

A concepção republicana de liberdade e o aporte hegeliano para a constituição de uma teoria unificada da liberdade

Dr. CESAR AUGUSTO RAMOS – PUCPR
GT HEGEL

RESUMO

O objetivo deste estudo consiste em avaliar o potencial heurístico da filosofia hegeliana sobre a liberdade, com o objetivo de interpretá-la como um pensamento que pode fornecer elementos conceituais para a constituição de uma teoria unificada da liberdade como não dominação. A tentativa de elaborar uma teoria nesses termos foi realizada pelo conceito republicano de liberdade como não dominação, sobretudo, na análise de P. Pettit. Assim, a pretensão desse autor, ainda que na linha da intenção teórica pós-metafísica e segundo o pressuposto metodológico do consequencialismo, pode ser cotejada com a proposta hegeliana no sentido de se avaliar a sua consistência e a possibilidade de elaborar um conceito pleno e unificado de liberdade.

Palavras-chave: hegelianismo, liberdade, republicanismo, reconhecimento, intersubjetividade.

ABSTRACT

The objective of this study is evaluate the heuristic potential of the hegelian philosophy on freedom, in order to interpret it as a thought that can provide conceptual elements to form a unified theory of freedom as non-domination. The attempt to develop a theory in these terms was carried through by the republican conception of freedom as non-domination, especially in the analysis of P. Pettit. Thus, the claim of this author - although in line with the theoretical post-metaphysical intention and with the consequentialism methodological assumption - can be compared with the hegelian proposal in order to evaluate the consistency and the possibility of developing a full and unified concept of freedom.

Key words: hegelianism, freedom, republicanism, recognition, intersubjectivity.

O liberalismo disseminou a tese de que a finalidade da vida em sociedade não consiste mais na fruição política da cidadania na dimensão pública, mas na convivência privada dos sujeitos na diversidade das suas concepções de bem em proveito dos interesses privados, para as quais basta a proteção jurídica da liberdade. A liberdade tem por fundamento exclusivamente a individualidade autorreferente de indivíduos, seja

ela de ordem volitiva na tese da liberdade positiva como autonomia da vontade, seja de cunho jurídico na proposta da liberdade negativa como ausência de impedimentos para que o sujeito possa fazer o que bem deseja nos limites permitidos pela lei. Em oposição a esse modo de ver a liberdade, a concepção comunitária critica a premissa antropológica que ampara o individualismo liberal. Pretende compreender a liberdade numa perspectiva mais abrangente, afirmando que a própria individualidade é constituída por formas comunais de vida vinculadas às tradições e instituições sociais às quais o indivíduo pertence.

Contudo, a ênfase a uma política atrelada à garantia da liberdade da pessoa com privilégios e imunidades revelou-se insuficiente para resolver os dilemas morais e políticos que as sociedades modernas ostentam: a desigualdade, os conflitos sociais, o fracionamento da vida política em grupos de interesse e de pressão, a apatia ou o desestímulo pelas questões públicas, a ausência de espírito cívico, a corrupção, o apego utilitarista à supremacia dos interesses particulares. De alguma forma, todos estes dilemas propiciaram situações que se traduzem em restrições da liberdade, tonando-a um ideal insuficiente frente aos mais diversos mecanismos políticos, sociais e econômicos de dominação, os quais não são plenamente apreendidos na perspectiva do purismo conceitual excludente que se revela na defesa unilateral da liberdade, seja do individualismo liberal, seja do holismo comunitarista.

Uma outra posição teórica, e que não se esgota na análise disjuntiva a que ela foi submetida - tanto na forma hegemônica como foi pensada segundo o paradigma do individualismo liberal, bem como segundo o modelo do coletivismo comunitarista - representa um desafio conceitual de maior monta, pois pretende compreender a liberdade na articulação de suas duas faces: o lado individual e o lado social, de tal modo que o seu conceito integre, ao mesmo tempo, o aspecto social e comunitário, individual e coletivo, particular e público, demonstrando a necessidade do vínculo entre a dimensão subjetiva e o caráter normativo intersubjetivo. Em última instância, o desafio consiste em pensar a consistência e o sentido da liberdade individual na sua articulação com estruturas sociais intersubjetivas; e estas, por sua vez, revelam o seu valor e vitalidade se forem adequadas à diversidade de realização e manifestação da liberdade individual. Trata-se, portanto, da alternativa da conciliação das duas faces da liberdade - o lado subjetivo e o lado social, intersubjetivo - na busca de um conceito unificado e não excludente.

Longe da mera associação que estas duas faces da liberdade podem suscitar na linha de um ecletismo conceitual simplista, o republicanismo (na proposta do conceito republicano de liberdade como não dominação de P. Pettit) e o hegelianismo (na perspectiva de uma análise especulativa) pretendem responder ao desafio da conciliação, cujo escopo maior consiste, justamente, em reunir tanto o lado individual como comunitário para a realização efetiva da ideia de liberdade num sentido omniforme. Contudo, o conceito republicano de liberdade, ainda que seja social, não interpreta esse conceito como um bem comum substancialmente compartilhado, como faz, por exemplo, a filosofia de Hegel ao tomar a tese da vontade livre com o princípio basilar para se compreender a efetividade substancial da vida social e política, na articulação lógica dos elementos da singularidade, particularidade e universalidade.

Assim, a formulação republicana da liberdade individual articulada com a liberdade política (institucional) encontra em Hegel uma possibilidade de aporte teórico alvissareiro, se sanadas as suas limitações. Mais que isso: essa articulação necessita da categoria do reconhecimento, cujo subsídio teórico é possível buscar na teoria hegeliana e nos seus intérpretes, particularmente, em Honneth. Se a liberdade necessita do concurso intersubjetivo, presente nesta dimensão, e não pode ser deduzida de um pressuposto antropológico e nem ser a expressão de um princípio transcendental, a sua formulação normativa deve ser analisada em conexão com a categoria do reconhecimento, de inspiração hegeliana.

I

A partir da investigação de autores interessados na investigação da tradição republicana, o conceito de liberdade adquiriu um receituário cada vez mais elaborado e preciso em torno da ideia da não dominação como forma de conciliar tanto o aspecto subjetivo como social. Com o cuidado de permanecer no horizonte da modernidade, pretende-se compreender um conceito de liberdade para além da sua formulação como mero direito subjetivo, permitindo reunir tanto o lado individual da chamada liberdade negativa (e, também, o ideal normativo da autonomia presente na liberdade positiva) como a dimensão social, comunitária. Tendo por referência o aspecto político e econômico de proteção da liberdade contra os mais diversos mecanismos de dominação, a teoria republicana da liberdade defende a tese de que os homens são livres na medida em que não se encontram sob o domínio de outrem, manifestando-se, assim, a ausência de condições ou fatores individuais e sociais que produzem a dependência, prejudicam o

autorrespeito e a capacidade de ação espontânea e livre. Um autor representativo dessa tendência na análise da teoria republicana da liberdade como não dominação é P. Pettit, cuja elaboração conceitual pode ser considerada a mais consistente.¹

O republicanismo de Pettit não rejeita a liberdade individual no significado que o liberalismo lhe atribui. Apenas defende o princípio de que esta liberdade, para ter a devida eficácia pretendida pelos liberais, necessita ser complementada diante dos aspectos multifacetados do fenômeno da dominação que o conceito liberal não consegue capturar na malha grossa da liberdade negativa, limitada ao modelo do individualismo. Mesmo reconhecendo que a linguagem da não dominação remonta ao republicanismo cívico ou “neoateniense” – de cunho fortemente comunitarista e crítico aos valores da modernidade - o republicanismo “neorromano”, do qual Pettit compartilha, afirma que a liberdade é mais sensível às demandas da moderna individualidade. Mas, a liberdade individual é melhor assegurada e defendida mediante a criação de mecanismos institucionais que estimulam e preservam a não dominação, estando, assim, intimamente vinculada a um ideal comunitário, mas que não se identifica com o autogoverno da democracia radical. Pettit, bem como Skinner, afirmam que a liberdade republicana é mais ampla e pode abarcar o conceito da liberdade negativa, desde que bem compreendida e com as devidas correções de que ela necessita, evitando o reducionismo voluntarista da liberdade positiva.

Sem negar os valores da liberdade individual defendida pelo liberalismo, Pettit propõe uma teoria unificada e abrangente com o intento de compreender a liberdade sob o aspecto individual (psicológico) e, ao mesmo tempo, interpessoal (social e político), objetivando estabelecer uma conexão conceitual entre a vontade livre e a liberdade política.

Tento formular uma teoria que ao mesmo tempo relacione questões da vontade livre com a liberdade política e as conexões entre as duas. Procuo uma teoria que construa a vontade livre de tal modo que ela sustente uma linha defensável como liberdade política e que interprete esta última de uma maneira que seja compatível com a linha defendida na vontade livre (PETTIT, P. *A theory of freedom. From the psychology to the politics of agency*, 2000, 3).

¹ Pode-se dizer com C. Larmore que a renovação da teoria republicana encontrou em Philip Pettit seu arquiteto mais ambicioso. Reconhecendo sua dívida para com uma tradição de pensamento que remonta, via Maquiavel, à Roma antiga, - tradição essa reconstruída numa série de artigos importantes de Quentin Skinner - Pettit deu ao modelo republicano da vida política um desenvolvimento sistemático jamais visto anteriormente (LARMORE, C. *Républicanisme et libéralisme chez Philip Pettit*, 2000, 115).

Essa teoria unificada - denominada por Pettit de “individualismo holista” e que se distingue da perspectiva metodológica tanto do atomismo liberal como do holismo comunitarista ou coletivista - deve ser política e, ao mesmo tempo, capaz de traduzir a estrutura psicológica do homem. Na tentativa de elaborar ensaios de ontologia social, o autor procura esclarecer a sua posição metodológica, distinguindo-a tanto da filosofia dispersiva do atomismo como da doutrina do organicismo coletivista.

De um lado, aceita a tese do individualismo de que “somos centros de pensamento, de sentimento e de ação”, e que temos um comportamento intencional e consciente que não pode ser reduzido a determinações externas. De outro lado, acata a teoria do holismo social que remonta à tradição romântica associada a autores como Vico, Rousseau e Herder e, sobretudo, Hegel. Com o cuidado de não derivar para o coletivismo, assume a premissa holística da prevalência social do ser humano na sua capacidade de pensar e de formar relações sociais permeadas pela liberdade, e concorda com a tese forte dessa filosofia de que o indivíduo realiza a sua vida e sua humanidade apenas na comunidade com outros seres humanos. Recusa, assim, o coletivismo, fazendo opção pelo “individualismo holista” com base na ideia de que “sob algumas condições plausíveis, a capacidade de pensar exige a comunidade com os outros” (PETTIT, P. *The Common Mind. An essay on psychology, society and politics*, 1996, 9).

Nesse sentido, é adepto do pensamento comunitarista, de C. Taylor por exemplo, ao adotar a tese de que viver em sociedade é uma condição necessária para o desenvolvimento da racionalidade e, em certo sentido, uma “condição necessária para tornar-se um agente moral no pleno sentido do termo, ou tornar-se um ser autônomo e plenamente responsável” (TAYLOR, C. *Philosophy and human sciences. Philosophical papers 2*, 1985, p. 191). Nessa linha, ressalta a importância da linguagem para o desenvolvimento do pensamento, adotando a lição de Wittgenstein de que seguir regras não se reduz às ações privadas. O pensamento pressupõe o uso da linguagem, e o uso das regras é possível apenas mediante interações sociais. O individualismo holista tem por base a ideia de que a capacidade de pensar e, também, de agir livremente exige a comunidade com os outros.

A adoção dessa forma de holismo induz o autor a se afastar daquelas perspectivas da liberdade – a liberdade negativa da ausência de impedimentos, ou mesmo a liberdade positiva da autonomia da vontade que pode resvalar para a presença dominante de um “Eu” holístico superior, na advertência de Berlin –, para as quais o estatuto subjetivo ou

peçoal da liberdade não apresenta uma conexão conceitual com a liberdade política, limitando a liberdade à sua função primária como direito individual que se resguarda pela ausência de interferências, ou como capacidade autorreferente circunscrita à autonomia dos sujeitos.

A teoria da liberdade como não dominação ressalta a ideia de que os atos perpetrados em bases arbitrárias, e sem o consentimento da pessoa que as reconhece como aqueles que não têm legitimidade moral e legal, são manifestamente procedimentos de dominação porque interferem, direta ou indiretamente, nas escolhas individuais, mesmo que, supostamente, os sujeitos possam agir sem a presença de impedimentos. Um ato é arbitrário na medida em que, na relação social entre as pessoas, o controle discursivo está ausente, isto é, ele está sob o controle apenas do arbítrio de alguém; e cujo poder de uso afeta ou pode afetar outra pessoa que se sente coagida, ameaçada nas suas escolhas, nos seus interesses ou no livre desenvolvimento de suas capacidades diante do poder (real ou potencial) abusivo de interferência de outrem, ainda que em condições que permitem a liberdade negativa, ou seja, pela inexistência de interferência efetiva.

Assim, o elemento objetivo da ausência - que a concepção da liberdade negativa defende - é interpretado como independência do poder arbitrário de interferência de outrem, uma vez que não é possível ser livre quando alguém está submetido a este tipo de ação, ainda que o sujeito seja considerado autônomo, na perspectiva da liberdade positiva de uma vontade que se autodetermina, a despeito dessa interferência. Mas, é possível ser livre mesmo sofrendo a interferência não arbitrária de alguém - como no caso de leis legítimas coercitivas que obrigam o sujeito, mas não representam o exercício de um poder arbitrário e não comprometem a sua liberdade -, distinguindo-se da concepção negativa de liberdade que interpreta essa forma de interferência como um impedimento à liberdade.

A ideia liberal da não interferência afirma que a lei representa uma forma consentida de coerção e que, portanto, não deixa de representar uma restrição à liberdade individual. A tese da liberdade negativa se apega ao elemento da interferência que sempre afeta ou obstaculiza a independência do agente, pouco importando sobre o estatuto dessa interferência sob o aspecto da sua legitimidade. Mas para o republicanismo, a lei não deve ser avaliada como um elemento limitador da liberdade, antes pelo contrário, ela pode representar um recurso que a potencia, preservando-a.

Assim, a não dominação ocorre num duplo sentido. No sentido afirmativo quando agimos sem coação no livre uso das nossas escolhas mesmo diante de interferências (não arbitrárias), uma vez que a sua presença não acarreta dominação. No sentido negativo quando ocorre a ausência, não propriamente da legítima interferência da lei, mas de relações de domínio que podem se manifestar no próprio contexto da ausência de interferência. Se a liberdade pode subsistir mesmo quando o indivíduo está submetido a interferências não arbitrárias, ela necessita da ausência de domínio, uma vez que este pode existir mesmo quando não há interferências. Destarte, alguém detém o poder de dominação sobre outro na medida em que: “1. tem capacidade para interferir; 2. de modo arbitrário; 3. em determinadas escolhas que o outro está em condições de realizar” (PETTIT, P. *Republicanism. A Theory of freedom and government*, 1999, 52).²

Em que medida a proposta da liberdade de Pettit é efetivamente social, de tal modo que a dimensão societária possa integrar de forma substancial a liberdade do indivíduo para constituir uma teoria unificada da liberdade? Para o autor, que defende uma atitude pós-metafísica no contexto de uma metodologia pragmática, empirista e consequencialista, o caráter unificado da liberdade como não dominação não precisa ostentar de forma substantiva um valor social sob a forma de um bem intrinsecamente intersubjetivo. Ele deve apenas retratar a condição instrumental de algo que melhor realiza os ideais de uma sociedade que pretende ser liberal. Na avaliação de Pettit, a liberdade é social não no sentido de ser um bem comum substancialmente compartilhado, e nem porque ela retrata uma teoria do autogoverno como expressão essencial dessa liberdade. Ela o é apenas na medida em que pode, quantitativamente, ser incrementada ou não sê-lo para qualquer membro de um grupo relevante e possuir, assim, um valor instrumental de comum utilidade para todos para melhor realizar os ideais de uma sociedade liberal sob um governo republicano.

² Em outra passagem o autor observa que o poder de dominação ou de subjugação existe quando há “1. um agente pessoal ou corporativo, 2. capaz (realmente capaz) de exercer 3. influência intencional 4. de tipo negativo, danoso, 5. no sentido de contribuir para moldar ou modelar o que as outras pessoas fazem.” (PETTIT, P. *Republicanism. A Theory of freedom and government*, 1999, 79). Assim, “os recursos, em virtude dos quais uma pessoa pode ter poder sobre outra são extremamente variados: compreendem o da força física, a vantagem tecnológica, a influência financeira, a autoridade política, os contatos sociais, o prestígio na comunidade, o acesso a informações, a posição ideológica, a legitimação cultural, e outros” (idem, p. 59). Exemplos concretos desse poder estão nas ações de maridos, executivos, patrões, credores, agentes governamentais, burocratas, e outros agentes que, nos seus âmbitos de ação, exercem o podem exercer um poder, ainda que sem uma interferência efetiva, sobre as outras pessoas com as quais se relacionam e que estão numa condição de fragilidade ou de dependência afetiva, psicológica, financeira, gerando a dependência à vontade arbitrária de outros indivíduos e alimentando comportamentos servis ou adaladores.

O caráter instrumental mostra-se no modo como a liberdade (republicana) pode contribuir para a consecução dos objetivos de uma sociedade liberal, os quais são realizados com mais eficácia se forem mediados pelos valores políticos do republicanismo tais como a liberdade como não dominação, a cidadania participativa, etc. A adoção desses valores traz vantagens irrecusáveis para a sociedade em relação aos limites da alternativa liberal da liberdade negativa.

Se esta afirmação procede, o diagnóstico liberal formulado, notadamente, por J. Rawls, W. Kymlicka e C. Larmore sobre a contribuição alternativa do republicanismo ao liberalismo é correto. Esses autores opinam que as versões contemporâneas do republicanismo neorromano são consistentes com as abordagens normativas do liberalismo porque ambos são essencialmente instrumentais por natureza. Isso significa dizer que, se a liberdade for essencialmente tomada no sentido da não dominação, ela não é muito diferente da perspectiva liberal. Os instrumentos para a sua realização podem ser republicanos, mas o fim é a manutenção da liberdade individual, objetivo que congrega todos.

Assim, se a concepção republicana de Pettit da liberdade como não dominação, a despeito do seu intento de propor uma teoria unificada da liberdade, ela ainda permanece apenas como meio para a realização dos fins do indivíduo. Apenas se diferencia da também instrumental concepção do liberalismo no ponto de que estes fins estão mais bem assegurados mediante mecanismos cívicos republicanos. Não há, assim, preocupação teórica em estabelecer um vínculo constitutivo entre a liberdade como não dominação e a forma social no seu modo de representação e de realização como um bem comunitário constitutivo.

II

Na discussão sobre a possibilidade de um modelo unificado e compreensivo de liberdade, e a partir do seu núcleo conceitual como não dominação sugerido pela proposta republicana de Pettit, é possível trazer à tona o intento de Hegel na elaboração de um conceito que articula as duas faces da liberdade para a constituição de uma teoria unificada. A inserção do ponto de vista hegeliano em torno do debate sobre o sentido e alcance da liberdade na filosofia política é alvissareira, sobretudo, em razão do seu desafio conceitual, a despeito do invólucro idealista na forma teórica da sua justificação.

De início, cabe ressaltar que a relação de Hegel com o republicanismo não é considerada tranquila.³ Enquanto objeto e discussão, ela deixa em aberto a possibilidade de interpretá-la, pelo menos, em duas perspectivas. A primeira diz respeito ao contexto histórico da influência da filosofia hegeliana para a elaboração de um republicanismo “alemão” - no dizer de D. Moggach – enraizada no idealismo do seu tempo. Moggach sustenta a tese de que uma “forma especificamente hegeliana de republicanismo emerge nos estados alemães, especialmente na Prússia, nos anos de 1830 e 1840. Esse desenvolvimento não é adventício ou arbitrário, mas está enraizado nas estruturas conceituais desenvolvidas pelo próprio Hegel” (MOGGACH, D. *Hegelianismo, republicanismo e modernidade*, 2010, 12). Esse republicanismo que se desenvolve no período do *Vormärz*, e que seria a chave para entender o legado hegeliano nas obras dos hegelianos de esquerda, sustenta uma “teoria de liberdade positiva ou de auto transcendência que combina motivos éticos e estéticos derivados de Hegel e de Kant” (Idem, 11).

A segunda perspectiva na relação entre Hegel e o republicanismo é temática, ou seja, é possível constatar, ainda que de modo difuso e sem intenção programática, a presença de determinados temas republicanos no pensamento ético-político de Hegel, como por exemplo, o viver político do cidadão virtuoso, a importância da esfera pública, a questão do patriotismo e, sobretudo, o tema da liberdade. Essa última perspectiva é mais estimulante e desafiadora, pois é de cunho conceitual no sentido de se avaliar o alcance teórico da filosofia hegeliana e a sua plausibilidade para sustentar uma interpretação da liberdade que permite corrigir ou sanar lacunas do republicanismo. Ou seja, o desafio consiste em saber em que medida o hegelianismo autoriza uma

³ É possível dizer que na juventude Hegel demonstrou entusiasmo pelo republicanismo cívico. Smith observa que, diferentemente dos seus amigos Hölderlin e Schelling, o retorno à Grécia com o objetivo de superar a dilaceração e a desarmonia dos novos tempos não se deu, para o jovem Hegel, pela promessa de uma experiência estética, mas pela política. “Hegel volta-se para os esforços políticos e revolucionários da França para recapturar algo do antigo republicanismo. Educado na teorização republicana de Montesquieu e de Rousseau, o jovem Hegel viu na revolução uma tentativa de recriar as condições de uma polis democrática” (SMITH, S. *Hegel's critique of liberalism: rights in context*, 1989,12). “Tal como a longa linha dos ‘humanistas cívicos’ e republicanos nos quais ele se inspira, Hegel vê a vida da cidadania como a única com valor para ser vivida” (idem, p. 45). Mas, Hegel muda sua avaliação da vida social e política da modernidade, e percebe a impossibilidade de restaurar o antigo ideal político da polis grega. O ímpeto revolucionário deixa também de exercer um papel de criação de uma nova ordem política por causa do fracasso da Revolução Francesa em criar uma comunidade republicana. Já na obra *O Espírito do cristianismo e seu destino*, “Hegel muda do republicanismo e do culto das virtudes cívicas em direção a uma posição que mais tarde foi reconhecida como ‘hegeliana’” (idem, p. 49).

melhor compreensão conceitual para elaborar uma concepção unificada da liberdade. Tal perspectiva está baseada no pressuposto da distinção entre liberdade subjetiva e objetiva na análise hegeliana da vontade livre que estimula uma leitura republicana, a qual pode ser incluída como uma variante interpretativa da autorrealização da liberdade, dentre as múltiplas leituras de Hegel.⁴

De certo modo, a tese hegeliana da liberdade se inscreve, ainda que de forma crítica, na tradição do individualismo volitivo do pensamento moderno, ao se alinhar com uma forma de liberdade centrada na vontade autônoma do sujeito. Essa tradição disseminou o princípio da prioridade da autonomia do indivíduo na perspectiva de uma liberdade autorreferencial, nas versões apresentadas por filósofos como Rousseau, Kant, Fichte e outros. O pensamento de Hegel, exposto, sobretudo, nas *Linhas fundamentais da filosofia do direito*, acolhe a contribuição positiva desta tendência ao sustentar a importância da liberdade subjetiva, cuja forma de expressão é a de um sujeito (lógico, mas também empírico) que quer livremente: “uma vontade sem liberdade é uma palavra vazia de sentido, assim, a liberdade só é realidade efetiva apenas como vontade, como sujeito” (HEGEL, G. W. F. *Werke*, 1986, 7, § 4, ad.).

Contudo, Hegel deseja ir além do princípio autorreferencial do livre querer desenvolvido da tradição do individualismo volitivo. Este princípio – adverte o filósofo – contém uma contradição: ao mesmo tempo em que ele constitui uma condição prévia da liberdade no mundo moderno, carrega um potencial de desintegração, uma fonte de conflitos, uma ameaça virtual para os laços de solidariedade entre os indivíduos, sintoma do *páthos* que perpassa a moderna sociabilidade. Se, de um lado, o filósofo admite o princípio liberal da liberdade dos indivíduos, denominada de liberdade subjetiva, e que opera como um dos elementos essenciais do Estado moderno, sobretudo, na esfera da sociedade civil; por outro lado - como forma de superar e, ao mesmo tempo, resguardar esse princípio e o seu caráter autorreferencial - procura incorporá-la numa objetividade social e política com vistas à sua realização institucional

⁴ Patten, por exemplo, distingue as seguintes leituras de Hegel: a convencionalista, metafísica, historicista e a da autorrealização. Assume uma variante desta última, que ele dá o nome de interpretação “cívico humanista.” Com exceção da primeira, as outras interpretações têm em comum a tese de que a ideia de liberdade em Hegel possui um papel fundamental no cumprimento de direitos e deveres no espaço da *Sittlichkeit*. A leitura da autorrealização entende que “a justificação filosófica da moderna *Sittlichkeit* envolve a demonstração que modernas instituições e práticas promovem a autorrealização humana, ou produzem o lócus para essa realização” (PATTEN, A. *Hegel's idea of freedom*, Oxford University Press, 1999, 167).

que supera e, ao mesmo tempo, conserva os fins privados da liberdade subjetiva. Se a liberdade não alcançar essa dimensão, e se circunscrever ao âmbito dos interesses e desejos particulares, o seu próprio valor como direito subjetivo se vê ameaçado, abrindo portas à dominação, segundo o paradigma conceitual da relação senhor-escravo.

Hegel quer mostrar que o conceito de liberdade não se limita à vontade particular de um sujeito - seja ela compreendida como direito natural, seja deduzida a partir do princípio transcendental do espontaneísmo da vontade - em função da qual é possível, inclusive, falar da liberdade subjetiva, e que inclui as determinações da vontade arbítrio. A liberdade deve, também, ser pensada na forma do seu modo de ser comunitário, naquilo que ele denominou de *Sittlichkeit*. O filósofo dá azo, assim, à tendência de cunho social no sentido de avaliar criticamente não só a premissa antropológica das teorias individualistas, como, também, o modo da sua fundamentação conceitual, fortemente afetada por um idealismo subjetivo unilateral na compreensão da liberdade. Esta deve, também, se realizar segundo formas comunitárias e intersubjetivas de vida na dimensão social do viver humano, na qual se articula com a outra face da liberdade - o aspecto subjetivo da autonomia da vontade dos modernos. Um conceito abrangente de liberdade deve conter este último aspecto e, ao mesmo tempo, a face da dimensão comunitária, sem a qual a liberdade não se efetiva na sua plenitude, perfazendo, deste modo, uma teoria unificada da liberdade.⁵

A forma com que Hegel procura contemplar estes dois aspectos da liberdade consiste em defini-la na fórmula sintética como “o estar junto a si mesmo no seu outro” (*in seinem Anderen bei sich selbst zu sein*).

Assim, o espírito está inteiramente em si e, portanto, livre, pois a liberdade consiste justamente em estar consigo no seu outro, depender de si, em ser a atividade determinante de si mesmo. Em todas as pulsões eu parto de um outro, de algo que é para mim qualquer coisa de exterior. Aqui, nós falamos então de dependência. A liberdade está apenas lá onde não há para mim nenhum outro que não seja eu mesmo. O homem natural, que é determinado apenas por suas pulsões, não está consigo mesmo: qualquer capricho que ele seja, o *conteúdo* do seu querer e da sua intenção

⁵ Neuhouser afirma que há três concepções da liberdade prática em Hegel presentes na obra *Linhas fundamentais da filosofia do direito*, e que têm importância na teoria social do filósofo: a liberdade pessoal (do direito abstrato da pessoa), a liberdade (ou autonomia) da subjetividade moral como fonte de princípios normativos que regem a ação e a liberdade social (*social freedom*), base da teoria da *Sittlichkeit* hegeliana. Esta última, ainda que possuindo o componente subjetivo, se distingue das duas primeiras, pois ela se realiza apenas na objetividade de determinadas instituições sociais (NEUHOUSER, N. *Foundations of Hegel's social theory. Actualizing freedom*, 2000, p. 6,18).

não é, contudo, um conteúdo por ele, e sua liberdade não é senão uma liberdade *formal* (HEGEL, G. W. F. *Werke*, 1986, 8, § 24, ad.).

Assim, é possível mostrar que o conceito hegeliano de liberdade indica, de um lado, a ideia da autonomia da vontade (a liberdade subjetiva do agente) que pode ser traduzida pela não dependência à vontade arbitrária de outrem. Para ser livre, o indivíduo deve ter nele mesmo a fonte e a razão de ser de seus atos, o que inclui o domínio racional do sujeito como agente consciente de si e de sua ação. Mas, de outro lado, esse permanecer em si mesmo não é exclusivo nem excludente, uma vez que a liberdade está, também, referida ao seu outro (a face objetiva). Esse último aspecto diz respeito à liberdade consignada em instituições e práticas sociais, as quais operam no sentido de desenvolver e manter a face subjetiva na articulação com a face objetiva (social). Com efeito, a liberdade subjetiva só adquire estabilidade e sentido na objetivação social da liberdade cuja consistência, por sua vez, depende da ação (política e moral) de sujeitos livres.

Se a liberdade contém o componente autorreferencial da autodeterminação, ela deve, também, superá-lo no sentido de buscar uma forma de atividade que contemple a interação com o seu outro, sobretudo, se esse outro for o campo do trabalho e o resultado das intervenções e operações do espírito humano no mundo social. A liberdade define-se, propriamente, pelo estar consigo mesmo no seu outro: o modo de ser de sua expressão objetiva, pois, nele o sujeito (o espírito humano) se reconhece a si mesmo como livre, permanecendo junto a si no seu outro. A face objetiva refere-se à ideia de que o outro é a expressão da alteridade da minha identidade, e que se configura em boas leis e em justas instituições sociais e políticas, nas quais a liberdade individual pode ser efetiva e se sustentar. E é, justamente, isso que se traduz como o meu outro, no qual eu estou junto a mim.

Na condição de um bem jurídico e político que deve ser protegido e promovido, a liberdade - bem como a igualdade - deve se apresentar não só como exigência subjetiva dos indivíduos, mas também necessita receber o assentimento do seu valor objetivo mediado pelas instituições comunitárias que protegem e promovem a liberdade e a igualdade. Assim, sem o caráter de objetivação institucional da liberdade - possível no espaço público da cidadania, das boas leis e da ação governamental, como quer o republicanismo - ela permanece apenas como um direito subjetivo, atrelado e dependente ao aspecto normativo e coercitivo do ordenamento jurídico, como propõe o

liberalismo. Essa face objetiva da liberdade, solidária com a sua face subjetiva, constitui um aspecto forte do conceito hegeliano de liberdade como estar consigo mesmo no seu outro, isto é, que o compromisso com o significado ético do princípio da autonomia necessita de uma referência objetiva do valor da sua verdade fora do sujeito, mas que o inclui.

Assim, a formulação da liberdade como “estar junto a si mesmo no seu outro” exprime o lado individual e a postulação de direitos subjetivos, como também práticas sociais que têm por base a liberdade no seu reconhecimento recíproco que os indivíduos mutuamente se atribuem segundo um valor comunitário intersubjetivo; de tal modo que ela deve ser pensada e praticada como algo que, em última instância, impregna as estruturas, práticas e tradições de um todo social mais vasto das instituições sociais que manifestam de forma objetiva o modo de ser comunitário da liberdade no viver junto de indivíduos livres. Nessa medida, ela se revela como um valor subjetivo da autodeterminação individual que se articula com o sentido público e institucional da sua manifestação intersubjetiva.

Para que a liberdade possa efetivar a sua potência como autonomia ela tem que, ao mesmo tempo, se realizar no seu outro. Com esse conceito, o filósofo pretende mostrar que a liberdade possui uma determinação conceitual que se efetiva apenas na unidade das suas duas faces: o lado subjetivo, individual, o autogoverno racional - o estar junto a si mesmo - e o lado intersubjetivo – o seu outro -, o qual se revela pelo aspecto da sua manifestação objetiva, em cujo âmbito ela adquire relevância. O vínculo entre essas duas faces é mediado pelo reconhecimento que articula estas faces de modo substancial. A liberdade só pode ser concebida quando os homens podem estabelecer e concordar com uma concepção intersubjetiva de liberdade; momento em que ela é reconhecida como um valor individual e comunitário, alcançado o estatuto de um bem comum substancial que repousa no reconhecimento social da sua legitimidade, mesmo quando esse bem seja definido como direito subjetivo individual nas sociedades modernas. Objetivamente reconhecida como algo que é essencial para o viver junto, nela os sujeitos se reconhecem como indivíduos autônomos livres.

Sob pena de permanecer uma mera reivindicação subjetiva, a liberdade necessita ser articulada mediante o seu outro que se apresenta como o sistema das condições de sua realização objetiva, definida por Hegel como a eticidade (*Sittlichkeit*). Na forma de uma alteridade institucional (objetiva), a *Sittlichkeit* representa um sistema de relações

afetivas, sociais, econômicas, jurídicas e políticas que dão efetividade à ideia de liberdade, razão pela qual Hegel identifica essa esfera como o sistema racional das determinações da liberdade. Esta só adquire consistência e estabilidade no processo da sua objetivação institucional, o qual, por sua vez, depende da ação (política e moral) dos sujeitos que mutuamente se reconhecem como seres livres, realizando-se, assim, uma teoria unificada da liberdade.

III

Contra a tese do atomismo das teorias do direito natural, mas, também, longe de reprimir a liberdade e os direitos individuais em nome da supremacia de um monismo ético-político do Estado, é possível interpretar a tese hegeliana de que a vontade livre, a partir da sua estrutura conceitual autorreferente como estar junto a si, e que se exprime no direito (abstrato) e na moralidade, necessita tornar-se realidade efetiva (*Wirklichkeit*) nas diversas instâncias da intersubjetividade comunitária, desde a família, passando pela sociedade civil e desembocando na esfera política do Estado. São essas instâncias sociais, marcadas por relações intersubjetivas de reconhecimento, que possibilitam ao indivíduo ser livre, ou seja, estar junto a si nessas instâncias – o *seu* outro. Tal análise pode levar a uma compreensão de que a liberdade tornar-se-ia heterônoma, vinculada a uma determinada realidade social e referida a uma racionalidade institucionalmente já estabelecida, a ela reconciliando-se. As possibilidades de resposta a essa crítica dependem da forma como se interpreta a filosofia hegeliana e o sentido da racionalidade supra individual do *Geist*.

A filosofia hegeliana destaca a tese de que a vontade livre, a partir da sua estrutura conceitual autorreferente como estar junto a si mesmo, e que se exprime no direito (abstrato) e na moralidade, necessita ser reelaborada nas diversas instâncias da intersubjetividade social – esferas necessárias da autorrealização - desde a família, passando pela sociedade civil e desembocando na esfera política do Estado, nas quais as relações comunicativas possibilitam ao indivíduo estar consigo mesmo no seu outro. Assim, Hegel que demonstrar, desde os parágrafos metodológicos da Introdução às *Linhas fundamentais da filosofia do direito*, que a liberdade individual é um fenômeno intersubjetivo, e que dentre as condições subjetivas da autorrealização individual estão as condições objetivas do reconhecimento (*Anerkennung*) recíproco.⁶ O conceito do

⁶ Esta interpretação tem por base ressaltar a importância da categoria do reconhecimento na teoria hegeliana da liberdade, sobretudo, em alguns comentadores como: WILLIAMS, R.R. *Hegel's ethics of*

reconhecimento não só é importante para compreender o conceito de liberdade como é, também, a origem e a fundação do direito, nele atuando em todas as suas esferas: no Direito Abstrato, na Moralidade e na Eiticidade.

Para Hegel, o caráter mediador do reconhecimento é de fundamental importância na articulação entre as duas faces da liberdade, uma vez que o sujeito só alcança a plenitude da sua liberdade (o estar consigo mesmo) quando reconhece na liberdade do outro a sua própria liberdade, momento em que está consigo mesmo. Nesse reconhecimento recíproco os indivíduos se definem como livres.

Somente assim se realiza a verdadeira liberdade, pois, já que ela consiste na identidade de mim mesmo com o outro, então eu só sou verdadeiramente livre quando o *outro* também é livre, e é reconhecido por mim como livre. Essa liberdade de *um* no *outro* reúne os homens de uma maneira interior, enquanto que, ao contrário, a *carência* (*Bedürfnis*) e a *necessidade* (*Notw.*) só os aproximam exteriormente. Os homens devem, portanto, querer reencontrar-se um no outro. Isso não pode acontecer, porém, enquanto eles estão presos em suas imediatidades e naturalidades, pois, é isso justamente que exclui um do outro e os impede de serem mutuamente livres. (HEGEL, G. W. F. *Werke* 10, 1986, § 431, ad.).

Se, a princípio, a relação de reconhecimento é bipolar (entre duas pessoas), ela só adquire o sentido forte da mutualidade no espaço intersubjetivo pluridimensional, estabelecendo vínculos entre o aspecto subjetivo (a liberdade como experiência da própria identidade do sujeito como agente livre que está consigo mesmo) e o aspecto objetivo (representado por uma alteridade, na qual o indivíduo perfaz a sua liberdade no reconhecimento de uma objetividade social que espelha a sua própria condição na universalidade de homens livres). Essa dinâmica implica compreender os indivíduos que se reconhecem livres como membros de uma substancialidade ética, o “nós” do espírito objetivo.

recognition, 1997; PATTEN, A. *Hegel's idea of freedom*, 1999; BAYNES, *Freedom and recognition in Hegel and Habermas*. In: *Philosophy & Social criticism*, 2002; PIPPIN, R. *Hegel's idealism. The satisfactions of self-consciousness*, 1989, HONNETH, A. *Kampf um Anerkennung*, 1992; *Leiden an Unbestimmtheit: eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie*, 2001; SMITH, S., *Hegel's critique of liberalism: rights in context*, 1989, SIEP, L. *Anerkennung als Prinzip der praktische Philosophie: Untersuchungen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes*, 1979; *Praktische Philosophie im Deutschen Idealismus*, 1992. Para esses intérpretes, o tema do reconhecimento também não se limita aos escritos de juventude. Continua como um importante “conceito operativo” na filosofia do espírito da maturidade a partir da *Enciclopédia* e se faz presente nas *Linhas fundamentais da filosofia do direito*, em cuja obra atua como importante elemento nas relações intersubjetivas nas instituições sociais da família, da sociedade civil e do Estado, atuando, em cada esfera como elemento mediador para a constituição de efetivação de uma teoria unificada da liberdade. Se o conceito do reconhecimento exerce um papel preponderante nos escritos da maturidade, então, é preciso abandonar a interpretação restritiva deste conceito presente na dialética do senhor e do escravo da *Fenomenologia do Espírito*.

O saber afirmativo de si mesmo em um outro si mesmo, cada um dos quais, como individualidade livre, tem *absoluta independência*; porém, em virtude da negação da sua imediatidade ou apetite não se distingue do outro; é universal e objetivo, e tem a real objetividade como reciprocidade; de modo que ele se sabe reconhecido em um outro indivíduo livre, e o sabe enquanto reconhece o outro e o sabe livre. Este reaparecer universal da autoconsciência, o conceito que se sabe em sua objetividade como subjetividade idêntica consigo e, portanto, universal, é a forma de consciência própria à substância de toda espiritualidade essencial da família, da pátria, do Estado, como de todas as virtudes do amor, da amizade, do valor, da honra, da glória. (HEGEL, G. W. F. *Werke*, 10, 1986, § 436).

A presença de uma “outridade” que se perfaz como o *seu* outro - uma ordem institucional (social, jurídica e política) que representa a efetivação da liberdade subjetiva, elevada ao estatuto da objetividade – não é algo que se estranhou, pois, este outro é reconhecido como integrando a própria identidade de uma subjetividade livre. Supera-se, assim, não só a vacuidade autorreferencial do conceito de liberdade como, também, o capricho subjetivo do arbítrio mediante ações livres intersubjetivas dos agentes na dinâmica do mútuo reconhecimento nas suas diferentes formas.

A perspectiva, mediante a qual se busca entender essa racionalidade em estruturas de reconhecimento na relação entre liberdade subjetiva e objetiva, é de fundamental importância para se compreender a proposta hegeliana para uma teoria unificada da liberdade. De um lado, não há uma ação subjetivamente dirigida a um fim, cuja realização racional possa ser efetivada sem práticas e instituições sociais; por outro lado, estas práticas só podem ser descritas como racionais pelos sujeitos que as aceitam segundo seu próprio assentimento numa relação de formas de reconhecimento das quais eles participam. O sujeito é liberado para ser ele mesmo em seu outro, ou seja, é livre quando está junto a si, mas apenas na medida em que está, também, referido ao seu outro segundo uma forma institucional de alteridade que se configura na perspectiva de um determinado modo de representação social. Sem o reconhecimento a identidade dos sujeitos como indivíduos livres no espaço público de uma comunidade, a liberdade individual não se realiza.

Uma relação de reconhecimento desigual, e que leva à dominação, ocorre apenas na figura do senhor e do escravo, descrita na *Fenomenologia*, onde uma parte reconhece o outro, mas não é reconhecida. Nesta obra, a relação de reconhecimento senhor-escravo mostra um aspecto (negativo, coercitivo) que é superado na *Enciclopédia* numa perspectiva positiva de afirmação da liberdade. Nesta obra, Hegel também expõe a estrutura do espírito como um nó de relações, e o reconhecimento é o resultado de um processo dialético de produção da “autoconsciência universal” (*allgemeine*

Selbstbewusstsein). A demanda por reconhecimento de liberdade leva a uma crítica da coerção, das desigualdades, das relações de dominação, incluindo a relação senhor-escravo.

É preciso entender que a renúncia à dominação é uma decorrência do desejo de reconhecimento como um processo recíproco: uma ação intersubjetiva que exclui a unilateralidade da afirmação da liberdade de um dos lados e a coerção como resultado do domínio na equação do reconhecimento. O mútuo reconhecimento transcende a coerção e a dominação - característica da luta do senhor e do escravo - e torna-se, o elemento mediador para a liberdade na constituição de um solo espiritual comum (um nós) para os agentes na dialética do reconhecimento no espaço da *Sittlichkeit*, superando a perspectiva de relações conflitantes de dominação que negam a liberdade. Se o conceito de liberdade é estar consigo mesmo no seu outro, este sentido da liberdade não admite a coerção e o domínio, pois ela ignora o fenômeno básico do relacionamento humano que é o reconhecimento.⁷

Para Hegel, determinadas atividades do espírito humano como a amizade, o amor e o patriotismo permitem a realização de relações intersubjetivas – valores ético-políticos destacados pela tradição republicana - que impedem o jogo de forças estranhas que dominam. São relações que estão articuladas ao reconhecimento recíproco de sujeitos que buscam entre si a reciprocidade do estar consigo mesmo no seu outro e, nessa reciprocidade, abandonam qualquer pretensão ao domínio. A noção hegeliana da liberdade e de reconhecimento enseja a recusa a qualquer tipo de dominação e coerções não legítimas, do contrário, as relações intersubjetivas se restringiriam à dialética do senhor e do escravo, limitando-se a uma luta por dominação mesmo que por meio de uma forma primitiva de reconhecimento.

A liberdade, além de ser um valor humano personalíssimo, tem um sentido social que resulta das interações comunicacionais do reconhecimento. As relações entre os indivíduos são institucionalizadas de maneira a tornar possível a coexistência dos sujeitos que se reconhecem livres de relações de dominação. Ser livre significa estar

⁷ Segundo Williams, o modelo de reconhecimento genuíno deve abandonar a coerção, pois a liberdade só pode ser real numa comunidade de relações recíprocas que exclui o domínio, a coerção, a força e a violência como base das relações humanas. Segundo esse autor, a partir da *Enciclopédia* o reconhecimento recíproco adquire a consistência de determinados elementos que “qualificam e explicam a reciprocidade: autonomia, união com outro, auto superação, e *Freilassen*.” (WILLIAMS, R. *Hegel's ethics of recognition*, 1997, 69). O reconhecimento “não é apenas uma forma (*Gestalt*) fenomenológica do conceito de liberdade, mas também a estrutura intersubjetiva geral e o modelo do conceito de espírito de Hegel” (IDEM, xi).

protegido por leis de um regime jurídico-constitucional, no qual o reconhecimento da liberdade é possível porque todos pertencem a uma sociedade que tem como valor social a proteção das ações livres dos sujeitos, e todos as reconhecem como legítimas e se abstêm de interferências indevidas. Há necessidade, portanto, do reconhecimento público de que todos, como cidadãos, dispõem de liberdade que, embora individual, está atrelada à presença constitutiva e positiva da liberdade nas instituições sociais, sobretudo, nas leis.

IV

A concepção republicana da não dominação - de que a liberdade existe quando o outro (pessoa ou instituição) não representa uma alteridade estranha e coerciva ao sujeito, com a qual ele se vincula de forma consciente sob os auspícios de um “controle discursivo” – pode ser interpretada na perspectiva do conceito hegeliano da liberdade como o estar consigo mesmo no seu outro. Numa relação de dominação, o sujeito não está junto a si porque o outro não se apresenta como o *seu* outro, mas como algo estranho que pode abrir portas à dominação. Nesse sentido, no vínculo de reciprocidade entre a liberdade subjetiva e a liberdade objetiva na sugestão de Hegel, a tese republicana da conexão entre a liberdade individual (que necessita de boas instituições para que ela possa se afirmar e ser garantida) e a liberdade objetiva no seu reconhecimento institucional (que requer a forma consciente da autonomia individual) encontra um modo de formulação teórica que aprimora e torna mais plausível o princípio republicano da liberdade como não dominação.

A filosofia hegeliana, na linha de uma investigação especulativa, constitui uma proposta e um aporte significativo na tentativa de se pensar uma concepção unificada de liberdade, que reúne de forma indissociável tanto o aspecto da liberdade individual como social. Ela propõe uma análise da liberdade segundo o movimento da sua realização efetiva pela conjunção de duas faces: a face subjetiva como direito e como atributo moral de cada indivíduo (o caráter autorreferencial da liberdade como *estar consigo mesmo*), inscrito na consciência e na vontade de cada sujeito como valor moral e jurídico; e a face objetiva como solo de efetivação da liberdade (o caráter intersubjetivo da liberdade como estar consigo mesmo no *seu outro*), presente nas instituições sociais e políticas no contexto comunitário. Este conceito pode, assim, representar uma contribuição estimulante para a elaboração de uma teoria unificada, estabelecendo com a concepção republicana da liberdade como não dominação um

diálogo profícuo, sobretudo, no que diz respeito à conexão com que o filósofo articula de forma integrada as duas faces da liberdade e o papel do reconhecimento nessa articulação, cuja dinâmica implica compreender o indivíduo na dimensão de uma identidade intersubjetiva reciprocamente reconhecida.

Na fórmula proposta por Hegel, o conceito de liberdade procura conciliar os ideais normativos de uma estrutura de direitos que deve garantir a liberdade e a autorrealização individual – como propugnam os liberais – com uma forma social, intersubjetiva e comunitária do modo como esse ideal normativo se constitui e se realiza – como querem os comunitaristas. Essa perspectiva remete ao projeto hegeliano da reconciliação da liberdade subjetiva com a objetiva, permitindo arregimentar bons argumentos interpretativos sem se apegar à ortodoxia do texto hegeliano.

O equívoco do dualismo na oposição formal entre subjetividade/objetividade consiste em manter o afastamento destas duas faces, eliminando a possibilidade de mediação de uma pela outra, para alcançar uma unidade superior que permite a realização de ambas na constituição de uma teoria unificada da liberdade na conexão dessas duas faces. Ainda que o republicanismo de Pettit se afaste deste equívoco na elaboração da sua proposta de uma teoria unificada da liberdade como não dominação – e, nesse sentido, representa um avanço em relação ao dualismo (liberdade negativa-liberdade positiva) da análise de Berlin -, ele é deficitário quanto à articulação intrínseca entre estas duas dimensões da liberdade. Em parte, porque não opera com a ideia da não dominação como um bem; em parte, porque não destaca de um modo suficientemente substancial, a articulação entre a liberdade individual e social, o que exigiria o inevitável recurso a uma teoria do reconhecimento.⁸

Para alcançar a finalidade acima exposta, é preciso superar o conceito ainda instrumental da proposta republicana de liberdade de uma teoria unificada, mudando o padrão liberal da liberdade como ausência, mesmo que da dominação, para o modelo da liberdade como autonomia. Esse modelo, por sua vez, necessita ser corrigido, pois o seu

⁸ A questão do reconhecimento está presente na teoria de Pettit, mas com o propósito de destacar a liberdade como *status* social que requer o reconhecimento da igualdade de todos. Berten observa que “se a liberdade como não dominação pode ser considerada como um elemento importante das reivindicações dos cidadãos das sociedades modernas, é preciso também que haja ‘consciência’ da liberdade, e que essa consciência seja reconhecida mas de forma secundária.” Para ilustrar esse aspecto, o comentador cita o seguinte texto: “(...) segundo a explicação holista, a perfeita fruição da liberdade parece também exigir que a consciência dessa fruição esteja compartilhada com as outras pessoas na comunidade, de tal maneira que seja de conhecimento comum que ela desfruta de uma ausência de coerção assegurada corretamente” (BERTEN, A. A epistemologia holista-individualista e o republicanismo liberal de Philip Pettit. In: *Kriterion*, nº 115, Jun/2007, 20).

caráter autorreferencial e excludente requer a articulação da dimensão intersubjetiva, mediada pela dialética do reconhecimento. Evidencia-se, desse modo, a importância da mediação dessa dialética como uma possibilidade de se pensar a necessidade teórica da conexão entre as duas faces da liberdade, nexos que o conceito republicano de liberdade não estabeleceu de forma cabal e suficiente.

A tese de que as instituições devem ser avaliadas não apenas pela sua capacidade de realizar os direitos individuais, mas, também, pelo valor que elas têm de sustentar o mútuo reconhecimento da liberdade, é uma tese que o republicanismo pode acatar, nela encontrando uma forma plausível para a exposição e fundamentação de uma teoria republicana unificada da liberdade. De qualquer forma, um relativo déficit na análise republicana da liberdade em relação à dialética do reconhecimento pode ser preenchido com o auxílio de uma interpretação não restritiva na filosofia de Hegel. A importância da proposta hegeliana não está apenas na forma da apresentação conceitual do nexos entre as duas faces da liberdade, mas também, na demonstração probatória de que o caráter de necessidade deste nexos se realiza pela categoria do reconhecimento, a qual consolida a relação constituinte entre as duas faces da liberdade.

Junto com uma ampla e compreensiva fundamentação normativa de um conceito republicano da liberdade como não dominação, para a qual o aporte especulativo da filosofia hegeliana torna-se instigante, é preciso propor medidas de ordem prática (cívica e pedagógica) para a sustentação da ordem republicana (e da liberdade como não dominação). Para isso se requer a vigilância e atuação política das virtudes cívicas da cidadania, mediante as quais os cidadãos se qualificam para a vida pública. O mote republicano - o preço da liberdade é a eterna vigilância - exige uma política virtuosa que os indivíduos (na condição de cidadãos que governam e são governados) desenvolvem na coletividade no sentido de exercer ações e de perseguir fins em prol do bem comum. Assim, a cidadania possui um conteúdo mais amplo e sentido mais forte do que a sua compreensão liberal como simples intitulação de direitos. As boas leis de um Estado republicano necessitam hábitos de civilidade - como a adesão, o respeito e a confiança - e de valores públicos que devem ser interiorizados na consciência do cidadão mediante ações educacionais adequadas. Essa identificação com a comunidade política republicana é o que se entende por patriotismo.

É nessa perspectiva que Hegel entende o patriotismo: a adesão do indivíduo ao interesse comunitário na figura da universalidade do Estado, algo que o indivíduo

reconhece como o seu outro, e com o qual ele se identifica mediante uma específica disposição de ânimo política (*politische Gesinnung*). Ela é um sentimento de confiança que vincula o indivíduo aos interesses maiores do Estado segundo uma “vontade que se tornou hábito.” Desta maneira, o próprio Estado não se manifesta como algo estranho ao indivíduo, mas como outro no qual o sujeito sente-se em casa, no seu próprio elemento, e que se traduz em liberdade no sentido do conceito hegeliano. Tanto para Hegel, na perspectiva de um Estado racional governado por leis que recebem o assentimento subjetivo dos seus membros, como para o republicanismo, na perspectiva do governo de cidadãos conscientes e participativos, ser patriota significa ter consciência e agir no sentido de que a existência do Estado é condição para a liberdade do cidadão, inclusive diante do próprio Estado.

Os escritos da maturidade, notadamente as *Linhas fundamentais da filosofia do direito*, não revelam intenção conceitual explícita que autorizam uma associação com a doutrina liberal, nem com os ideais da democracia, e nem mesmo com as teses republicanas - a despeito do propósito pedagógico de Hegel no ensino das lições dessa obra na Universidade de Berlin -, para formar bons cidadãos e criar um espírito público para a classe dirigente. Contudo, e apesar de oferecer uma fundamentação de ordem especulativa no quadro de um aparato conceitual inerente ao idealismo, o aporte hegeliano pode representar uma contribuição àquelas teorias, como a de Pettit, que têm por escopo elaborar uma concepção unificada de liberdade.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BAYNES, Freedom and recognition in Hegel and Habermas. In: *Philosophy & Social criticism*, vol. 28, n 1, 2002.

BERLIN, I. Dois conceitos de liberdade. In: HARDY, H. et al. (ed.) *A Busca do ideal. Uma antologia de ensaios*. Trad. Teresa Curvelo, Lisboa: Editorial Bizâncio, 1998.

BERTEN, A. A epistemologia holísta-individualista e o republicanismo liberal de Philip Pettit. In: *Kriterion*, nº 115, p.9-31, Jun-2007.

HEGEL, G. W. F. *Werke in Zwangig Bänden*. Eds. E. Moldenhauer e K. M. Michel. Frankfurt am Main : Suhrkamp, Taschenbuch Wissenschaft, 1986.

_____. *Linhas fundamentais da filosofia do direito ou direito natural e ciência do estado no traçado fundamental*. Trad. Marcos Lutz Muller. Partes publicadas: O Direito Abstrato, in: *Clássicos da filosofia: cadernos de Tradução nº 5*, IFCH/UNICAMP, Campinas, setembro de 2003. Introdução à Filosofia do

Direito, in: *Clássicos da filosofia: cadernos de tradução nº 9*, Campinas, outubro de 2003. A Sociedade Civil, in: *Clássicos da filosofia: cadernos de tradução nº 10*, Campinas, Agosto de 2005.

HONNETH, A. *Sofrimento de indeterminação. Uma reatualização da Filosofia do direito de Hegel*. Trad. Rúrión Soares Melo, São Paulo: Editora Singular, Esfera Pública, 2007.

LARMORE. C. *Républicanisme et libéralisme chez Philip Pettit*. In: CHAUVIER, S. *Libéralisme et républicanisme*. Cahiers de Philosophie de L'Université de Caen, 2000.

MOGGACH, D. *Hegelianismo, republicanismo e modernidade*. Trad. Roberto H. Pich, Porto Alegre: EDIPUCRS, 2010.

NEUHOUSER, Frederick. *Foundations of Hegel's social theory. Actualizing freedom*, Harvard: Harvard Univ. Press, 2000.

PETTIT, P. *A theory of freedom. From the psychology to the politics of agency*. New York: Oxford, University Press, 2001

_____. *The common mind: an essay on psychology, society and politics*. New York: Oxford University Press, 1993.

_____. *Republicanism. A Theory of freedom and government*. New York: Oxford University Press, 1999.

PIPPIN, R.B. *Hegel's idealism. The satisfactions of self-consciousness*, Cambridge: Cambridge Univ Press, 1989.

SMITH, S. *Hegel's critique of liberalism: rigths in context*, Chicago: The University of Chicago Press, 1989.

TAYLOR, C. *Hegel and modern society*. Cambridge : Cambridge University Press, 1979.

_____. *La Liberté des modernes*. Paris: PUF, 1997.

SIEP, L. *Anerkennung als Prinzip der praktische Philosophie: Untersuchungen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geists*, Freiburg: Alber Verlag, 1979.

SKINNER, Q. *A liberdade antes do liberalismo*. Trad. Raul Fiker, São Paulo: Editora UNESP, 1999.

VIROLI, M. *Republicanism*, New York: Hill and Wang, 2002.

WILLIAMS, R.R. *Hegel's ethics of recognition*, Berkeley/Los Angeles: University of California Press, 1997.