 1982.

kantiano do contrato de casamento que os cônjuges ou os membros da família tornam-se incapazes de participar de uma relação social mantida coesa por ligações afetivas, na medida em que se entendem somente como portadores de direitos individuais. O segundo modelo de liberdade, o moral, no qual a liberdade individual é pensada como autonomia moral, é perfeitamente legítimo e necessário se entendido como referência à necessidade do exame individual de consciência em relações de vida eticamente arruinadas, em relações de vida não mais suficientemente racionais; sua absolutização, porém, conduz à incapacidade de agir socialmente de modo geral, visto que priva o sujeito do último resto de confiança na normatividade dada de seu contexto de vida, de seu ambiente social.

Para Hegel, vai de par com a adoção do ponto de vista moral a tendência de se perder numa autocertificação abismal, da qual não há escape por faltarem normas ou obrigações previamente aceitas. A reflexão moral corre por assim dizer no vazio, porque não se pode perceber que a aplicabilidade do princípio de universalização se deve à confiança na validade racional de uma série de predefinições normativas; e o limiar para a patologia social é ultrapassado nesses casos tão logo resulte da adoção do ponto de vista moral uma absolutização que conduza ao apagamento de todos os desígnios práticos e, desse modo, à inação. Hegel viu no "sofrimento de indeterminação", que marca uma transgressão de limites dessa espécie, um traço tão determinante de sua própria época que também atribuiu a isso dois outros fenômenos culturais: no individualismo romântico, o vazio interior e a pobreza de ação são compensados por um retorno à voz da própria natureza; e porque essa orientação pelas disposições internas e pelos estados emotivos também acaba impelindo cada vez mais profundamente a um processo de auto-reflexão infinita, busca-se por fim um apoio nos poderes tradicionais da fé de uma religião pré-crítica:

Pode surgir portanto a nostalgia de uma objetividade em que o homem prefere se degradara servo e à dependência completa, afim de simplesmente escapar ao tormento da vacuidade e da negatividade. Se recentemente muitos protestantes se converteram à Igreja Católica, isso aconteceu porque eles julgaram sem substância o seu interior e procuraram alcançar algo firme, um apoio, uma autoridade, embora não fosse firmeza de pensamento o que eles obtiveram (§ 141, adendo)⁶.

Antes de apresentar a terapia hegeliana das patologias da liberdade esboçadas, farei alguns breves apontamentos acerca da atualidade de seu diagnóstico de época. Essas considerações sucintas visam apenas fornecer as primeiras indicações sobre o material empírico com que se pode demonstrar, também para a nossa época, uma tendência de "sofrimento de indeterminação".

(6) Para uma reconstrução convincente do diagnóstico hegeliano do "individualismo romântico", cf. Eberlein, Undine. *Das romantische Individualitätskonzept der Moderne*. Berlin: dissertação apresentada à Frei Universität, 1988, esp. pp. 53 ss.

II

Naturalmente, encontram-se na literatura e no cinema contemporâneos ilustrações o suficiente para a tese de que os sujeitos sofrem de uma profunda indeterminação, na medida em que, por consequência da absolutização de determinadas compreensões da liberdade, deixam de estar em condições para uma orientação pelo conteúdo racional de suas relações sociais de comunicação. Pode-se pensar por exemplo nos filmes de Woody Allen em suas duas últimas fases e, no âmbito da literatura, nos grandes romances de Richard Ford (como *Dia da independência*) ou nas narrativas de Michel Houellebecq, hoje discutidos com tanta intensidade. Em Houellebecq, aliás, a particularidade não me parece estar no sarcasmo e na frieza glacial com que os sintomas de um sofrimento de "indeterminação" são registrados, mas muito mais nas consequências de se fazer disso o princípio estilístico de sua exposição. A certa altura da narrativa "Ampliação das zonas de luta" diz-se:

Para o romance, a extinção das relações humanas acarreta algumas dificuldades. O que fazer para narrar as paixões veementes que se estendem por vários anos e cujos efeitos às vezes continuam sensíveis através de gerações? Estamos bem distantes das forças da tempestade, é o mínimo que se pode dizer. A forma romance não foi criada para descrever a indiferença ou o nada: seria preciso inventar um modo de expressão mais plano, uma forma mais concisa, árida.

Seja como for, porém, romances ou filmes certamente representam apenas uma forma insuficiente de ilustração para demonstrar a atualidade do diagnóstico de um "sofrimento de indeterminação"; o mesmo talvez se aplique também para o diagnóstico de época filosoficamente nutrido em que Charles Taylor fala de uma unilateralização realmente patológica do ideal moderno de auto-realização⁷. Um meio mais apropriado é oferecido por investigações que tentam mostrar que os sintomas da enfermidade psíquica que hoje grassam e recrudescem se deixam conceber como indicadores de uma sobrecarga causada por compreensões unilaterais e absolutizadas de liberdade individual. Já faz anos que vêm se multiplicando as observações de psicanalistas e de psicólogos sociais de que hoje em dia temos de lidar com uma mudança verdadeiramente dramática na formação sintomática individual: enquanto as "neuroses" da época de Freud, ou seja, distúrbios psíquicos ligados a conflitos de autoridade na fase edipiana, parecem perder importância social, aumentam as depressões em escala alarmante, o que já é perceptível pela atividade econômica sem precedentes em torno dos antidepressivos.

Em um livro fascinante, o sociólogo francês Alain Ehrenberg tentou colocar essas tendências psicossociais no denominador conceitual de uma

(7) Taylor, Charles. *The ethics of authenticity*. Cambridge, 1992.

(8) Ehrenberg, Alain. *Fatigue d'être soi*. Paris, 1998.

fatigue d'être soi ["esgotamento de si mesmo"]⁸. Ele evoca o fato clínico já mencionado de que a neurose perdeu há muito tempo influência social, visto que, ao se tomar por base novos padrões de classificação, vêm à luz no diagnóstico alterações estruturais do caráter. Ehrenberg procura mostrar fundamentalmente que deveríamos conceber as doenças psíquicas como fracassos do indivíduo enquanto sujeito. Com a mudança das representações da liberdade individual — assim reza sua tese bastante convincente — alteram-se também as formas mais disseminadas do fracasso psíquico do sujeito: enquanto na era do surgimento das democracias ocidentais o demente foi constituído de certo modo como o antagonista do sujeito racional, no final do século XIX cresce o reconhecimento de que o sujeito é o resultado do conflito entre as pulsões naturais e as coerções civilizadoras; aqui, por conseguinte, a neurose se tornou o sintoma do fracasso subjetivo em virtude do conflito entre o desejo e a lei, entre a demanda pulsional e o controle do superego. No entanto, em uma sociedade em que o individualismo romântico se tornou projeto generalizado e em que as coerções morais foram amplamente decompostas, o malogro psíquico veio a assumir uma nova forma, que Ehrenberg procura conceber como "esgotamento de si mesmo" ou justamente como depressão. Em suas próprias palavras, isso significa que a libertação, isto é, a emancipação em relação às coerções morais, se torna "nervosa", ao passo que a mudança para o individualismo romântico, ou seja, a idéia de se entender como fonte independente da própria liberdade, é acompanhada pela tendência à depressão. A liberdade de definir por si mesmo a própria identidade se torna "sofrimento de indeterminação", cujo sintoma é a depressão. Na psicanálise, a esses deslocamentos epistemológicos corresponde o aumento dos assim chamados fenômenos "borderline": casos de uma cisão interna que não leva mais ao conflito com a norma moral.

Não creio entretanto que a formulação de Ehrenberg em seu todo seja satisfatória ou completa, na medida em que reduz o espectro das compreensões atuais da liberdade somente à idéia do individualismo romântico, sem ver que há também tendências de um afinco subjetivo ao modelo da liberdade meramente jurídica ou — mal observado por Hegel em virtude de razões sistemáticas — ao modelo da mera liberdade de escolha, ou seja, à idéia de poder escolher livremente entre ligações ou práticas sociais. Mas a perspectiva de Ehrenberg é fascinante porque nos dá uma primeira indicação, indiretamente empírica, sobre a atualidade de um diagnóstico de época que afirma que as patologias sociais constituem, sob condições modernas, o resultado da absolutização de representações incompletas da liberdade — portanto, oferece indicadores para a suposição hegeliana de que temos de lidar na modernidade com patologias da liberdade. Mas qual é o aspecto da proposta terapêutica com que Hegel tentou corrigir essas unilateralizações da liberdade individual na autocompreensão de seus contemporâneos?

III

São os efeitos anteriormente nomeados da autonomização da moralidade que fazem Hegel, em sua *Filosofia do Direito*, recorrer à formulação surpreendente de que a passagem para a eticidade tem de ser experienciada pelo sujeito individual como uma "libertação". No contexto em que essa expressão se encontra pela primeira vez, refere-se inicialmente apenas à superação daquele estado vivenciado como limitador, oneroso, resultante da esterilidade da auto-reflexão moral. Tão logo nos percebemos em relações sociais cuja própria normatividade já abrange deveres e direitos, em suma, regras morais, isso nos liberta do vazio atormentador a que nos levou a autonomização do ponto de vista moral. Assim é que Hegel afirma, não sem um certo *pathos*:

Mas no dever o indivíduo tem antes sua libertação, em parte em relação à dependência em que ele se encontra no mero impulso natural, assim como em relação ao abatimento em que está como particularidade subjetiva nas reflexões morais do dever-ser e do poder-ser [Sollen und Mögen], em parte em relação à subjetividade indeterminada, que não chega ao ser-aí e à determinação objetiva e permanece em si e como uma irrealidade (§ 149).

Contudo, o conceito de "libertação", que se encontra em muitas partes da passagem para a eticidade, não se esgota para Hegel nesse único significado, no qual ele se refere no essencial à desoneração de uma situação negativa e opressiva; pelo contrário, além do aspecto meramente subjetivo, também deve estar associada a ele a afirmação mais ampla de que o resultado da própria desoneração é primeiramente um estado de liberdade efetiva: "No dever", diz Hegel na frase subsequente, "o indivíduo se liberta para a liberdade substancial"⁹.

Por esse duplo significado da expressão "libertação" é fácil reconhecer que Hegel procura empreender sua justificação normativa da "eticidade" a partir de duas perspectivas complementares: enquanto da perspectiva do sujeito individual deve-se demonstrar que o discernimento acerca da normatividade interna das práticas sociais liberta do "sofrimento de indeterminação", da perspectiva de todos os sujeitos racionais deve-se poder mostrar ao mesmo tempo que o estado assim alcançado é racional, na medida em que garante de fato e suficientemente a realização da liberdade individual. Também no capítulo conclusivo sobre a "Eticidade", como se pode deduzir daí, Hegel volta a proceder no sentido de um entrelaçamento de teoria da justiça e diagnóstico de época: o que normativamente deve poder ser demonstrado como condição suficiente da auto-realização de cada sujeito individual tem de possuir simultaneamente as propriedades de uma forma

(9) Para uma análise mais ampla da idéia hegeliana de que a assunção dos deveres dados "eticamente" deve ser entendida como "libertação", cf. Peperzak, Adrian Th. "Hegels Pflichten- und Tugendlehre". In: Siep, Ludwig (org.). *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Berlin, 1997, pp. 167-191. A meu ver, o ponto crucial do conceito hegeliano de "eticidade" não é alcançado, quando a passagem do ponto de vista moral para esfera ética é interpretada meramente como "desoneração", no sentido da libertação em relação às exigências da reflexão, interpretação a que se inclina Jürgen Habermas (cf. "Wege der Detranszendentalisierung — von Kant zu Hegel und zurück". In: *Wahrheit und Rechtfertigung*. Frankfurt am Main, 1999, pp. 186-229).

de vida cultural por meio da qual todos podem ser libertados em comum da patologia opressiva do presente.

Vou agora traçar, ainda de maneira breve, o procedimento teórico com que Hegel busca solucionar o primeiro desafio, o normativo, desse duplo cometimento; mas não se pode perder de vista que cada passo de sua argumentação deve demonstrar ao mesmo tempo em que medida o discernimento sobre a racionalidade normativa das relações comunicativas significa uma libertação em relação ao sofrimento de indeterminação. No derradeiro capítulo, Hegel de modo algum qualifica todas as relações dadas das sociedades modernas com o título de "eticidade"; pelo contrário, seu procedimento consiste em destacar do grande número de práticas institucionalizadas exatamente as três esferas cujas regras constitutivas são de tal espécie que já geraram em cada caso as condições da realização comunicativa da liberdade individual. Portanto, conforme a premissa desenvolvida no capítulo da "Moralidade", segundo a qual os contextos sociais de nossa deliberação moral já contêm pontos de vista da razão prática, o método empregado por Hegel consiste em uma espécie de reconstrução normativa: as relações dadas de vida social devem ser examinadas com vista a tais complexos de práticas que se tornaram usuais e que possuem uma normatividade interna no sentido de que só são de modo geral suscetíveis de reprodução se há uma aceitação tácita de determinados deveres e direitos; aqui talvez fosse até mesmo melhor e mais adequado falar de práticas e instituições sociais cuja faticidade se deve em seu todo somente à observação de certas regras morais. Mas naturalmente as esferas sociais que devem ser qualificadas de "éticas" por essa via da reconstrução normativa têm de satisfazer também um outro critério, e mesmo o critério decisivo: só se pode tratar daquelas práticas cujos deveres e direitos internos regem uma espécie de relacionamento recíproco e que podem ser entendidas como realização comunicativa da liberdade individual. Se nos lembrarmos do exemplo da "amizade" encontrado no começo da *Filosofia do Direito*, resultará daí, como critério normativo das relações interativas dessa espécie, que os sujeitos têm de ver reciprocamente, na observação dos deveres e dos direitos correspondentes, isto é, em sua limitação, uma expressão de sua própria liberdade.

Sem dúvida, Hegel estava convicto de que efetivamente conseguira, nas três últimas partes de seu capítulo conclusivo, demonstrar a existência dessas esferas de interação: na "família", na "sociedade civil burguesa" [*bürgerliche Gesellschaft*] e no "Estado" temos de lidar com deveres e direitos internos que, tomados em conjunto, possibilitam a cada sujeito realizar sua liberdade individual pela via comunicativa; e, como consta das condições da participação em pé de igualdade nessas esferas a consciência de poder, caso necessário, retirar-se de todas as condições éticas, a legitimidade da ordem jurídica estatal também se mede, complementarmente, pela proteção das possibilidades jurídicas de retirada e pela proteção das liberdades de consciência moral. Mas o fato surpreendente de Hegel, em sua reconstrução normativa da "eticidade", não ter retomado a amizade, antes louvada

enfaticamente, dá ensejo às primeiras dúvidas: poderia ser até mesmo que ele não tenha esgotado plenamente o potencial de sua própria abordagem, ao orientar-se por fim somente pelas esferas juridicamente institucionalizadas das práticas comunicativas; e devem despertar um ceticismo ainda maior as observações com que ele retrata as práticas sociais na esfera do Estado, já que aqui parece ter entrado no lugar das ações comunicativas a subordinação do indivíduo à autoridade do Estado¹⁰.

Aprofundar aqui essas primeiras restrições significaria não só escrever um outro ensaio, mas também postular uma crítica da filosofia hegeliana do Direito. Tratava-se para mim de mostrar que há boas razões para retomar hoje o projeto hegeliano, ou seja, ver a causa de nossas patologias sociais em uma absolutização de modelos incompletos de liberdade, que só fazem sentido para o indivíduo na qualidade de componentes imanentes de uma cultura comunicativa da liberdade. Desse modo, parece adequado como terapia dessas relações patológicas uma espécie de mudança de enfoque conceitual que nos propicie o discernimento acerca da constituição comunicativa da liberdade. Uma discussão em torno da solução que Hegel de fato ofereceu no capítulo da "Eticidade" de sua *Filosofia do Direito* tomaria, no entanto, uma inflexão bem diferente: aqui ele fracassa — tal seria minha tese — por conta de um excesso de determinação, já que só pode pensar a constituição comunicativa da liberdade como a concatenação de uma ordem de instituições já estabelecidas.

(10) Uma notável análise desse problema se encontra em Theunissen, Michael. "Die verdrängte Intersubjektivität in Hegels Philosophie des Rechts". In: Heinrich, Dieter e Horstmann, Rolf-Peter (orgs.). *Hegels Philosophie des Rechts*. Stuttgart, 1982, pp. 317-381.

Recebido para publicação em 30 de abril de 2003.

Axel Honneth é professor de Filosofia Social na Universidade de Johann Wolfgang Goethe (Frankfurt/M.).

Novos Estudos
CEBRAP
N.º 66, julho 2003
pp. 77-90
