

HEGEL E O REPUBLICANISMO. EM TORNO DA LIBERDADE E DO RECONHECIMENTO

(Hegel and republicanism. The issues of freedom and recognition)

Cesar Augusto Ramos*

Resumo: O presente artigo tem por objetivo estabelecer uma análise comparativa entre a noção hegeliana de liberdade como o “estar consigo mesmo no seu outro,” e que reúne tanto o aspecto subjetivo e objetivo da liberdade, e a teoria republicana da liberdade, sobretudo, aquela que foi desenvolvida por Philip Pettit. Denominada como política, esta teoria propõe um conceito de liberdade como não-dominação, procurando unificar os aspectos individuais (psicológicos) e sociais (interpessoais). Nesta comparação, pretende-se mostrar a importância do conceito hegeliano do reconhecimento como elemento teórico mediador entre os dois aspectos da liberdade, conceito este que está, também, presente na teoria da liberdade como não-dominação. Pode-se dizer que uma interpretação desta teoria à luz da concepção hegeliana de liberdade possibilita uma explicitação teórica mais consistente deste conceito, mormente, se ele for visto pela incorporação do tema hegeliano do reconhecimento.

Palavras-chave: Republicanismo, Hegelianismo, Liberdade, Reconhecimento, Não-dominação.

Abstract: The present article seeks to establish a comparative analysis between the Hegelian notion of freedom as “being with himself on his other,” which gathers the subjective and the objective aspects of freedom, and the republican theory of freedom, mainly the one

* Doutor em Filosofia Política – UNICAMP. Professor do Programa de Pós-graduação em Filosofia da PUCPR. Pesquisador do CNPq. Artigo submetido a avaliação no dia 17/06/2008 e aprovado para publicação no dia 27/08/2008.

developed by Phillip Pettit. Designated as political, this theory proposes a conception of freedom as non-domination, which attempts to unify individual aspects (psychological) as well as social aspects (interpersonal). It is also the intention of this comparison the indication of the importance of the Hegelian concept of recognition as a mediating theoretical element between the two aspects of freedom, a concept that is also present in the theory of freedom as non-domination. It is possible to affirm that an interpretation of this theory by the light of the Hegelian concept of freedom makes possible a more consistent theoretical clarification of this concept, chiefly, if seen through the inclusion of the Hegelian theme of recognition.

Keywords: **Republicanism, Freedom, Recognition, Non-domination.**

Introdução

A tradição liberal tem sido representada como uma tendência hegemônica na filosofia política na defesa de temas cruciais para a vida social: o paradigma jurídico dos direitos individuais; a cidadania concebida como um valor instrumental para a proteção desses direitos; a limitação do Estado diante da legitimidade do poder político subordinado aos interesses da sociedade civil; o pluralismo associado a uma concepção política de justiça. Esses temas foram identificados com a modernidade, e giram em torno do princípio básico da valorização da liberdade individual, definida pelo liberalismo na acepção de um direito subjetivo que garante ao indivíduo agir na ausência de impedimentos externos indevidos – a chamada liberdade negativa.

Uma vez que o ponto de partida é a liberdade individual, 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, para a qual basta a proteção jurídica da liberdade, cujo alcance é definido pela lei. Contudo, a ênfase em 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 aos interesses privados. De alguma forma, todos estes dilemas propiciaram situações que acabaram traduzindo-se em restrições da liberdade frente aos mais diversos mecanismos políticos, sociais e econômicos de dominação.

Outra leitura, de inspiração republicana, procurou mostrar que a filosofia política moderna não se esgotou na forma hegemônica de sua compreensão

segundo o paradigma jurídico do liberalismo. Presente no chamado humanismo cívico, o republicanismo remonta ao ideal aristotélico do homem como animal político e à *res publica* romana. Ressurge na modernidade com destaque a Maquiavel e desempenhou um papel importante nas repúblicas italianas do Renascimento. Desenvolveu-se, posteriormente, com Harrington, Montesquieu, Rousseau, com os ideais jacobinos da Revolução Francesa e cívicos da Revolução Americana.¹

Já na juventude, Hegel demonstrou entusiasmo pelos ideais republicanos do humanismo cívico, associados com aspectos da totalidade ética de inspiração espinosiana e schellingiana. Contudo, na tentativa de preservar o ideal de uma sociabilidade comunitária no mundo moderno, cujo princípio se move em torno da liberdade subjetiva, Hegel orientou o seu pensamento, na maturidade, no sentido da reconciliação da “bela eticidade” dos antigos gregos com a liberdade dos modernos.²

A *Filosofia do Direito* não revelou intenção conceitual explícita que permita associá-la às teses republicanas e nem aos ideais da democracia, a despeito do propósito pedagógico desta obra, publicada em 1821, de formar bons cidadãos no ensino de suas lições na Universidade de Berlin. O intento especulativo de Hegel visa, nesse momento, enfatizar o caráter da necessidade racional do Estado na constituição de formas modernas de uma sociabilidade ético-política, na tentativa de conciliar o princípio da antiga *polis* da prevalência da totalidade ética com o princípio moderno do livre desenvolvimento da liberdade subjetiva. Este propósito não é estranho ao projeto republicano de

¹ As análises de J.G.A. POCOCK (*The Machiavellian Moment. Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition* — 1975) e, na seqüência, de Q. SKINNER (*The Foundations of Modern Political Thought*, 1978) podem ser consideradas precursoras na tentativa de recuperar uma outra tradição do pensamento político ocidental — o republicanismo — fora do paradigma jurídico-liberal, erroneamente reputado como a única expressão da modernidade política. (cf. RAMOS, C.A. A cidadania como intitulação de direitos ou atribuição de virtudes cívicas: liberalismo ou republicanismo. In: *Síntese – Revista de Filosofia*, v. 33, n. 105, 2006).

² O organicismo político de inspiração grega do jovem Hegel aproxima-se das teses do republicanismo cívico, notadamente, o culto às virtudes políticas que revelam uma identidade substancial do cidadão com a comunidade, fim último do viver político. Diferentemente dos seus amigos Hölderlin e Schelling, o retorno à Grécia com o propósito de superar a dilaceração e a desarmonia dos novos tempos não foi motivado pela promessa de uma experiência estética, mas pela política. Os esforços revolucionários da França representaram uma tentativa de recriar, nos tempos modernos, uma comunidade regulada pelos princípios do antigo republicanismo. Mas, Hegel muda sua avaliação da vida social e política da modernidade. Sensível ao valor da liberdade subjetiva e à importância da economia política e do seu espaço de atuação — a sociedade civil — percebe a impossibilidade de restaurar o antigo ideal cívico da *polis* grega. “A beleza de uma família e de um Estado republicano no sentido grego baseada na amizade e em vínculos pessoais se perdeu.” (SIEP, L. *El legado político europeo en la filosofía política de Hegel*. Bogotá: Universidade Externado de Colômbia, 2002, p. 24). O ímpeto revolucionário é, também, criticado no seu papel de criação de uma nova ordem política, devido ao malogro da Revolução Francesa em criar uma comunidade republicana.

defesa do viver político.³ O republicano endossa a tese hegeliana de que as instituições devem ser avaliadas pela capacidade que elas têm de realizar os direitos individuais mediante o reconhecimento institucional da liberdade pela prática de virtudes cívicas.

Mesmo admitindo que há vários elementos na filosofia política de Hegel (dentre eles a necessidade da monarquia, a fraqueza da representação do poder legislativo, o ceticismo na idéia da participação política dos cidadãos comuns) que colocam em dúvida a relação de Hegel com o republicanismo, é lícito admitir que o hegelianismo, diante das diversas possibilidades interpretativas que ele permite, suscita possíveis pontos de proximidade com a filosofia política republicana, sobretudo, a tese de uma teoria unificada da liberdade que reúne os aspectos subjetivo e objetivo, e que se explicita sob a forma de uma liberdade política.

Diante das insuficiências do modelo jurídico-liberal da liberdade negativa, o republicanismo procurou desenvolver uma teoria da liberdade associada às virtudes cívicas, que se constitui de forma mais abrangente para além da sua formulação como mero direito subjetivo. Tendo por referência o aspecto político e econômico de proteção da liberdade contra os mais diversos mecanismos de dominação, a teoria republicana da liberdade, sobretudo aquela que tem sido apresentada por Philip Pettit, 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 que produzem a dependência, prejudicam o auto-respeito e a capacidade de ação espontânea e livre. Esse tema será desenvolvido na seção I.

Pretende-se mostrar que, dentre as múltiplas leituras de Hegel,⁴ um aspecto é de fundamental importância na relação com o republicanismo: o movi-

³ Smith observa que A Filosofia do Direito “não é uma peça de uma teoria dedutiva, mas está baseada no desejo dos humanistas clássicos de escrever algo útil para os cidadãos, especialmente estudantes universitários, preparando para começar uma conduta prática de vida.” (SMITH, S. Hegel's critique of liberalism: rights in context, Chicago: The University of Chicago Press, 1989, p. 13). Esta obra revela o “compromisso de Hegel com o Rechtsstaat. Seu propósito em publicá-la era ajudar a criar e cultivar um espírito público de uma classe governante, uma espécie de serviço civil ideal, integralmente comprometido com os valores da civilidade, imparcialidade e conduta honorável. A necessidade de colocar a sua leitura sob a forma de um livro-texto era parte do que Hegel esperava ser um longo projeto educacional, que poderia começar nas universidades e se espalhar fora delas.” (Idem, p. 140).

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

mento de auto-realização da liberdade pela conjunção da face subjetiva como direito de cada indivíduo (caráter auto-referecial da liberdade) com a face objetiva presente nas instituições sociais e políticas (caráter hetero-referencial). O conceito hegeliano de liberdade, de início definido pelo aspecto subjetivo do autogoverno racional — o estar junto a si mesmo –, se perfaz pelo aspecto da sua realização objetiva, momento em que a liberdade se define como o estar junto a si mesmo no seu outro (*in seinem Anderen bei sich selbst zu sein*). A articulação desses dois aspectos se dá pela categoria mediadora do reconhecimento. O pressuposto da distinção entre liberdade subjetiva e objetiva na análise hegeliana da vontade livre permite, justamente, uma interpretação republicana, a qual pode ser incluída como uma variante interpretativa da auto-realização da liberdade.⁵ Este assunto será tratado na seção II.

A seção III tem por objetivo desenvolver a seguinte questão: em que medida o conceito hegeliano de liberdade possibilita uma comparação e eventuais esclarecimentos no exame da concepção republicana da liberdade definida como não-dominação? Esta pergunta nos induz à seguinte hipótese: a de que esta concepção guarda certa analogia com o conceito hegeliano de liberdade.

Diante desta hipótese, pretende-se mostrar que a teoria republicana da liberdade como não-dominação, desenvolvida por Pettit, encontra um esclarecimento mais adequado e, sobretudo, uma fundamentação especulativa plausível se analisada sob a ótica do conceito hegeliano de liberdade associada ao do reconhecimento. Este conceito permite esclarecer a tese republicana da conexão entre a face da liberdade individual (subjetiva) e a face da liberdade institucional (objetiva), representada pela necessidade de boas leis e de instituições sociais e políticas. Apenas mediante a presença de uma cidadania virtuosa e vigilante, consciente do valor ético-político destas leis e instituições, pode a liberdade efetivamente ser realizada. Não apenas como mero direito subjetivo que resiste a interferências não desejadas à

⁵ “Em particular — observa Patten — devemos ver que uma parte central da análise de Hegel da liberdade e do Estado repousa sobre o pensamento cívico humanista de que uma sociedade livre é uma frágil construção que pode ser sustentada apenas se certas condições objetivas e subjetivas são encontradas. As condições objetivas incluem o governo da lei (rule of law), a divisão da autoridade política em esferas separadas, mas encadeadas, de responsabilidade, mecanismos que asseguram a responsabilidade dos servidores públicos, e a ênfase na educação pública. As condições subjetivas estão centradas na idéia de que os cidadãos devem ser animados por certas disposições e virtudes se as instituições de suas liberdades necessitam ser garantidas” (idem, p. 34) Contudo, a análise de Patten se atém ao aspecto das condições necessárias (objetivas e subjetivas) para a sustentação de um Estado livre, sem investigar as imbricações conceituais entre o conceito republicano de liberdade e o de Hegel, e pouco diz sobre o papel da concepção hegeliana do reconhecimento na conexão entre liberdade subjetiva e objetiva.

liberdade individual, mas também como valor institucional que se objetiva nas ações sociais e políticas dos cidadãos. Assim, a relação do hegelianismo político com a teoria republicana tornar-se-ia plausível se for analisada sob o ângulo da possibilidade de um diálogo conceitual em torno da questão da liberdade e do reconhecimento, vital para ambos, deixando de lado as imbricações históricas de suas posições teóricas que, eventualmente, poderiam permitir uma proximidade ou distanciamento.⁶

I

A teoria da liberdade como não-dominação foi elaborada pelo chamado republicanismo “neo-romano”, presente nas análises de comentadores da tradição republicana como Q. Skinner (*The foundations of modern political thought — Liberty before liberalism*), P. Pettit (*Republicanism. A theory of freedom and government — A theory of freedom. From the psychology to the politics of agency*), J.W. Maynor (*Republicanism in the modern world*), M. Viroli (*Republicanism*), C.R. Sunstein (*After the rights revolution*) e outros.⁷ O que há de comum nesses autores é a crítica que eles endereçam ao conceito predominante de liberdade, difundido pelo liberalismo. Este conceito se atém a uma concepção de liberdade centrada na idéia da ausência de impedimentos ou de interferências (liberdade negativa) para que alguém possa fazer ou deixar de fazer o que deseja sem que a ação seja impedida ou coagida por algum tipo de obstáculo. Para o republicanismo, esta acepção de liberdade é limitativa, pois ela deixa escapar o fenômeno da dominação em determinadas circunstâncias.

Poder-se-ia dizer que as explicações neo-romana e liberal clássica da liberdade incluem compreensões rivais de autonomia. Para a segunda, a von-

⁶ Os aspectos evolutivos da obra do filósofo alemão na trajetória de proximidade ou de afastamento com o republicanismo não serão abordados. No que diz respeito ao conceito hegeliano de liberdade e de reconhecimento, a análise vai se ater às formulações ético-políticas, e que podem ser deduzidas dos textos da maturidade da Enciclopédia e da Filosofia do Direito.

⁷ J. Maynor, baseado nos argumentos de Q. Skinner e de P. Pettit, esclarece a distinção entre estas duas formas de republicanismo. O modelo neo-ateniense, “populista e nostálgico”, é uma versão forte do republicanismo de cunho cívico e remete à unidade entre a ética e a política e à felicidade do indivíduo, definida de forma identitária com o bem viver junto à comunidade. Em contrapartida, o modelo neo-romano “ênfatisa a necessidade de leis fortes e instituições que asseguram o espírito cívico dos indivíduos e deixa-os perseguir os seus próprios fins. Em outras palavras, apesar de a liberdade coletiva e a atividade cívica serem características importantes para o republicanismo neo-romano, a liberdade individual e a segurança tornam-se preeminentes uma vez que cada indivíduo era guiado por seus próprios umori” (MAYNOR, J. *Republicanism in the modern world*, Cambridge: Polity Press, 2003, p. 13).

tade é autônoma desde que não seja coagida; para a primeira, a vontade só pode ser descrita como autônoma se é independente do perigo de ser coagida.⁸

O republicanismo não rejeita a liberdade individual no significado liberal. Apenas defende o princípio de que essa liberdade, para ter a devida eficácia que o liberalismo lhe deseja atribuir, necessita ser complementada diante dos aspectos multifacetados do fenômeno da dominação que o conceito liberal de liberdade não consegue capturar na malha grossa da liberdade negativa. Pettit partilha desta perspectiva ao desenvolver uma concepção de liberdade vinculada à tradição republicana. Pretende, assim, revigorar a tese da liberdade como não-dominação.⁹

Este autor propõe uma teoria unificada da liberdade com a intenção de compreendê-la sob o aspecto individual (psicológico) e, também, interpessoal (social e político). Essa teoria — denominada de “individualismo holista” e que se distingue da perspectiva metodológica do atomismo liberal e do holismo comunitarista ou coletivista — deve ser social e, ao mesmo tempo, capaz de traduzir a estrutura psicológica do ser humano. Pettit afasta-se, assim, daquelas perspectivas da liberdade – seja a liberdade negativa da ausência de impedimentos, seja a liberdade (positiva) da autonomia da vontade –, para as quais o estatuto subjetivo ou pessoal da liberdade não apresenta uma conexão conceitual com 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

⁸ SKINNER, Q. A liberdade antes do liberalismo. Trad. Raul Fiker, São Paulo: Editora UNESP, 1999, p. 72, nota 57.

⁹ A nossa análise da teoria republicana da liberdade como não-dominação vai se ater, sobretudo, à produção teórica de P. Pettit, por ser considerada a mais consistente. 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.” (*Républicanisme et libéralisme chez Philip Pettit*. In: CHAUVIER, S. *Libéralisme et républicanisme*. Cahiers de Philosophie de L'Université de Caen, 2000, p. 115). Mesmo reconhecendo que a linguagem da não-dominação remonta à tradição do republicanismo cívico ou “neo-ateniense”, o republicanismo “neo-romano”, do qual Pettit compartilha, afirma que este tipo de liberdade é mais sensível às demandas da moderna individualidade na criação de mecanismos institucionais que estimulam e preservam a liberdade individual intimamente ligada a um ideal comunitário, mas que não se identifica com o autogoverno da democracia radical. Ele admite que a sua interpretação da liberdade como não-dominação constitui uma abordagem que se distingue da liberdade negativa tal como Hobbes e Berlin a entenderam, e que se tornou predominante entre os pensadores liberais dos séculos XIX e XX, como também da liberdade positiva do autogoverno. 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.

linha defensável como liberdade política e que interprete esta última de uma maneira que seja compatível com a linha defendida na vontade livre.¹⁰

Se analisada do ponto de vista individual, uma teoria da liberdade deve considerar o ser humano como um sujeito autônomo, uma intencionalidade reflexiva ligada aos seus próprios pensamentos, desejos e fins, e que lhe permite ser um sujeito livre. No que diz respeito à liberdade da vontade livre, Pettit usa a expressão “liberdade no agente” (*freedom in the agent*), a qual compreende três aspectos: a liberdade de ação desempenhada por um agente que tem a capacidade da livre escolha em uma determinada ocasião; a liberdade do eu (*self*) que se identifica com a ação, porque dela se origina; e a liberdade da pessoa que permite estar livre ou a salvo da coerção ou das pressões exercidas pelos outros para atuar como se deseja e não como os outros querem.

Quando descrevemos as pessoas como livres, freqüentemente temos duas coisas em mente. Primeiro, dizemos que nos seus agenciamentos como pessoas – no agenciamento permitido a elas por suas posições relativas a outras pessoas – elas estão aptas para serem consideradas responsáveis; não agem sob pressão, ameaça, coerção, seja o que for. Em segundo lugar, podemos sugerir que elas estão aptas para serem consideradas responsáveis em relação ao ambiente de escolhas que torna as opções disponíveis significativamente numerosas e distintas.¹¹

Esta forma de pensar a liberdade está intimamente vinculada com o conceito de responsabilidade, o qual envolve a imputabilidade de acordo com estes três aspectos da liberdade. O sujeito é um agente livre se a sua ação é aquela que o seu eu elege. Tal ato lhe permite fazer escolhas que ele aceita como pessoa porque encontra-se numa situação adequada (não é vítima de uma pressão indesejada de coerção) para que possa ser responsabilizado.

Alguém estará apto para ser considerado responsável por fazer A em vez de B em circunstância C – e como é livre pode, entretanto, fazer A – somente se encontrarmos um número de condições distinguíveis e que são preenchidas (...) O agente deve ter conhecimento das opções, deve ter os recursos para avaliá-las e deve ser capaz de responder a uma avaliação formulada. O agente deve ser um tal *self* que seja possível ver que, o que ele faz, é feito em seu nome e é algo que ele pode aprovar como seu. E o agente deve ser uma tal pessoa que o que ela faz não está sujeito à pressão ou coerção de outros.¹²

¹⁰ PETTIT, P. A theory of freedom. From the psychology to the politics of agency. New York: Oxford, University Press, 2001, p. 3. Nessa obra, o autor expõe de forma mais incisiva e consistente uma teoria da liberdade, analisando-a na perspectiva da unidade das suas duas faces: o lado individual (a liberdade no agente) e o lado social (político) e que ambos acabam, nessa intersecção, revelando-se como não-dominação. Esta tese está, no nosso modo de ver, apenas indicada na obra anterior — Republicanism. A theory of freedom and government, de 1997.

¹¹ Idem, p. 65, 66.

¹² Idem, p. 17,18.

Mas, ter a aptidão para ser considerado responsável exige controle da ação, do eu e da pessoa. Pettit analisa a possibilidade do emprego de três formas de controle vinculadas aos aspectos da liberdade individual (no agente). O controle racional é aquele que se prende à descrição da ação livre, caracterizando-a como aquela em que o sujeito atua de forma intencional a partir da análise do seu agir. Este deve ser livre como o resultado de um controle operado por uma racionalidade que tem o poder de coerção por parte do agente. O controle volitivo ocorre quando a vontade do agente exerce o poder de vincular responsabilmente os seus atos em relação àquilo que é feito ou decidido, e assume a responsabilidade porque o seu eu (a vontade) assim o desejou.

Ainda que estes dois controles sejam necessários, Pettit entende que são insuficientes porque, basicamente, no exercício deles o sujeito olha os seus desejos e ações como um espectador e não como um autor. Ambos permitem situações de coerção, pois, representam uma tênue barreira para a possibilidade de submeter o agente a ameaças coercivas por parte de outrem. Por mais que o indivíduo possa ter o controle racional e ou volitivo, não consegue isoladamente impedir situações de dominação que podem fugir do seu controle. A estas duas formas, Pettit acrescenta o controle discursivo. Este último começa com a análise do aspecto da pessoa livre – da sua relação com outrem em relações intersubjetivas de manifestação da liberdade ou de coerção – e, por extensão, se desenrola como uma teoria do *self* livre e da ação livre.

O controle discursivo ocorre mediante interações entre pessoas que têm não só a capacidade cognitiva de participar destas interações como também a capacidade de ter “relacionamentos discursivo-amigáveis.” São relacionamentos que se caracterizam como aqueles que “não obstruem ou não colocam em perigo ou não restringem a influência discursiva entre as partes e não aumentam os custos para alcançá-la. Deverão ser relações que permitem às pessoas exercer influência discursiva recíproca.”¹³ Nesta forma de controle, a coerção é permissível e se constitui numa relação de intercâmbio, na qual a liberdade e a responsabilidade, ainda que sujeitas à influência de outrem, são preservadas, pois, a coerção hostil é inconsistente com o controle discursivo e, conseqüentemente, incompatível com a liberdade das pessoas.

Os agentes exercerão tal liberdade como pessoas na medida em que eles estejam engajados no discurso por outros, estando autorizados como alguém que vale a pena contatar, e eles serão reforçados nessa liberdade na medida em que eles são publicamente reconhecidos como possuidores do controle discursivo que esta liberdade envolve.¹⁴

¹³ Idem, p. 69.

¹⁴ Idem, p. 73.

Feitas estas considerações, é possível definir a liberdade do ponto de vista individual como a aptidão ou a capacidade que habilita o agente de forma integral (a sua ação, o seu *self* e a sua pessoa) para, mediante o controle discursivo, atuar com autonomia e responsabilidade, ainda que submetido a coerções legítimas. Mas, se análise até aqui privilegiou a liberdade no agente, como entender que ela seja também política, cumprindo, assim, a exigência metodológica de uma teoria unificada da liberdade?

Se a liberdade deve ser compreendida no seio de relações sociais intersubjetivas, é lícito perguntar que tipo de liberdade melhor corresponde ao seu ideal político. Pettit distingue três formas possíveis que o ideal político da liberdade pode assumir. A liberdade negativa, tal como o liberalismo a entendeu, constitui uma primeira possibilidade, mas de forma assaz limitada, pois esta liberdade apenas instrumentaliza as leis e as instituições políticas para garantir, negativamente, o exercício da liberdade como ausência de impedimentos — sou livre quando ninguém interfere na minha atividade, quando desfruto de uma capacidade de escolha sem impedimentos ou coerção de outrem. Já a liberdade positiva, ao destacar o autogoverno, permanece no âmbito da liberdade subjetiva na busca da realização pessoal de um eu verdadeiro, e não avança para uma liberdade política; e, se o faz, resvala para o lado de uma liberdade próxima à liberdade dos antigos, deixando de incorporar a característica construtiva da liberdade negativa — a ausência de algo —, ou seja, o impedimento da dominação.

A proposta de Pettit consiste, portanto, em juntar os aspectos aceitáveis de ambas, politizando a liberdade individual tanto na versão (positiva) da liberdade da vontade, como na pseudoversão da liberdade (negativa) política do liberalismo. Pergunta, então, se não é razoável constituir uma terceira concepção:

a possibilidade intermediária de que a liberdade consiste em uma ausência, como quer a concepção negativa, mas em uma ausência de domínio por outros, e não em uma ausência de interferência. Esta possibilidade teria um elemento conceitual em comum com a concepção negativa — o foco na ausência, não na presença —, e um elemento em comum com a positiva: o foco na dominação, não na interferência.¹⁵

Esta concepção política de liberdade está representada pelo ideal republicano da não-dominação e constitui, aos olhos de Pettit, a melhor delas, contemplando a tese de uma teoria que unifica a liberdade individual e o seu sentido político. Esse conceito não se limita ao aspecto jurídico da liberdade como direito subjetivo que visa tão somente proteger o indivíduo

¹⁵ PETTIT, P. *Republicanism. A theory of freedom and government*. Oxford: Oxford University Press, 1997, p. 21, 22.

de impedimentos que obstam seu livre agir, e nem se asila na autonomia de uma vontade auto-referente.

Mas, o que significa a liberdade como não-dominação e por que ela é política? Antes de tudo, ela significa a liberação de qualquer dependência ou relação de domínio de um agente (pessoas ou instituições) que tem a capacidade para interferir em bases arbitrárias nas escolhas, na vida ou nos afazeres de outra pessoa que não pode ou não tem condições subjetivas ou objetivas de resistir a esse domínio. Essa situação representa, também, uma dependência real ou potencial em virtude do grau de vulnerabilidade que alguém tem em relação a outrem por estar submetido ao seu poder. A teoria republicana da liberdade como não-dominação afirma que o indivíduo só é livre se não está à mercê do domínio ou da capacidade que alguém tem de interferir de modo arbitrário em determinadas escolhas que o sujeito estaria em condições de realizar, caso não fosse submetido a inúmeras circunstâncias e possibilidades de domínio efetivo ou virtual.

Para Pettit, um ato é arbitrário quando ele está sob o controle apenas do *arbitrium* de alguém, e cujo poder de uso afeta ou pode afetar uma 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. Alguém detém o poder de dominação sobre outro na medida em que três condições estão presentes: 1. tem capacidade para interferir; 2. de modo arbitrário; 3. em determinadas escolhas que o outro está em condições de realizar.¹⁶

¹⁶ Idem, p. 52. 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." (idem, p. 79). Assim, "os recursos, em virtude dos quais uma pessoa pode ter poder sobre outra são extremamente variados: compreendem a 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 ou 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, etc. Para Virolí, o problema da dependência à vontade arbitrária de outros indivíduos "gera medo em relação àquelas pessoas que têm poderes arbitrários; o medo, por sua vez, produz uma falta de ânimo e de coragem que alimenta comportamentos servis, leva a manter os olhos baixos, a calar ou a falar para adular os poderosos. A condição de dependência gera, em suma, um ethos totalmente incompatível com a mentalidade do cidadão. Por isso, ela deve ser combatida como o mais perigoso inimigo da liberdade." (BOBBIO, N.; VIROLI, M. *Diálogo em torno da república. Os grandes temas da política e da cidadania*; trad. Daniela B. Versiani, Rio de Janeiro: Campus, 2002, p. 36).

Segundo Pettit, dominação e interferência são fenômenos diferentes. A dominação pode ocorrer sem interferência — simbolizada pela figura de um senhor condescendente e que gera uma servidão voluntária. Mas, também pode existir interferência sem dominação — representada por mecanismos coercitivos da lei, mas não arbitrários.

No primeiro caso, há ausência de interferência e, ainda assim, não há liberdade porque há uma dominação, ainda que não evidenciada por uma interferência como, supostamente, interpretam os adeptos da liberdade negativa. Mesmo na falta da interferência o sujeito não pode ser considerado plenamente livre, como preconiza o conceito liberal de liberdade negativa, pois, se a interferência for entendida no sentido amplo, que inclui não apenas a coerção física, mas também a coação da vontade, o castigo ou a ameaça do castigo e outras formas de manipulação, pode haver dominação sem interferência. É a situação do escravo que, mesmo não sofrendo a interferência de um senhor condescendente, é por este dominado. Isso significa dizer que o conceito liberal de liberdade é insuficiente para dar conta de um espectro mais amplo de situações, nas quais se manifestam relações de domínio, ainda que não atreitas a interferências.

No caso da interferência sem dominação, a liberdade não está comprometida. Não há dominação quando o sujeito desfruta da ausência de intervenções de poderes arbitrários, e é respeitado como pessoa sem sofrer desonra ou humilhação, como, por exemplo, a ação governamental que, mediante lei legítima e não arbitrária, interfere na minha escolha de, por exemplo, pagar os impostos devidos ou deles me eximir.

A rigor, a concepção republicana de liberdade distingue-se, de um lado, do conceito positivo de liberdade, pois, para ser livre se requer além do autogoverno o elemento objetivo da ausência — que a concepção da liberdade negativa defende — não da interferência, mas da dependência do poder arbitrário de outrem, uma vez que não é possível ser livre quando alguém está submetido a este tipo de interferência. Os atos que são perpetrados em bases arbitrárias, sem o consentimento do sujeito que os reconhece como aqueles que não têm uma legitimidade moral e legal, são manifestamente atos de dominação porque interferem, direta ou indiretamente, nas escolhas dos indivíduos. Por outro lado, 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 liberdade como não-dominação — e, neste caso, distinguem-se da concepção negativa de liberdade. Assim, somos livres num duplo sentido: num sentido positivo quando aceitamos a interferência não arbitrária porque a sua presença não acarreta dominação, e num sentido negativo porque há necessidade da ausência da dominação, mesmo quando o domínio se manifesta sem uma interferência efetiva. A liberdade subsiste na presença de interferências não arbitrárias e necessita da ausência de domínio, mesmo quando não há interferências.

Essa forma de liberdade, presente na caracterização da liberdade no agente, necessita se realizar na dimensão política, alcançando, assim, a efetividade do ideal da liberdade como não-dominação. Para isso se requer: a) o elemento subjetivo que implica a consciência e a presença da liberdade no agente, bem como a sua expressão na dimensão intersubjetiva do reconhecimento. O gozo da liberdade, é um bem individual, mas que está na órbita de uma consciência comum, compartilhado por todos, de tal forma que as ações de interferência arbitrárias e aquelas que resultam em dominação devem ser repelidas. O agente é uma pessoa livre apenas quando reconhece que os outros também o são e todos gozam do mesmo status de igual proteção da lei, formando, assim, um sentimento comum da importância da liberdade no âmbito interpessoal; b) o elemento objetivo da sua manifestação presente na lei, não só no sentido de que qualquer iniciativa de dominação recebe a censura de uma ordem pública representada, em última instância, pelo Estado como, também, no sentido de que os atos de intervenção que a lei autoriza são legítimos e, objetivamente, asseguram a liberdade subjetiva (no agente).

Trata-se, então, de conceber uma liberdade política como ideal social e político sem sacrificar o aspecto subjetivo da autonomia que capacita a pessoa a desfrutar da condição individual de um agente livre que se sente psicologicamente seguro de ingestões arbitrárias de outrem, possível apenas pela ausência de mecanismos de dominação. Se a liberdade republicana como não-dominação exprime o caráter de mestria, ela representa mais que o simples autogoverno, limitado ao aspecto auto-referente do sujeito que está consigo mesmo (autonomia racional). Ela se compreende como fenômeno social, como liberdade política, como um bem comunitário que envolve pessoas em interação comunal, e está vinculada à presença da lei. "O caráter comunitário da liberdade como não-dominação significa que a liberdade é uma noção tão básica como a liberdade dos indivíduos, e que há todas as razões para pensar que as pessoas — como exigem os comunitaristas — precisam ser capazes de se identificarem com um Estado que promove esta liberdade."¹⁷ A liberdade como não-dominação, mais que uma simples restrição dos arbítrios que respeita a liberdade dos outros, é um bem que o Estado pode promover como ideal que orienta o sistema político. Nessa medida, a autonomia das pessoas torna-se efetiva e consistente em um Estado republicano que garante a liberdade e assegura o controle discursivo mediante leis que protegem o cidadão do domínio de outrem e do próprio Estado.¹⁸

¹⁷ Idem, p. 275.

¹⁸ "O Estado republicano procurará criar formas sociais de vida dentro das quais cada um é capaz de olhar os outros nos olhos, numa consciência compartilhada de não ser dependente da boa vontade dos outros, e ninguém se encontra à mercê de qualquer sujeito coletivo." (PETTIT, P. A theory of freedom. From the psychology to the politics of agency, op. cit. p. 153.)

Na concepção republicana de Pettit, a presença do Estado é, portanto, de fundamental importância na caracterização da liberdade política como não-dominação. Contudo, a esfera estatal deve estar ela mesma comprometida com a liberdade e obrigada a trilhar o bem comum que se identifica com o interesse público dos cidadãos. Contudo, essa prerrogativa do Estado de nada vale se não houver mecanismos sociais, políticos e jurídicos para não só controlar a sua ação como também incrementá-la. São mecanismos que correspondem a determinadas instituições de uma forma de governo que Pettit chama de “democracia contestatória” – uma democracia deliberativa que busca não a unidade consensual, mas dá preferência à fiscalização e contestação.¹⁹

Esta forma de democracia necessita de um governo escolhido mediante eleições populares periódicas, e que esteja em conformidade com as exigências de um Estado regido pelo império da lei – a dimensão “autoral na democracia.” Carece, também, da presença do mecanismo da crítica que avalia e contesta as ações do governo – a dimensão “editorial na democracia”. Ora, para que este caráter contestatório seja viável é preciso que a democracia, com base no pluralismo ético e político, esteja aberta à contestação e à disputa.

II

Constitui ponto assente a idéia de que o empreendimento teórico paradigmático na elaboração de uma teoria compreensiva da liberdade provém da filosofia hegeliana. Apesar de oferecer uma fundamentação de ordem especulativa, e segundo um aparato conceitual inerente ao idealismo, constitui ainda uma referência necessária àquelas teorias, como a de Pettit, que têm a pretensão de elaborar uma concepção única da liberdade. A forma republicana de ver a liberdade, nesta perspectiva, estimula a sua interpretação sob a ótica de uma filosofia, como a de Hegel, que faz dela o princípio basilar para se compreender a realidade social e política, para além das limitações e deficiências do liberalismo.

De um lado, Hegel admite o princípio liberal da liberdade dos indivíduos, denominada por ele de liberdade subjetiva, e que opera como um dos elementos essenciais do Estado moderno, sobretudo, na esfera da sociedade civil; por outro lado, e sem negar esse princípio e o seu caráter auto-referencial,

¹⁹ Com a idéia de uma democracia contestatória, Pettit pretende se distanciar dos ideais de algumas posições comunitaristas (M. Sandel, C. Taylor, MacIntyre e outros) que defendem uma visão de um bem comum forte com base numa identidade comunitária.

o filósofo procura incorporá-la numa objetividade social e política com vistas à sua realização institucional 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. Na análise do filósofo, a realização efetiva da liberdade é possível apenas na referência à objetividade das instituições sociais, nas quais ela se efetiva pela mediação do reconhecimento.

Hegel parte de um pressuposto auto-referencial da liberdade, o qual não é deduzido da autonomia subjetiva dos indivíduos, mas é afirmado como exigência do próprio conceito de liberdade. Este ponto de partida designa o atributo lógico de um sujeito que para ser livre deve estar consigo mesmo, contemplando assim a exigibilidade da autoconsciência. Esta característica lógica constitui a natureza do espírito, “a sua própria essência e a sua realidade efetiva,”²⁰ e se aplica à autoconsciência, inclusive a dos indivíduos na sua singularidade.

Ele [o espírito] é em si mesmo e por si mesmo. A matéria tem a sua substância fora de si; o espírito é o estar consigo mesmo (*Beisichselbstsein*). E isso é a liberdade, pois quando sou dependente, então me relaciono a um outro que não sou eu; eu não posso existir sem uma exteriorização; eu sou livre quando estou em mim mesmo. Esse estar-consigo-mesmo do espírito é a autoconsciência, a consciência de si mesmo.²¹

O aspecto abstrato auto-referente de um sujeito que se põe a si mesmo, constitui o momento da identidade da autoconsciência, na qual o sujeito é livre porque não está referido a nenhum outro. É livre aquele que permanece no seu próprio elemento, que está “em casa”, junto a si, transita no seu próprio âmbito e tem em si mesmo a razão volitiva do seu agir. A autoconsciência revela-se como liberdade, pois, um sujeito é livre apenas quando a sua vontade permanece nele mesmo sem depender de nada senão da própria ação do seu querer, caracterizando-o pela ausência da alteridade e, portanto, destituído de qualquer sujeição externa. “Apenas nesta liberda-

²⁰ HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*. 1830, III, Werke 10. Werke in zwanzig Bänden, Eds. E. Moldenhauer e K. M. Michel, Frankfurt: Suhrkamp (Taschenbuch Wissenschaft), 1986, § 482, An. As citações desta obra e também da Filosofia do direito serão feitas, daqui para frente, pelas iniciais seguidas do número do parágrafo (§), ou do parágrafo seguido de An. (Anmerkung) quando se tratar da observação ao caput do parágrafo ou, ainda, do parágrafo seguido de Zus. (Zusatz) para se referir aos adendos dos parágrafos. No texto serão, também, usadas as seguintes abreviações: WL para a Wissenschaft der Logik (Ciência da lógica); Enzyk. para a (Enciclopédia das ciências filosóficas), Rph. para Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse (Princípios da filosofia do direito ou ciência do Estado em compêndio).

²¹ HEGEL, G.W.F. *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. Werke 12, p. 30.

de a vontade está *consigo mesma*, porque não se relaciona a nada que não seja ela mesma, com o que desaparece, assim, toda relação de *dependência* com alguma *outra coisa*.²² Esta característica da liberdade do espírito pode ser atribuída à vontade de um sujeito, possibilitando que ela seja algo próprio do indivíduo no momento da particularização da vontade livre, e diz respeito à capacidade dele ter a si mesmo como objeto e agente de suas ações e escolhas.

Desse ponto de vista, para ser livre o indivíduo deve ser 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 vontade, e que dirige suas escolhas como expressão da sua subjetividade. Ou seja, a presença da liberdade supõe uma condição: a autoposição do sujeito como senhor de si mesmo. Esse caráter da liberdade, o estar consigo mesmo, é um pressuposto necessário para que as ações indevidas de interferências não sejam invasivas à liberdade do sujeito, tornando-o suscetível a toda sorte de dominação por forças estranhas à sua autonomia. Eu sou livre se estou comigo mesmo, se estou junto às minhas próprias determinações, meus desejos e minhas escolhas que formam a minha auto-identidade como um agente racional livre.

Com efeito, se esse caráter autotélico da liberdade é assumido por Hegel como condição primeira e preliminar presente na Idéia de liberdade, e que formará a sua estrutura conceitual básica, ele constitui apenas um lado deste conceito, a sua face subjetiva auto-referencial. Mas, a realização da liberdade não se restringe a este aspecto solipsista. Ela deve conter, ao mesmo tempo, o lado da alteridade. Nessa medida, a liberdade se define como o estar consigo mesmo no *seu* outro (*in seinem Anderen bei sich selbst zu sein*). No jogo da alteridade, a liberdade não só consolida seu projeto conceitual especulativo como também subsiste, uma vez que a conexão entre o estar consigo mesmo e o *seu* outro não manifesta nenhuma relação de dependência.

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: por mais caprichoso que ele seja, o *conteúdo* do seu querer e da sua intenção não é, contudo, um conteúdo próprio seu, e sua liberdade não é senão uma liberdade *formal*.²³

²² HEGEL, G. W. F. Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse, Werke 7, § 23.

²³ HEGEL, Enzyk., I, Werke 8, § 24, Zus.2.

Em síntese, para que a liberdade como estar consigo mesmo no seu outro alcance a idéia de uma liberdade plena, que se traduz por uma forma de autonomia não restritiva, ela necessita cumprir um duplo e indissociável papel: a) de um lado, ela deve permanecer em si mesma — sua face subjetiva que se particulariza, envolvendo a autonomia do sujeito na sua capacidade racional de se compreender como um agente livre e independente; b) de outro lado, esse permanecer não é exclusivo nem excludente: é plenamente autônomo na medida em que a liberdade está, também, referida ao seu outro (sua face objetiva), no qual a liberdade se desenvolve e se sustenta no contexto de certas instituições e práticas sociais.

O elemento objetivo da alteridade (diferença), apesar de ser outro, passa a constituir a própria identidade do sujeito, pela mediação do reconhecimento. O outro se refere ao caráter “substancial” da liberdade: um conjunto de instituições que compõem uma ordem histórica social e política — a família, a sociedade civil-burguesa e o Estado. São estas instituições que operam no sentido de desenvolver e manter a liberdade subjetiva, a qual só adquire sentido e estabilidade na objetivação da liberdade cuja consistência, por sua vez, depende da vontade dos sujeitos que vivem na sociedade, na qual eles são objetivamente livres.

A análise hegeliana de liberdade não se atém à descrição do caráter bipolar da liberdade. O decisivo, nesta análise, é a propositura do elemento mediador que vai articular as duas faces da liberdade. O vínculo entre o aspecto subjetivo da liberdade (a 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, supera e conserva esse momento ainda subjetivo, alcançando a objetividade social) se dá por uma relação de reconhecimento (*Anerkennung*).

Uma pessoa não pode agir livremente apenas sob leis que ela estabelece normativamente à ação na referência isolada à sua vontade, ainda que autônoma. A atribuição da liberdade não se limita ao princípio auto-referente de uma racionalidade a priori (transcendental) ou ao fato de um direito natural, mas, deve envolver também uma ação constituída na intersubjetividade dos agentes mediante a dinâmica do mútuo reconhecimento nas suas diferentes formas. Nesse jogo de alteridade, o caráter subjetivo da ação é vivenciado no espaço objetivo de reciprocidade das ações dos agentes, espaço esse que é reconhecido pelos agentes como o locus adequado para uma vida livre.

Na medida em que a liberdade objetiva é concebida e vivida como o outro da liberdade subjetiva, e nela o indivíduo se reconcilia consigo mesmo, essa relação de alteridade é mediada pela dinâmica. Esta dinâmica permite, de um lado, superar o solipsismo de liberdades auto-referentes; e, de outro, possibilita a transição para o âmbito das relações inter-humanas para além da mera regulação de arbítrios em disputa. Nesse momento, a liberdade

deixa de ser um simples conceito subjetivo, revelando-se também como realidade efetiva nas instituições éticas, no direito, na política e no Estado – manifestações objetivas da liberdade.

O eu objetivo recebe a determinação de um *outro eu*, e assim surge a relação de uma *consciência de si* com uma *outra consciência de si*, mas também, entre essas duas, *o processo do reconhecimento*. Aqui a consciência de si não é mais simplesmente consciência de si *individual*, mas nela já começa uma unificação de *singularidade* e *universalidade*.²⁴

Se a liberdade individual tem como modelo o caráter inclusivo do estar consigo mesmo no seu outro, e se constitui numa relação de reciprocidade, a questão do reconhecimento assume o caráter de mediação apenas na pressuposição de instâncias institucionais que objetivam a liberdade. Na interpretação de Williams,

Anerkanntsein é o conceito (*Begriff*) da liberdade em seu aspecto prático, existencial (...) *Anerkanntsein* envolve um afirmativo auto-conhecimento em outro. Este afirmativo auto-conhecimento em outro constitui a consciência social universal que fundamenta e estrutura o conceito do direito. Assim, o direito é intersubjetivamente mediado e fundado; ele é tanto pessoal como interpessoal-social. A explicação do conceito de direitos envolve uma ontologia social da liberdade, a qual Hegel elabora inicialmente como *Anerkanntsein*, portanto, como espírito objetivo.²⁵

Assim, para que a comunidade possa oferecer o âmbito que permite e estimula o mútuo reconhecimento, ela necessita dispor de instituições éticas e políticas que possibilitam a mediação do reconhecimento. A família, a sociedade civil e o Estado são instituições da *Sittlichkeit* que apresentam um forte sentido de uma racionalidade constituinte. Por conseguinte, não representam mero prolongamento dos desejos das vontades individuais e da sua liberdade, mas determinações da própria liberdade não redutível à sua dimensão subjetiva. São instituições necessárias à liberdade, pois a objetivam, isto é, permitem que a liberdade subjetiva nelas se reconheça, permanecendo consigo mesma no seu outro. “Estas leis éticas não são para o sujeito algo *estranho*, mas nelas aparece como em *sua própria essência* o testemunho do

²⁴ HEGEL, Enzy, III, Werke 10, § 425, Zus.

²⁵ WILLIAMS, R.R. Hegel's ethics of recognition, Berkeley/Los Angeles: University of California Press, 1997, p. 103. Para Williams, a Filosofia do Direito é uma “fenomenologia da liberdade intersubjetiva” (p. 133), e o conceito do 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 vida ética. No direito abstrato, o autor abandona a interpretação de alguns intérpretes (como Theunissen) de que, nessa esfera, não há a figura do reconhecimento. Adota a alternativa de que há um mútuo reconhecimento no direito abstrato, “mas que é formal, limitado e impessoal, e como tal, ainda não é a intersubjetividade da moralidade, muito menos da vida ética.” (idem, p. 138).

espírito. Ali ele tem seu *orgulho* e vive em seu elemento, que não se diferencia de si mesmo. É uma relação imediata, ainda mais idêntica que a *fé* e confiança.”²⁶

III

Qual é a relação do conceito republicano de liberdade como não-dominação com a teoria hegeliana da liberdade? É possível afirmar que esta relação é possível na medida em que alguns elementos teóricos, presentes na perspectiva de Hegel, são incorporados sem contradições na concepção republicana, a saber: a) a de que a liberdade necessita para a sua realização efetiva não só o momento subjetivo (o estar consigo mesmo), inscrito na consciência e na vontade do sujeito como também o seu momento objetivo (o estar consigo mesmo no *seu* outro), retratado em instituições sociais e políticas; b) que o reconhecimento representa uma categoria mediadora na relação constituinte entre estes dois momentos, algo que perfaz ou efetiva estes aspectos. Na ausência desses elementos ou pressupostos teóricos — fortemente destacados por Hegel e, de um modo menos enfático, pelo republicanismo —, o conceito de liberdade permanece no chão meramente descritivo do fenômeno da dominação, sem se contrapor de forma consistente ao conceito liberal de liberdade.

Tanto o construto hegeliano como o conceito de liberdade como não-dominação do republicanismo implicam as duas faces da liberdade — a dimensão subjetiva e objetiva —, constituindo, assim, cada um a seu modo, uma teoria unificada da liberdade. De um lado, este conceito indica a idéia da autonomia da vontade (liberdade no agente), a ausência de coação e do perigo de ser coagida, bem como a não-dependência à vontade arbitrária de outrem. Para ser livre, o indivíduo deve ter em si 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. Ele dirige as escolhas e encontra satisfação no agir como expressão da sua subjetividade, compatível com o conceito positivo de liberdade, e diante da qual se aplica o requisito da ausência de interferência no sentido liberal da liberdade negativa. Ou seja, este sentido supõe uma condição: a autoposição do sujeito como senhor de si mesmo, agente dos seus próprios atos. O caráter subjetivo da liberdade, o estar consigo mesmo, é um pressuposto necessário para que as ações de interferências de pessoas ou instituições possam ser compreendidas como não invasivas à liberdade do sujeito, tornando-o suscetível a toda sorte de dominação por forças estranhas à sua autonomia.

²⁶ HEGEL, Rph, § 147.

De outro lado, a face objetiva refere-se à idéia de que apenas com boas leis e justas instituições sociais e políticas a liberdade pode ser efetiva e se sustentar. 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 — ela permanece apenas como um direito subjetivo, atrelado e dependente apenas ao aspecto normativo e coercitivo do ordenamento jurídico. Essa face objetiva da liberdade, solidária com a sua face subjetiva, remete ao conceito hegeliano de liberdade como estar consigo mesmo no seu outro. O compromisso com o significado ético do princípio da autonomia necessita, assim, de uma referência objetiva do valor da sua verdade fora do sujeito, mas que o inclui, porque é o *seu* outro.

Se a relação entre estas duas faces está assente na teoria republicana, o que suscita uma proximidade com a filosofia de Hegel, mas sem as implicações do idealismo na sua forma especulativa de análise, a questão conexa que agora se coloca diz respeito à importância da categoria do reconhecimento na mediação entre liberdade subjetiva e objetiva, entre a liberdade individual (no agente) e a liberdade política como não-dominação, tornando viável o trânsito entre uma e outra com vistas à constituição de uma teoria unificada da liberdade.²⁷

Pettit adverte que a constatação da liberdade como atributo do indivíduo não autoriza formular uma visão atomista do sujeito, limitando-se ao campo auto-referencial da autonomia e dos direitos subjetivos. O fato de ele possuir pensamento, desejos e fins faz com que ele tenha a aptidão para seguir regras e capacidade para entender e orientar normativamente a sua ação. E

²⁷ Habermas, sem aderir à teoria política do republicanismo, destaca a questão do reconhecimento como um aspecto importante e insito a essa teoria. “Enquanto a interpretação liberal vê o sentido de uma ordem jurídica no fato de ela permitir constatar, no caso concreto, quais direitos competem a quais indivíduos, a visão republicana considera que esses direitos subjetivos resultam de uma ordem jurídica objetiva, a qual não somente torna possível, como também garante a integridade de uma convivência autônoma, com iguais direitos e que repousa no respeito mútuo. No primeiro caso, a ordem jurídica é construída a partir de direitos subjetivos; no segundo, atribui-se um primado a seu conteúdo jurídico objetivo.” (HABERMAS, J. Direito e democracia. Entre facticidade e validade. Vol. I. Trad. Flávio Beno Siebeneichler, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997, p. 335/6). O republicanismo possibilita, no julgamento de Habermas, o “conteúdo intersubjetivo de um sistema de direitos”, no qual os indivíduos se reconhecem reciprocamente. “O republicanismo vem ao encontro desse conceito de direito, uma vez que valoriza tanto a integridade do indivíduo e de suas liberdades subjetivas, como a integridade da sociedade na qual os particulares podem reconhecer-se, ao mesmo tempo, como indivíduos e como membros.” (Idem, p. 336).

seguir regras não se reduz à atribuição auto-referente do sujeito, mas revela disposição social de natureza intersubjetiva. O elemento mediador para a constituição dessa normatividade é a linguagem. Na proposta do “individualismo holista” de Pettit, a liberdade deve ser concebida apenas no seio da sociedade pelo concurso de interações comunicacionais.²⁸

A dinâmica do reconhecimento opera como elemento mediador constitutivo da liberdade como não-dominação num duplo aspecto. Um primeiro refere-se propriamente ao indivíduo e à sua ação, a qual deve ser explicada como o resultado de uma pessoa que é reconhecida prioritariamente como livre e responsável, e cujo status ampara o reconhecimento que ela tem de si mesmo e dos outros da sua capacidade de fazer escolhas.

Um segundo aspecto presente na dinâmica do reconhecimento, e tido como elemento importante na constituição da liberdade como não-dominação, consiste no fato de que as aspirações à autonomia e as realizações de uma vida livre são concebíveis apenas em relações sociais de intersubjetividade, mediante a compreensão comum de práticas que sustentam o viver junto, e que são reconhecidas como tais. Do mesmo modo que as relações interpessoais constituem estratégia importante na consciência da dominação, assim também o mútuo reconhecimento participa de forma decisiva no processo impeditivo do domínio na mediação entre a dimensão subjetiva e objetiva da liberdade.

A dominação geralmente traz consigo a consciência do controle por parte do poderoso, a consciência da vulnerabilidade por parte de quem não tem poder, e a consciência recíproca – na verdade, a consciência comum das partes na relação – de ambos os lados [...] Todos compartilham a consciência de que os que estão submetidos não podem fazer nada sem a vênua dos poderosos: que os destituídos de poder estão à mercê de quem tem poder e não estão em situação de igualdade.²⁹

A liberdade, além de ser um valor humano personalíssimo, tem um sentido

²⁸ O aspecto social intersubjetivo já está presente no processo de constituição da própria liberdade individual, mediante a presença da responsabilidade como um atributo intersubjetivo. Pensamos e agimos no pressuposto de que assumimos o que pensamos e fazemos e, assim, temos a aptidão para sermos considerados responsáveis quando atribuímos aos outros essa mesma expectativa. De igual modo, a dimensão do controle discursivo envolve o aspecto tanto social quanto pessoal e, para ambos, a categoria do reconhecimento é decisiva. “Quando se é ativamente tratado de maneira discursiva e, deste modo, reconhecido como uma pessoa livre, desfruta-se de uma autorização ou destinação discursiva.” (PETTIT, P. *A theory of freedom. From the psychology to the politics of agency*, op. cit. p. 77) “Gozar do controle discursivo é estar garantido diante da possibilidade de não ser silenciado, ignorado, recusado a ser ouvido ou de ter a palavra final negada de suas próprias respostas. Pelo contrário, é ter o reconhecimento como sujeito discursivo com voz e ouvido próprios.” (idem, p. 140)

²⁹ PETTIT, P. *Republicanism. A theory of freedom and government*, op. cit., p. 60, 61.

social das interações comunicacionais do reconhecimento. Ela é um bem político (comum) primário não-instrumental compatível com as concepções particulares que os indivíduos formulam do que seja uma vida boa, e para cujo desenvolvimento e proteção o Estado e as instituições políticas e jurídicas devem estar a serviço.

As relações entre os indivíduos são institucionalizadas de maneira a tornar possível a coexistência dos sujeitos que se reconhecem livres de relações de dominação. A liberdade como não-dominação deve ser vista sob um regime jurídico adequado de leis que criam e garantem a liberdade de todos. Ser livre significa estar protegido pelas 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 dos sujeitos, reconhecem a legitimidade de suas ações, 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.

A liberdade como não dominação necessita, além do fato da não-interferência arbitrária, o elemento do dever que os outros têm de não interferir, ou seja, o reconhecimento da legitimidade dos direitos de outrem — de que temos o direito de agir como queremos agir e, nessa ação, o outro reconhece que tem o dever de se abster. O republicanismo pensa a liberdade na presença dos outros, com os quais se pode efetivar a independência recíproca dos sujeitos que têm a consciência do dever de abstenção face ao reconhecimento da legitimidade dos direitos de outrem. Vivemos com os outros que têm a obrigação de não colocar obstáculos à nossa ação e, reciprocamente, cada um de nós reconhece que deve agir de forma semelhante.

Se a vida do homem se constitui e se desenvolve na dimensão social do viver político do ser humano, Hegel e com menos visibilidade teórica o republicanismo afirmam que a liberdade necessita do concurso intersubjetivo, presente nesta dimensão, e não pode nem ser deduzida de um pressuposto antropológico nem ser a expressão de um princípio transcendental. A sua formulação normativa só pode ser concebida quando os homens podem estabelecer e concordar, mediante ações comunicacionais, com uma concepção social de liberdade; momento em que ela é reconhecida como um valor individual e comunitário, alcançado o estatuto de um bem comum. Objetivamente reconhecida como algo que é essencial para o viver junto, nela os sujeitos se reconhecem como indivíduos autônomos livres. A liberdade como bem comum deve repousar no reconhecimento social da sua legitimidade, mesmo que esse bem nas sociedades modernas seja definido como direito subjetivo.

A dinâmica do reconhecimento induz à questão da legitimidade das instituições sociais e políticas e, conseqüentemente, ao papel da ação coercitiva do Estado na formação de uma consciência que se reconhece, de forma objetiva

e legítima nas leis desse Estado. Na interpretação de um republicanismo teleológico e consequencialista, a coerção (jurídica) do Estado e as formas de controle da intervenção e regulação estatal são medidas necessárias para a realização da liberdade. Por esta razão, e com o escopo de reduzir inclusive as desigualdades materiais, o Estado deve promover a independência e a prosperidade econômica das pessoas, sobretudo dos mais necessitados.

Estas medidas não retratam um poder abusivo interferente do Estado como fazem crer os defensores da liberdade como não-interferência, que adotam uma perspectiva deontológica dos direitos subjetivos, diante dos quais o poder político é apenas um instrumento neutro de defesa. Hegel e, também, o republicanismo rejeitam o modelo contratual dos direitos subjetivos do direito natural, pois, na relação entre autoridade (política, jurídica) e liberdade, o conceito do reconhecimento opera no sentido de buscar formas de legitimação que se impõem como alternativas ao dever de aceitação da verdade de um contrato originário ideal, ou da anuência passiva diante do poder do soberano oriundo de um ajuste contratual que protege os cidadãos, mas em troca exige a obediência. Apenas a legitimidade do reconhecimento permite ao indivíduo agir como bom cidadão. Mesmo nessa circunstância, ele não deixa de obedecer a si próprio, aos seus próprios valores e fins, uma vez que tal obediência retrata o estar consigo mesmo no seu outro: o reconhecimento de ser membro de uma comunidade com a qual ele se identifica.

A tese de que a legitimidade e a estabilidade do Estado dependem do grau de identidade que os cidadãos têm para com a comunidade política remonta ao ideal aristotélico de cidadania. Ela está presente em Hegel e é retomada pelo republicanismo. A liberdade política implica a ação de criar uma ordem ética e cívica que, assegurando a igualdade e a submissão dos cidadãos sob a égide de um governo de leis constitucionais, torna-se instrumento de proteção de todos contra o infortúnio, a dependência e a servidão. Se essa idéia é plausível para Hegel, para a tradição republicana a identidade cívica é resolvida pelo mecanismo democrático do autogoverno — possível nas repúblicas como forma de poder político participativo, mediante o qual uma comunidade cria leis para efetivar e garantir a liberdade, e por este princípio ela se rege.

Contudo, possíveis proximidades de Hegel com o republicanismo não autorizam uma filiação do filósofo alemão a algumas teses controversas do republicanismo cívico como, por exemplo, a defesa do autogoverno, de resto

³⁰ Esse aspecto do autogoverno como condição necessária para a constituição e manutenção da liberdade como não-dominação é visto com restrição também por Pettit, e, nesse ponto, distancia-se do republicanismo cívico ou neo-ateniense. Na tentativa de tornar compatível o ideal republicano e as suas implicações comunitárias com o espírito das sociedades modernas e pluralistas, e na esperança de defender uma terceira via à alternativa entre liberalismo e comunitarismo, Pettit entende que “a participação democrática pode ser essencial para a república, porém apenas porque

rejeitada por Hegel.³⁰ Ele entende que a constituição das sociedades modernas, motivadas pelo princípio da liberdade individual e pela busca do interesse particular, é incompatível com o inevitável caráter histórico destas sociedades: a tendência à separação e à dispersão que acaba destituindo o sujeito da necessária dimensão cívica e pública, tornando anacrônico o antigo ideal do autogoverno. Para evitar essa tendência é preciso pensar, como contrapartida a este ideal, uma “mediação recíproca do social e do político”³¹

Se o elemento hegeliano da dimensão comunitária do indivíduo que se educa nas instituições sociais, antecipando a verdadeira vida política do *citoyen*, tem pleno assentimento na filosofia política do republicanismo, a necessária inserção comunitária da liberdade propiciada pelos mecanismos do reconhecimento requer que as ações dos indivíduos, profundamente marcadas pela liberdade subjetiva, adquiram o sentido político da integração institucional, evitando que elas resvalam para o lado anárquico e autodestrutivo de uma liberdade auto-referente segundo a lógica da má finitude, na expressão de Hegel.

A sustentação da ordem republicana e da liberdade como não-dominação é possível pela 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, se a comunidade política for

ela é necessária para promover o desfrute da liberdade como não-dominação, e não por seus atrativos intrínsecos: não porque a liberdade, como sugere a concepção positiva, seja nada mais nada menos do que o direito de participação democrática.” (Republicanism. A theory of freedom and government, op. cit., p. 8) A forma de democracia que Pettit defende não é aquela que resulta do um processo eleitoral do consentimento que autoriza a tomada de decisões públicas, mas sim a de um governo republicano (regime constitucional democrático e deliberativo) baseado na contestação. “O povo deve, individual e coletivamente, desfrutar a permanente possibilidade de contestar as decisões do governo.” (idem, p. 185). Tal perspectiva implica, necessariamente, o debate, a disputa, o pluralismo, aspectos que devem permear a vida política de uma democracia deliberativa.

³¹ A expressão é de J-F Kervégan, com a qual pretende explicar a interação de dois aspectos na filosofia hegeliana — o político e o social —, os quais não estão nem confundidos e nem separados: “são momentos que se pressupõem e se engendram reciprocamente. De um lado, meu ser político é determinado pelo meu ser social. É apenas enquanto membro de dois ‘círculos particulares’ de que se compõe a totalidade sócio-política que eu posso ter uma existência política efetiva... De outro lado, a totalidade política é condição, ou antes, o fundamento da particularidade social.” (De la démocratie à la représentation. A propos de la politique hégélienne. In: Philosophie, 13, 1987, p. 61). A mediação recíproca do social e do político sugere a tese de que na própria sociedade civil há necessidade de determinadas instituições com forte sentido político, como as corporações. São elas que antecipam, no solo dos interesses particulares e egoístas do bourgeois da sociedade civil, o sentido último da universalidade política do *citoyen*, membro do Estado.

entendida no propósito republicano, definida por Cícero como *res publica* — coisa que pertence ao povo (*res publica, res populi*) —, 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.

A teoria hegelina do reconhecimento incita, portanto, o tema republicano do patriotismo, tornando plausível a tese da união dos cidadãos para a sua defesa e promoção do interesse público. Para Hegel, isso é possível apenas mediante a identificação do sentimento pessoal com o 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 espírito. Essa disposição é política (*politische Gesinnung*) e designa o fato de que o Estado “não é imediatamente nenhum outro para mim e eu, nessa consciência, sou livre.”³² Ela é um sentimento de confiança que vincula o indivíduo aos interesses maiores do Estado segundo uma “vontade que se tornou hábito”, e que se revela na “consciência de que o meu interesse substancial e particular está conservado e contido no interesse e no fim de um outro (o Estado)”³³ Desta maneira, este não se manifesta como algo estranho ao indivíduo, mas como um outro no qual o sujeito sente-se em casa, no seu próprio elemento, e que se traduz em liberdade no sentido do conceito hegeliano. Nessa medida, o patriotismo não constitui uma ação extraordinária ou distante da vida cotidiana do cidadão, mas a disposição política fundamental para integrar o sentido republicano do viver político no seu próprio elemento e, assim, ser livre.

Mediante o envolvimento patriótico dos cidadãos no exercício atento e regular da “disposição de espírito política”, no dizer de Hegel, as leis da república podem garantir as suas liberdades. 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.

Conclusão

A relação de Hegel com o republicanismo pode ser corroborada não apenas

³² HEGEL, Rph, § 268.

³³ Idem, § 268.

pela semelhança temática de algumas teses que precisam ser cotejadas (como, por exemplo, a importância do Estado e de boas leis, o viver político do cidadão virtuoso e o patriotismo como disposição política), mas, sobretudo, pela aplicação de um arcabouço teórico que a filosofia hegeliana consolidou, mormente, o seu conceito de liberdade e a dialética do reconhecimento. São conceitos que permitem compreender melhor a plausibilidade conceitual na constituição de um conceito unificado de liberdade no viés republicano da não-dominação, segundo a intenção teórica de Pettit.

É possível assinalar que a concepção republicana da não-dominação — de que a liberdade existe quando o outro (pessoa ou instituição) não representa uma alteridade que é estranha e coerciva ao sujeito, a ela vinculando-se de forma consciente sob os auspícios de um “controle discursivo” — remete ao construto do conceito hegeliano da liberdade como o estar junto a si 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 exercer a dominação. Por isso, para Hegel, determinadas atividades do espírito humano como a amizade, o amor e o patriotismo permitem a realização de formas de relação que superam o jogo de forças estranhas que dominam. São formas que estão articuladas ao reconhecimento recíproco de sujeitos que buscam entre si o 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 ou de coerção não legítima, 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 teoria de Hegel da liberdade (e do reconhecimento) representa, assim, uma possibilidade de se pensar a necessidade teórica da conexão entre as duas faces da liberdade, nexos esse que permite ao republicanismo estabelecer de forma cabal e suficiente as imbricações e o alcance conceitual da liberdade. De modo análogo pode-se dizer o mesmo da dinâmica do reconhecimento na constituição de uma teoria unificada da liberdade. Se a importância da categoria mediadora do reconhecimento é essencial para Hegel, a ponto de tornar plausível a sua teoria da liberdade — o estar consigo mesmo no seu outro — que reúne de forma coerente as duas faces da liberdade; para Pettit, o alcance teórico desta categoria na sua força especulativa não é visível. Contudo, ela pode tornar-se teoricamente operante se a interpretarmos sob a ótica da filosofia de Hegel.

Pode-se dizer que uma interpretação do conceito republicano de liberdade como não-dominação à luz da concepção hegeliana de liberdade possibilita uma explicitação teórica mais adequada deste conceito. Sobretudo, se ele for visto pela incorporação do tema, também hegeliano, do reconhecimento. Apesar de não possuir a força conceitual que esta noção apresenta na filosofia de Hegel, o republicanismo de Pettit permite incorporá-la, assumin-

do o pressuposto de que a dinâmica do reconhecimento constitui um aspecto decisivo na configuração da liberdade, sem a qual o conceito de liberdade tornar-se-ia inconsistente. De qualquer forma, um relativo déficit na análise republicana da liberdade em relação ao conceito do reconhecimento pode, assim, ser preenchido com o auxílio de uma explicação não restritiva deste conceito na filosofia de Hegel.

A idéia básica de Hegel, e que pode ser assimilada pelo republicanismo, é que a liberdade do indivíduo só pode ser mantida se este for investido da condição pública de um sujeito membro de uma comunidade, na qual se deve adotar uma disposição e fins do *citoyen* para além dos interesses egoístas do *bourgeois*. A superação do indivíduo em cidadão é uma condição essencial para desenvolver e preservar a sua própria liberdade, e, nesse sentido, ele é objetivamente livre. Sem o Estado, essa esfera da objetivação da liberdade é ameaçada e, freqüentemente, arruinada pelos interesses da esfera privada da sociedade civil. Somente agindo como cidadão, o indivíduo toma consciência de que o Estado preserva e possibilita a sua liberdade subjetiva e seus interesses particulares, mesmo quando a ordem pública e as leis do Estado agem de forma coercitiva.

Tanto para Hegel como para o republicanismo a liberdade só se efetiva e se afirma no espaço público da vida social e política. Nessa medida, ela torna-se efetiva, e nela os indivíduos estão no seu próprio elemento, graças à presença de ações humanas na forma de uma vida social e política que reconhece e institucionaliza a liberdade. Somente assim é possível concretizá-la e realizar o desiderato da não-dominação — finalidade precípua de sujeitos livres – viável apenas em uma ordem política e ética que exprime e realiza objetivamente a liberdade. A tese hegeliana de que as instituições devem ser avaliadas não só pela sua capacidade de realizar os direitos individuais como também pelo valor que elas têm de sustentar um mútuo reconhecimento da liberdade, tendo por referência a instância institucional do Estado, é uma tese que o republicanismo de Pettit endossa, nela encontrando uma forma plausível para a exposição do seu conceito de liberdade.

Os direitos, sobretudo a liberdade, são de fato direitos mediante o assentimento da lei, cuja expressão cultural e histórica é dada por uma comunidade que os legitima como algo politicamente importante e eticamente relevante, na objetividade do viver político que dá sentido e alcance à liberdade. Sem a sua forma histórica de apresentação eles nem podem ser juridicamente representados como direitos subjetivos. Sem a conformação comunitária não passam de meras aspirações morais abstratas e subjetivas. A saúde do Estado moderno depende, em boa medida, da conciliação destas duas perspectivas, ou seja, de leis e instituições políticas que garantam a liberdade como não-dominação; e, também, de cidadãos que, na qualidade de indivíduos voltados para o interesse coletivo, têm por finalidade o viver político para proteger e ampliar estas instituições, bem como assegurar a autonomia

política da comunidade. Tanto a noção hegeliana da disposição política (*politische Gesinnung*) e do patriotismo como a correlata noção republicana das virtudes cívicas são medidas necessárias para a manutenção da liberdade – idéia essa que é subestimada pelo liberalismo como algo que deve limitar-se à esfera das convicções morais dos indivíduos.

Para Hegel, a sustentação da liberdade é possível apenas pela lógica de mediação social em que a liberdade se realiza pela dialética do reconhecimento. Esta idéia é, também, admitida por Pettit que pensa a liberdade como ideal político e social pela presença de indivíduos que têm a capacidade de não interferir arbitrariamente na vida de outras pessoas, reconhecendo-as como agentes que possuem o estatuto de entes livres nas relações intersubjetivas. A liberdade não pode ser vista apenas no seu aspecto restritivo e limitador como mera escolha de opções ou alternativas que se colocam diante do sujeito. Deve ser também propriedade de agentes livres que a vivenciam numa relação de não-dominação mediada por relações interpessoais de mútuo reconhecimento.

É razoável defender a tese, que tanto a filosofia política hegeliana como o republicanismo admitem, o princípio liberal da liberdade dos indivíduos, denominada por Hegel de liberdade subjetiva — um dos elementos essenciais do Estado moderno, sobretudo na esfera da sociedade civil – e, por Pettit, de liberdade no agente. Contudo, Hegel e de certo modo Pettit, se afastam do caráter auto-referente dessa liberdade, incorporando-a num processo comunitário da sua realização objetiva que supera e, ao mesmo tempo, conserva os fins privados da liberdade individual de uma forma mais efetiva. Se a liberdade subjetiva não alcançar essa dimensão objetiva, e se circunscrever no âmbito dos interesses e desejos particulares dos indivíduos nas suas relações privadas, o próprio princípio da liberdade subjetiva se vê ameaçado. Esta tese hegeliana não é estranha à teoria unificada da liberdade como não-dominação, tal como Pettit a expõe.

Se o modelo de liberdade de Hegel não constitui um mero retorno ao antigo ideal grego, pois se afasta da perspectiva de um comunitarismo exacerbado ou do republicanismo cívico (também chamado de neo-ateniense), tal modelo autoriza a sugerir a idéia de que a filosofia política de Hegel situa-se entre o republicanismo, norteados pelos valores de uma cidadania virtuosa do homem como “animal político” na *res publica*, e o liberalismo, marcado pela liberdade auto-referencial dos modernos. O que se quer dizer é que Hegel, ao mesmo tempo em que aponta para os elementos potencialmente destrutivos

³⁴ É possível concordar com Smith, segundo o qual “a posição de Hegel é de meio termo entre uma visão comunitarista e o individualismo liberal. Para o primeiro, a importância da comunidade é de tal monta valorizada que a liberdade individual e os direitos humanos são subsumidos no peso da comunidade. Como os modernos comunitaristas, ele [Hegel] é crítico das concepções individualistas e ahistóricas dos direitos subjacentes à política liberal, mas como muitos liberais tanto do seu tempo, como dos nossos dias, é cético em relação a qualquer tentativa de retornar a alguma forma de sociedade

de uma vida comunitária presentes no liberalismo, não descarta a contribuição liberal em favor da liberdade subjetiva e dos direitos individuais.³⁴ De qualquer modo, esse caráter conciliador da filosofia de Hegel não está longe da versão neo-romana do republicanismo que recusa tanto o individualismo liberal quanto o comunitarismo da democracia radical.

O liberalismo precisa ser corrigido pelo seu “outro” — a Idéia de liberdade como estar consigo mesmo no seu outro, na sua necessária conformação comunitária mediada pelo reconhecimento, na qual a liberdade individual encontra solo de sustentação e de desenvolvimento com base nas virtudes cívicas da cidadania. Enfim, o liberalismo necessita ser confrontado pela idéia hegeliana de que a realização efetiva dos direitos fundamentais da tradição liberal só é possível numa forma moderna de eticidade comunitária. Esse momento de correção do liberalismo, que pode ser chamado da necessária contribuição crítica que advém do espírito republicano, está presente na filosofia política de Hegel e na teoria de Pettit.

Bibliografia

BOBBIO, N.; VIROLI, M. *Diálogo em torno da república. Os grandes temas da política e da cidadania*; trad. Daniela B. Versiani, Rio de Janeiro: Campus, 2002.

HABERMAS, J. *Direito e democracia. Entre facticidade e validade*. Vol. I. Trad. Flávio Beno Siebeneichler, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.

HEGEL, G.W.F. *Werke in zwanzig Bänden*, Eds. E. Moldenhauer e K. M. Michel, Frankfurt: Suhrkamp (Taschenbuch Wissenschaft), 1986.

democrática participativa baseada em relações imediatas face a face. Em outros termos, o objetivo de Hegel é combinar a antiga ênfase sobre a dignidade e o caráter arquitetônico da vida política com o moderno conceito de liberdade, direitos e mútuo reconhecimento. Para esse fim, ele desenvolve uma teoria filosófica que procurou provar que o estado constitucional liberal, vivenciado nos seus próprios dias na maior parte das sociedades avançadas do norte da Europa, constituiu o objetivo legítimo da aspiração histórica. Ao invés de descartar o liberalismo, Hegel aceitou muitas das instituições do moderno mundo ‘cristão burguês’, especialmente o governo da lei (rule of law), formando a base de uma cultura comum e um senso da solidariedade social.” (SMITH, Hegel’s critique of liberalism: rights in context. Op. cit., p. 6). Também para Williams, “a mediação da liberdade mediante o reconhecimento implica que para Hegel a liberdade não é adequadamente concebida nem pelo individualismo liberal nem pelo comunitarismo.” (WILLIAMS, R. Introduction. In: WILLIAMS, R (ed.), *Beyond liberalism and communitarianism. Studies in Hegel’s Philosophy of Right*, New York: State University of New York Press, 2001, p. 1). Segundo Williams, Hegel propõe uma terceira alternativa que é, ao mesmo tempo, crítica da modernidade (da sua representação liberal ético-política presente no contratualismo, no utilitarismo, no direito natural) e do comunitarismo na versão do substancialismo clássico.

KERVÉGAN, J-F. De la démocratie a la représentation. A propos de la politique hégélienne. In: *Philosophie*, 13, 1987.

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

MAYNOR, J. *Republicanism in the modern world*, Cambridge: Polity Press, 2003.

PATTEN, A. *Hegel's idea of freedom*. New York: Oxford University Press, 1999.

PETTIT, P. *Republicanism. A theory of freedom and government*. Oxford: Oxford University Press, 1997.

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

POCOCK, J.G.A. *The machiavellian moment: florentine political thought and the atlantic republican tradition*. Princeton: N.J., 1975.

RAMOS, C.A. A cidadania como intitulação de direitos ou atribuição de virtudes cívicas: liberalismo ou republicanismo. In: *Síntese – Revista de Filosofia*, v. 33, n. 105, 2006.

SIEP, L. *El legado político europeo en la filosofía política de Hegel*. Bogotá: Universidad Externado de Colombia, 2002.

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

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

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

_____. (ed.), *Beyond liberalism and communitarianism. Studies in Hegel's Philosophy of Right*, New York: State University of New York Press, 2001.

Endereço do Autor:
Rua Cel. Joaquim I. T. Ribas, 352 — Bigorrião
80730-330 Curitiba — PR
e-mail: cauramos@uol.com.br