

Álison Alves de Almeida

A NOÇÃO DE AUTONOMIA EM JÜRGEN HABERMAS

Dissertação de Mestrado em Filosofia

Orientador(a): Prof. Dra. Cláudia Maria Rocha de Oliveira

Apoio FAPEMIG

Belo Horizonte
FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia
2020

Álison Alves de Almeida

A NOÇÃO DE AUTONOMIA EM JÜRGEN HABERMAS

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Linha de Pesquisa: Ética

Orientador(a): Prof. Dra. Cláudia Maria Rocha de Oliveira

Belo Horizonte
FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia
2020

Dissertação de **Álison Alves de Almeida** defendida e aprovada, com a nota 10,0
(DEZ) atribuída pela Banca Examinadora constituída pelos
Professores:

Cláudia Maria Rocha de Oliveira
Prof.ª Dr.ª Cláudia Maria Rocha de Oliveira / FAJE (Orientadora)

Elton Vitoriano Ribeiro
Prof. Dr. Elton Vitoriano Ribeiro / FAJE

p / Cláudia Maria Rocha de Oliveira
Prof. Dr. Betto Leite da Silva / UFPB (Visitante)

Departamento de Filosofia – Pós-Graduação (Mestrado)
FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

Belo Horizonte, 09 de dezembro de 2020.

FICHA CATALOGRÁFICA

Elaborada pela Biblioteca da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

A447n	<p>Almeida, Álisson Alves de</p> <p>A noção de autonomia em Jürgen Habermas / Álisson Alves de Almeida. - Belo Horizonte, 2020. 90 p.</p> <p>Orientador: Prof^a. Dr^a. Cláudia Maria Rocha de Oliveira Dissertação (Mestrado) – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Departamento de Filosofia.</p> <p>1. Ética. 2. Autonomia. 3. Habermas, Jürgen. I. Oliveira, Cláudia Maria Rocha de. II. Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia. Departamento de Filosofia. III. Título</p> <p style="text-align: right;">CDU 17</p>
-------	---

AGRADECIMENTOS

A Deus (por Nossa Senhora e São José).

À minha caríssima orientadora Cláudia: o nome da paciência.

Meus pais e minha irmã, pelo amor infinito (e corriqueiro) revelando o verdadeiro sentido do “suportai-vos uns aos outros”.

Ao meu amigo André e aos outros companheiros de classe, Francisco, Padre Alexandre e Izabella.

Ao Colégio Santa Dorotéia de Belo Horizonte, meus amigos e mestres Sandson, Gabriela, Enrique, Michelle, Íris, Mariah e, com muita honra, Jean Sidcley, pelo apoio e ensinamentos sempre impecáveis. À direção e aos coordenadores, pela compreensão e pelo carinho familiar que me fizeram sentir.

Aos amigos filósofos, padres e irmãos, que acabam por me ver na direção que devia ter sido tomada há alguns anos. Padre Renato Diniz, Dom Lindomar Rocha Mota, Pe. Otávio Juliano e Padre José Raimundo. Meu carinho, admiração e gratidão eternos.

Aos amigos estranhos à Filosofia, por cuidarem de mim mesmo assim!

Enfim, a toda energia dispensada nesse processo que se faz a cada dia e pelo sofrimento e angústias incontidas que trouxeram muito de paz e serenidade ao que hoje me forma.

“(...) o falante pretende, enquanto ator, ser reconhecido simultaneamente como vontade autônoma e como ser individual.”

(Jürgen Habermas)

RESUMO

A pesquisa tem como objetivo tratar o conceito de autonomia em Jürgen Habermas. O filósofo em questão interpõe suas críticas de forma a justificar a necessidade de uma nova fundamentação para o conceito de autonomia, visando uma conotação intersubjetiva e convalidada a partir da prática comunicativa. Na perspectiva da ética do discurso, Habermas propõe uma formulação da autonomia que supere as propostas de Kant e Rousseau, segundo a égide da razão comunicativa. A autonomia se desdobra em pública e privada e alcança sua real definição em termos de uma moral que preza pelo gozo simétrico dos interesses pessoais e da participação de todos no discurso.

ABSTRACT

The research aims to address the concept of autonomy in Jürgen Habermas. The philosopher in question presents his criticisms in order to justify the need for a new foundation for the concept of autonomy, aiming at an intersubjective connotation and validated from the communicative practice. From the perspective of discourse ethics, Habermas proposes a formulation of autonomy that goes beyond the proposals of Kant and Rousseau, according to the aegis of communicative reason. Autonomy unfolds in public and private and reaches its real definition in terms of a moral that values the symmetrical enjoyment of personal interests and the participation of all in the discourse.

SUMÁRIO

	INTRODUÇÃO.....	8
1	PARA UMA COMPREENSÃO DA AUTONOMIA SOB A ÓTICA DO AGIR COMUNICATIVO.....	10
1.1	Da ideia de liberdade como autonomia em Rousseau à autonomia em Kant.....	15
1.2	Argumentos para uma reformulação do conceito de autonomia.....	25
1.3	A virada linguístico-pragmática.....	31
2	O CONCEITO DE AUTONOMIA EM HABERMAS.....	45
2.1	Os discursos práticos.....	46
2.2	O nível pós-convencional da consciência moral em Habermas soba influência de Kohlberg e Mead.....	51
2.3	O conceito de autonomia.....	63
3	AUTONOMIA A PARTIR DOS DIREITOS HUMANOS E DA SOBERANIA POPULAR.....	68
3.1	Os direitos humanos e a autonomia privada.....	70
3.2	A soberania do povo e a autonomia pública.....	73
3.3	A relação entre autonomia privada e autonomia pública.....	77
	CONCLUSÃO.....	84
	BIBLIOGRAFIA.....	87

INTRODUÇÃO

Propomos nesta dissertação examinar e compreender o conceito de autonomia tal como desenvolvido pelo filósofo alemão Jürgen Habermas. Trata-se de um conceito, como veremos, baseada em “uma moral do respeito igual e da responsabilidade solidária por cada um.”¹ A busca por autonomia constitui-se como intenção permanente que, em certo sentido, está presente como orientação nas investigações dos membros da Escola de Frankfurt. Em Habermas, essa busca ganha novas conotações. Ao partir da tese de que o mundo da vida foi colonizado pelo sistema, ele procura mostrar que a própria realidade social carrega, no seu seio, potenciais emancipatórios. As estratégias de convencimento, voltadas para o utilitarismo e para a satisfação da individualidade egocêntrica,² não são o modo originário de emprego da linguagem. Embora a racionalidade comunicativa e a racionalidade estratégica sejam complementares, a razão comunicativa possui primazia. Isso significa que a potencialização de seu exercício tornará possível a formação de sujeitos e de cidadãos autônomos.

O que Habermas propõe é um conceito de autonomia capaz de conciliar a privacidade com a sociabilidade do indivíduo. A razão já não pode mais ser compreendida como a capacidade do sujeito de se autogovernar por normas *a priori*, como pensaria a filosofia da consciência. A autonomia do sujeito se manifesta numa racionalidade baseada na comunicabilidade e assume seu aspecto intersubjetivo. A noção de *autonomia* em Habermas considera que o livre desenvolvimento da personalidade de cada um (privada) depende da realização da liberdade de todos (pública). Diante das ideias de sujeitos livres e iguais e de liberdades de ação subjetivas frente ao direito, o conceito a ser tratado para esclarecer a relação entre a autonomia pública e privada, está vinculado ao modelo de autolegislação que pressupõe indivíduos autorresponsáveis.

Essa nova compreensão da autonomia assume como marco teórico a virada linguístico-pragmática. Habermas se inclui entre os pensadores que consideram a linguagem como o *medium* do agir, do pensar e do conhecer, e que assumem o *telos* inerente a ela: o *entender-se com os outros sobre algo* no mundo. Evidencia-se, assim, a dimensão pragmática da linguagem. A partir daqui, pode-se ver em que ponto se é superada a filosofia da consciência. Esse novo marco teórico torna possível pensar a autonomia para além da perspectiva kantiana, que defende uma autonomia em termos privados. Também é possível superar a definição de Rousseau de

¹ HABERMAS, 2018, p.92.

² PORTIER, 2013, p.63-66.

uma autonomia pública sujeita a uma vontade geral que podemos considerar como abstrata. A noção de autonomia, pensada em termos dialógicos, tornará possível a integração das dimensões pública e privada garantido assim, ao mesmo tempo, a possibilidade de afirmar os direitos humanos e a soberania do povo.

Com o objetivo de compreender a noção de autonomia em Habermas, dividimos a dissertação em três capítulos. No primeiro procuraremos mostrar porque a concepção habermasiana de autonomia é importante. Veremos que as propostas de Kant e de Rousseau apresentam limites e indicaremos a partir de onde Habermas irá propor superar essas limitações. Partiremos, portanto, de uma exposição da ideia de liberdade como autonomia em Rousseau para chegarmos à noção de autonomia proposta por Kant. Em seguida, elencaremos alguns argumentos usados por Habermas para mostrar a necessidade de reformulação dessa noção. Em seguida esclareceremos o marco teórico da virada linguístico-pragmática assumido por Habermas em sua investigação.

No segundo capítulo, procuremos examinar de que modo Habermas propõe reformular o conceito de autonomia. Veremos que, para ele, a vontade autonomia se forma através da participação em discursos reais. Em termos morais, a vontade se constitui propriamente livre quando os sujeitos são capazes de participar de discursos morais. Para que isso seja possível é necessário que os participantes do discurso alcancem o nível pós-convencional de formação da consciência moral. Para compreender o que significa esse estágio pós-convencional recorreremos ao que Habermas nos diz a respeito de Kohlberg e de Mead. Concluiremos o capítulo esclarecendo o *conceito de autonomia* que é distinto dos conceitos de vontade como livre-arbítrio e força de decisão.

No terceiro capítulo, veremos que Habermas, em sua obra *Direito e Democracia*, aprofunda a discussão a respeito da autonomia. Ele estabelece uma distinção entre autonomia moral e autonomia do cidadão e procura explicitar a articulação existente entre os *direitos humanos* e a *soberania do povo*. A partir da noção de autonomia explicitada por Kant, era possível afirmar os direitos humanos como direitos subjetivos. Contudo, por outro lado, a noção de soberania do povo era pensada, por Rousseau, a partir da perspectiva da autonomia pública. Ao superar a perspectiva da filosofia da consciência, Habermas defenderá uma noção de autonomia que integra as noções de direitos humanos e de soberania do povo. O que Habermas pretende, como procuraremos mostrar no terceiro capítulo, é justamente superar os limites de Rousseau e Kant e propor um conceito de autonomia capaz de integrar as dimensões pública e privada.

1. PARA UMA COMPREENSÃO DA AUTONOMIA SOB A ÓTICA DO AGIR COMUNICATIVO

Jürgen Habermas, nasceu em 18 de agosto de 1929, na cidade de Düsseldorf, mas fora criado em Gummersbach. Seu pai era diretor da Câmara da Indústria e do Comércio e seu avô foi diretor de seminário e pastor protestante. Esta influência protestante-burguesa molda a disposição para o conflito, bem como sua formação literária inicial a partir dos escritos de e sobre Marx e o marxismo.¹ Ao superar o período nazista, Habermas estuda em Göttingen e Bonn (entre 1949 e 1954). Ao ocupar-se das ciências humanas, inicia estudos sobre problemas de hermenêutica, teoria cultural e filosofia da linguagem remetida a Humboldt. Realiza também leituras mais abrangentes que o colocam em maior contato com Marx e os hegelianos de esquerda, Kierkegaard e Nietzsche. O encontro com Karl-Otto Apel é marcante para seu pensamento, pois desperta em Habermas o interesse pelo pragmatismo norte-americano, que toma um papel decisivo no seu pensamento. Uma de suas maiores preocupações, motivo de sua enérgica crítica a Heidegger (filósofo que o influenciara nos estudos hermenêuticos) era a possibilidade de reabilitação do passado nacional-socialista. Ele reagia fortemente contra o nazismo e, conseqüentemente, contra as formas de poder que impediam, na sua visão, a evolução humana. Após obter o título de doutorado, com tese sobre Schelling, Habermas passa a trabalhar como assistente no Instituto de Pesquisa Social de Frankfurt,² fundado em 1923.

O Instituto de Pesquisa Social de Frankfurt, que ficou posteriormente conhecido como Escola de Frankfurt, assume como tarefa a elaboração de uma teoria crítica da sociedade. Como mostra Rocha, “essa opção teórico-metodológica leva a um projeto teórico que pressupõe a tomada de consciência sobre os descaminhos da razão, numa tentativa de que, por intermédio do esclarecimento, o homem possa construir possibilidades de autonomia e de emancipação.”³

Um dos fios condutores que orientam a reflexão dos membros da Escola de Frankfurt encontra-se, como esclarece Nobre, no desafio assumido por eles de “produzir um diagnóstico do tempo capaz de fornecer uma compreensão acurada e complexa do momento histórico e de suas potencialidades emancipatórias.”⁴ Neste sentido, é possível afirmar que a Escola de Frankfurt, desde a sua origem, assume como tarefa pensar criticamente a sociedade. Há uma certa confiança, por parte de seus membros, de que o exercício de uma razão esclarecida tornará

¹ Cf. REESE-SCHÄFER, 2012, p.16.

² Cf. PINZANI, 2009, p.13-18.

³ ROCHA, 2019, p.197.

⁴ NOBRE, 2015, p.19.

possível a construção de uma sociedade formada por pessoas autônomas, capazes de se guiarem pela própria razão.

Esta aposta na autonomia como valor fundamental encontra referência em Kant. No texto “O que é o esclarecimento”, o filósofo de Königsberg defende que apenas a razão é capaz de emancipar, isto é, de libertar os homens de seus entraves, tornando possível o controle tanto da natureza externa quanto interna. A autonomia é compreendida, portanto, como uma condição fundamental para que o ser humano seja capaz de assumir responsabilidade por sua própria humanidade. Como esclarece Freitag, Kant “vê na razão o instrumento de libertação do homem para que alcançasse através dela sua autonomia e maioridade”.⁵

A autonomia é um conceito chave para a filosofia alemã clássica. Ao resgatarem o legado do Esclarecimento, os frankfurtianos visam articular intenção emancipatória e razão reflexiva. Como esclarece Rocha, “a emancipação por via da ilustração requer a vontade de ser racional. A ideia da razão inclui a vontade de alcançar a autonomia e a responsabilidade na direção da própria vida”.⁶ Ao analisar a sociedade, os membros da Escola de Frankfurt, inspirados por esse ideal emancipatório, tinham, então, em vista encontrar na própria sociedade potencial de emancipação.

Max Horkheimer (1885 - 1973), um dos principais membros da Escola de Frankfurt, defendia que a filosofia moderna deve buscar nortear sua reflexão pautando-se “em juízos existenciais comprometidos com a liberdade e a autonomia do homem”.⁷ Para ele, apenas uma teoria crítica da sociedade seria capaz de superar a teoria tradicional preocupada em subsumir as manifestações naturais e sociais nas sentenças gerais. Isso porque a Teoria Crítica “consegue captar a dimensão histórica dos fenômenos, dos indivíduos e da sociedade”.⁸ Desse modo, ela poderia “libertar a humanidade do jugo da repressão, da ignorância e inconsciência”.⁹ Para Freitag, esse juízo preserva, em sua essência, o ideal iluminista, ou seja, o ideal de “usar a razão como instrumento de libertação para realizar a autonomia (...)”.¹⁰

Contudo, a primazia da razão científica não conduziu a humanidade à emancipação. O desenvolvimento da razão moderna foi capaz de gerar também manipulação e dominação. Diante dos acontecimentos históricos, tanto Horkheimer quanto Theodor Adorno (1903 -1969) passaram a adotar uma postura de desilusão com relação ao ideal de emancipação da razão. O

⁵ FREITAG, 1986, p.34.

⁶ ROCHA, 2019, p.198.

⁷ FREITAG, 1986, p.35.

⁸ FREITAG, 1986, p.38.

⁹ FREITAG, 1986, p.41

¹⁰ FREITAG, 1986, p.41

desenvolvimento da razão parece não conduzir necessariamente à formação de uma vontade autônoma. A razão moderna reduziu o ser humano ao estatuto de coisa. O capital passou a mediar as relações entre os sujeitos. A indiferença começou a reger o mundo das coisas e dos homens. O mercado possui o poder de alienar e tornar os homens inativos diante das mercadorias. Diante deste cenário, membros da Escola de Frankfurt foram tomados por uma espécie de pessimismo diante da razão.

A ideia de que a razão seria o instrumento de libertação do homem para que alcançasse através dela sua autonomia (maioridade)¹¹, dá lugar a uma ideologia da técnica e da produção. Para Adorno e Horkheimer, como mostra Freitag, o que se constata é a autodestruição da razão “que saíra para combater o mito e se transformara (...) ela própria em mito. Em vez de promover a emancipação, ela assume o controle técnico da natureza e dos homens”.¹² Constata-se, então, que a razão moderna, assumida nesta perspectiva, não possui propriamente uma dimensão crítica e emancipatória. Neste sentido, como nos mostra Rocha, Adorno defenderá que o sujeito contemporâneo está esvaziado da capacidade crítica. A dominação exercida pela prática das ciências modernas termina por reduzir o real, liquidando o espaço do indivíduo e subtraindo sua autonomia.¹³

Como membro da segunda geração da Escola de Frankfurt, Habermas se confronta com as conclusões alcançadas por Adorno e Horkheimer, no texto “*Dialética do Esclarecimento*” (1947). Ele se depara com a crítica ao Esclarecimento que, anteriormente entendido como filosofia da razão, tinha-se transformado em irracionalidade e autodestruição, pois passava a considerar “o método das ciências naturais como único critério de verdade, permitindo assim o triunfo de uma forma de racionalidade instrumental orientada para a dominação da natureza”.¹⁴ Contudo, diante do cenário do predomínio da razão instrumental, Habermas não cede ao pessimismo dos autores da primeira geração. Ao contrário, ele mantém o ideal de emancipação como fio condutor da sua teoria da sociedade, propondo, no entanto, um caminho novo para a reflexão.

Para Habermas, a racionalidade instrumental, que está na base da ciência moderna, não se constitui como único modelo válido de racionalidade. Como veremos, para ele, a razão comunicativa, que é a racionalidade própria do mundo da vida, possui em si potencial emancipatório. Razão instrumental e razão comunicativa, no entanto, não se excluem. Embora

¹¹ FREITAG, 1986, p.34.

¹² FREITAG, 1986, p.79.

¹³ Cf. ROCHA, 2019, p.198.

¹⁴ PINZANI, 2009, p.19.

Habermas defenda a primazia da razão comunicativa sobre a razão instrumental, ele entende que ambas são fundamentais para a organização da vida em sociedade.

Contudo, na modernidade estamos assistindo àquilo que Habermas denomina como sendo uma “colonização” do mundo da vida pelo sistema. Esta colonização se caracteriza pela imposição da lógica dos subsistemas econômico e político, que se regulam pela racionalidade instrumental, às interações que deveriam ocorrer seguindo a lógica da solidariedade que é própria do mundo da vida. Uma das consequências dessa imposição seria, por exemplo, o fato de que os processos de reivindicações sociais – que deveriam ser oportunidades de emancipação do indivíduo – terem sido silenciados por uma ideologia, “a *ideologia tecnocrática*, segundo a qual questões políticas não podem mais ser resolvidas politicamente, à base de negociações e lutas, e sim, tecnicamente, de acordo com o princípio instrumental de meios ajustados a fins”.¹⁵ Ocorre, portanto, à luz desse modelo de racionalidade, como mostra Pinzani, um distanciamento da ideia de juízos existenciais, “que deem coesão a uma determinada forma de vida”.¹⁶

De acordo com Repa, Habermas desenvolve esta crítica, afirmando veementemente que a ciência e a técnica transformaram-se em verdadeiras formas de legitimação do Estado e da economia. Esta constatação é percebida pelo fato de os sistemas econômico e político, regulados pela racionalidade estratégica, “invadirem” o mundo da vida.¹⁷ Estes sistemas, portanto, “expandem-se para além do âmbito material e atacam os domínio do mundo da vida que não têm a ver diretamente com questões materiais”.¹⁸

Diante deste cenário, Habermas propõe pensar a noção de autonomia a partir de um novo paradigma. Busca, como teórico crítico, “não somente uma negação da realidade, mas uma negação fundamentada nas possibilidades reais de emancipação e justiça inscritas na realidade”.¹⁹ E é por meio do conceito de *ação comunicativa*, como veremos, que Habermas encontra a “fonte de critérios normativos que estão enraizados na práxis social e vinculados às potencialidade de uma vida emancipada”²⁰, o que abarca “as criações culturais, as formas sociais de solidariedade e as estruturas da personalidade individual”.²¹

¹⁵ FREITAG, 1986, p.94.

¹⁶ PINZANI, 2009, p.65.

¹⁷ REPA, 2013, p.162-163.

¹⁸ Cf. REPA, 2013, p.164.

¹⁹ REPA, 2013, p.165.

²⁰ REPA, 2013, p.165-166.

²¹ REPA, 2013, p.166.

Para Habermas, não se faz necessário “demonizar” a racionalidade instrumental, uma vez que ela se impõe, mas deve-se “impor-lhe freios”.²² O processo histórico de evolução social das formas de racionalidade leva à diferenciação entre racionalidade estratégica e racionalidade comunicativa. A primeira, orientada para o *êxito*, possibilita a reprodução *material* da sociedade. A comunicativa, “orientada para o *entendimento* e não para a manipulação de objetos e pessoas no mundo em vista da reprodução material da vida”²³, torna possível o próprio processo de formação da identidade de cada indivíduo. Desta feita, o potencial emancipatório do indivíduo “deixa de ser sinônimo de ‘revolução’ para ser uma ‘ação consciente’”²⁴ garantida pela comunicação que alcança um consenso não coagido, mas livremente produzido.

A autonomia, compreendida a partir de seu caráter emancipatório, passa então a ser pensada a partir das noções de racionalidade e de ação comunicativas. Para solucionar o processo de “colonização” do mundo da vida pelo sistema, processo esse que desencadeia formas empobrecidas e padronizadas de linguagem (código de dinheiro e de poder), Habermas propõe a lógica do entendimento recíproco entre os diversos *sujeitos da interação social*, entre os sujeitos envolvidos em ações comunicativas. Este tipo de racionalidade do entendimento, como veremos, deve ser capaz de orientar as interações entre os sujeitos que queiram entender-se a respeito de algo no mundo.²⁵

Ao propor esse novo caminho para se pensar a questão da emancipação, Habermas irá se confrontar não apenas com a noção kantiana de autonomia. Para ele, não é possível pensar de modo adequada a autonomia se a pensarmos apenas do ponto de vista do indivíduo. Ela precisa também ser pensada a partir da relação que o indivíduo estabelece com a sociedade. Em consequência, para Habermas, é fundamental, ao se pensar o conceito de autonomia, superar a oposição entre as noções de autonomia privada e autonomia pública. Tal oposição fora estabelecida ao longo da história a partir das posições de Jean-Jacques Rousseau (1712 - 1778) e de Immanuel Kant (1724 - 1804).

Neste trabalho, o nosso objetivo principal é compreender o que Habermas entende por autonomia. Para que isso seja possível, dividiremos este primeiro capítulo em três partes. Na primeira mostraremos em que consiste as noções de autonomia defendidas por Rousseau e por Kant. Na segunda parte, veremos por que, para Habermas, ambas as noções não são

²² NOBRE, 2013, p.55.

²³ NOBRE, 2013, p.56-57.

²⁴ NOBRE, 2013, p.58.

²⁵ REPA, 2013, p.165-166.

suficientemente capazes de afirmar a autonomia em sentido pleno. Finalmente, indicaremos a partir de qual marco teórico Habermas propõe superar as limitações das propostas de Rousseau e de Kant.

1.1. Da ideia de *liberdade* como autonomia em Rousseau à *autonomia da vontade* em Kant

Ao pretender superar a oposição entre autonomia pública e autonomia privada, Habermas busca inspiração em Rousseau e em Kant. Vejamos, então, como ele compreende a autonomia afirmada por ambos os pensadores.

No texto *Direito e Democracia*, Habermas explicita a sua compreensão da noção de autonomia defendida por Rousseau. Para ele, o autor francês compreendeu

a autonomia como a realização consciente da forma de vida de um povo concreto. Sabe-se que Rousseau descreveu a constituição da soberania do povo, que se dá através de um contrato da sociedade, como um ato existencial da socialização, por meio do qual os indivíduos singulares, voltados ao sucesso, se *transformam* nos cidadãos de uma comunidade ética, orientada ao bem comum. Enquanto membro de um corpo coletivo, eles se diluem no grande sujeito de uma prática de legislação, o qual rompeu com os interesses singulares das pessoas privadas, submetidas às leis.²⁶

A noção de autonomia da vontade defendida por Rousseau está totalmente direcionada à noção de “contrato social”²⁷. Para ele, o contrato seria a solução para o problema de “encontrar uma forma de associação que defenda e proteja a pessoa e os bens de cada associado de toda a força comum, e pela qual cada um, unindo-se a todos, só obedeça a si mesmo, permanecendo tão livre quanto antes”.²⁸ Como consequência disso, a partir do contrato, o sujeito é capaz de uma total alienação de sua vontade, dando-se por inteiro a toda a comunidade, em vista de um interesse reconhecido como comum, que lhe “força” a agir segundo a razão e não conforme suas inclinações.²⁹ Ao esclarecer a respeito desta noção de alienação, Furtado afirma que ela deve ser compreendida como “processo pelo qual os indivíduos se submetem ao poder exterior da lei sem perder a liberdade, o que aconteceria se cada um obedecesse às leis por simples imposição do poder estatal”.³⁰

Para compreender de modo adequado a noção de autonomia afirmada por Rousseau, faz-se fundamentalmente necessário ter presente a noção do ser humano como *homo* natural.

²⁶ HABERMAS, 2003a. p.136.

²⁷ Cf. FURTADO, 2019, p.82

²⁸ ROUSSEAU, 2017, p.23-24.

²⁹ Cf. ROUSSEAU, 2017, p.24.

³⁰ FURTADO, 2019, p.82.

Ao rejeitar às teorias da lei natural presentes em Hobbes e Locke³¹, Rousseau inicia a sua reflexão defendendo que os seres humanos são, no estado de natureza, essencialmente solitários e movidos por um desejo de autopreservação. Dois princípios fundamentais regem, portanto, a vida dos homens: o amor-próprio e a piedade. No estado de natureza, as pessoas são boas, não prejudicam as outras e são úteis em casos de necessidade. Porém, como há no ser humano a faculdade de se aperfeiçoar, o amor-próprio e a piedade dão lugar ao direito natural. Este direito estabelece que a razão deve ser capaz de restabelecer sobre bases diferentes as regras dessas motivações originais. Dessa forma, os seres humanos, diferentemente dos outros animais, podem resistir aos seus desejos e mudar seu comportamento. Um exemplo é o desejo sexual que deve desenvolver-se como amor por uma pessoa.³²

Contudo, esse desenvolvimento pode ser também uma motivação para o homem tornar-se mal, na medida em que ele torna-se sociável. A rivalidade penetra as relações e o ser humano acaba agindo sempre para se tornar melhor, superior, mais rico, mais admirado. O amor natural torna-se amor-próprio, mas no sentido de uma motivação autocentrada que, diferente da originária, só é satisfeita pela superioridade em relação aos outros. Gera-se, assim, inevitavelmente, o conflito social e, com ele, a hipocrisia, pois as pessoas vivem fazendo o bem, mas buscando vantagens para si. A ideia de poder entra nas relações humanas de maneira corrupta.³³ Rousseau explica, ao iniciar a obra *“Do Contrato Social”*, a origem do poder. Assim escreve:

Se considerasse somente a força e o efeito que dela deriva, diria que, quando um Povo é forçado a obedecer e obedece, faz bem; entretanto, quando pode sacudir o jugo e o sacode, faz ainda melhor, porque, recuperando sua liberdade pelo mesmo direito que lhe foi tirada, ou pode retomá-la, ou não podiam tê-la tirado. Mas, a ordem social é um direito sagrado que serve de base a todos os outros. Esse direito, entretanto, não deriva absolutamente da natureza, está fundado sobre convenções.³⁴

Contudo, para Rousseau não é possível fundamentar as relações humanas apenas a partir da noção de poder. Surge, então, a necessidade natural de se pensar a convenção. Percebe-se, pois, uma outra necessidade, a de constituir-se como povo. Torna-se preciso estabelecer uma articulação entre as pessoas para que elas possam agir a partir de um acordo entre elas, criando

³¹ Também em Grotius e Pufendorf; limitamos às figuras de Hobbes e Locke por serem de maior interferência para as críticas de Rousseau e para delimitarmos melhor a noção de autonomia rousseauiana. (cf. SCHNEEWIND, 2001. p.513)

³² Cf. SCHNEEWIND, 2001, p.513-514.

³³ Cf. SCHNEEWIND, 2001, p. 515.

³⁴ ROUSSEAU, 2017, p.14

assim “uma situação duradoura”.³⁵ Ou seja, a partir da *oposição* de interesses particulares, percebe-se a necessidade de um *acordo* para que os homens vivam em harmonia na sociedade. Faz-se necessária uma transformação da realidade do homem natural para a do homem moralmente guiado pela vontade.

Rousseau escreve no *Contrato* que, para se constituir um Povo, que realmente interfira nas definições das leis, é necessário promover uma transformação da natureza, ou seja, é fundamental transformar cada indivíduo “em uma parte de um todo maior”³⁶. Com outras palavras: para se constituir um povo é necessário destituir “o homem de suas próprias forças para lhe dar outras que lhe são estranhas e das quais não pode fazer uso sem a ajuda de alguém”.³⁷ Para Rousseau, devemos nos tornar capazes de agir segundo as orientações do que ele chama de “vontade geral” (*volonté générale*).³⁸

A vontade geral é o tempo todo ameaçada pelas vontades privadas. O homem não deixa de ter vontades movidas pelos desejos pessoais, contudo, quando se escolhe viver pela *volonté générale*, escolhe-se também qual desejo satisfazer. Esta é a base da concepção de autonomia em Rousseau: o homem é livre por escolher seguir à vontade geral, consciente de que, ao segui-la, está sendo obrigado a ser livre; é a passagem da liberdade natural para a liberdade civil, ou a *alienação* das minhas vontades privadas à ideia de uma vontade geral. Esta alienação é exigida ao homem que passa pelo processo da liberdade *natural* para a liberdade *civil*; enquanto a primeira visa interesses particulares, a liberdade civil é condicionada de maneira igual para todos de forma que “sendo igual para todos, ninguém terá interesse em torná-la onerosa aos outros”.³⁹ Escreve Habermas a este respeito:

A autoalienação (...) significa em Rousseau a transformação da natureza humana corrompida na pessoa moral do cidadão do Estado. Assim, o próprio poder soberano pode ser *interiorizado*, ou seja, deixar de ser uma soberania do príncipe que coage externamente e se internalizar na soberania popular presente.⁴⁰

Assim, para Rousseau, a alienação sem reservas é considerada perfeita, pois não se vê resquício de interesse pessoal. À medida em que cada um se dá a todos, não se dá a ninguém de modo particular. Conclui-se, desta alienação, a formação de um corpo moral e coletivo e, a

³⁵ SCHNEEWIND, 2001, p.515.

³⁶ ROUSSEAU, 2017, p.47.

³⁷ ROUSSEAU, 2017, p.48.

³⁸ Cf. ROUSSEAU, 2017, p.25.

³⁹ FURTADO, 2019, p.82.

⁴⁰ HABERMAS, 2011. p.167.

partir daí, uma *vontade geral*, a qual será considerada *justiça*. A vontade geral substituirá o *instinto do ser humano*, próprio do estado de natureza.

Rousseau, “reduzindo em termos fáceis”⁴¹ esta ideia do estado civil do homem, explica que “o que o homem perde através do contrato social é sua liberdade natural e um direito ilimitado a tudo que o tenta e que pode alcançar; o que ganha é a liberdade civil e a propriedade de tudo o que possui”.⁴² Neste sentido, Habermas esclarece que para Rousseau:

Os cidadãos devem a liberdade e a igualdade e conseqüentemente também a vida, a segurança e a felicidade, não ao automatismo assegurado pelo direito privado (...). Pelo contrário, isso se funda apenas na estrutura da *volonté générale* [vontade geral] na medida em que ela não pode violar os princípios da liberdade e da igualdade, embora, como *pouvoir souverain* [poder soberano], lhe seja permitido criar e suprimir as leis que deseja – mas elas precisam ser leis.

Convenções jurídicas, enquanto ato da vontade comum, precisam possuir o caráter de leis universais; não pode haver uma lei apenas para um caso particular.⁴³

Para Rousseau, esta liberdade é a obediência à lei que o próprio homem, como senhor de si, prescreve a si mesmo, enquanto a liberdade natural é a “escravidão” ao impulso do puro apetite.⁴⁴ Por meio da obediência à lei, presume-se a igualdade moral e legítima entre todos os homens.⁴⁵

Este corpo político, formado por todos os homens, é um ser moral com vontade e inteligência. Sendo sua vontade a *volonté générale*, a sua tendência sempre se dirige ao bem do todo e de cada parte, por isso, ela é a fonte das leis para a política e para a moralidade de todas as ações humanas. Esta aceitação da vontade geral faz com que o indivíduo busque um novo bem, “o bem de viver em uma sociedade em que cada um pode não apenas buscar atingir seus objetivos, mas pode também evitá-los publicamente”.⁴⁶ Supera-se as práticas corruptas da hipocrisia, mas “para atingir este benefício, cada um de nós deve limitar nossos objetivos àqueles compatíveis com a busca de cada um dos outros de seus objetivos aceitáveis”⁴⁷.

Contudo, para Rousseau, o homem tem a dualidade das vontades, e as vontades particulares buscam sempre suplantar a vontade geral. Porém, se somos divididos em nós mesmos,

⁴¹ ROUSSEAU, 2017, p.28.

⁴² ROUSSEAU, 2017, p.28.

⁴³ HABERMAS, 2011. p.169.

⁴⁴ Cf. ROUSSEAU, 2017, p.29.

⁴⁵ Cf. ROUSSEAU, 2017, p.32.

⁴⁶ SCHNEEWIND, 2001, p.517.

⁴⁷ SCHNEEWIND, 2001, p.517.

Nós não somos passivos diante das alternativas. Possuímos vontade; e embora não possamos evitar querer o que consideramos ser o nosso próprio bem, queremos livremente quando nossa vontade rege o nosso próprio julgamento do bem, e não movida por nada externo a nós mesmos. (...) [É] como ser “livre em suas ações e, como tal, animado por uma substância imaterial”.⁴⁸

Isto é o que se confirma a partir da ideia de que, para Rousseau, não basta apenas razão e vontade para obter a superação das paixões substituindo-as pela vontade geral. É necessário entender a justiça e a bondade como verdadeiras emoções da alma. O desejo, assim como o conhecimento, devem estar presentes para que haja uma escolha. Com o impulso do coração, podemos alcançar a consciência de que não somos seres isolados, mas essencialmente relacionados uns com os outros. Se ficamos voltados para os nossos próprios desejos, continuaremos vivendo na hipocrisia das sociedades corruptas. O impulso do coração, no entanto, deve caracterizar-se como um querer que faz com que o homem busque o bem, o amor, antes mesmo do conhecimento do bem, pela razão.⁴⁹

Rousseau também se preocupa com a justiça e vê nela a solução dos problemas práticos da sociedade. Para ele, por ser a justiça uma ideia racional, nossa natureza humana cria um amor pela justiça que nos faz desejar mais o bem comum do que os nossos interesses pessoais e isolados. Se pela razão nós podemos “imaginar o contrato”, o amor nos atrai à justiça para que livremente a possamos desejar, concebendo assim uma igualdade em âmbito social.⁵⁰ Esta igualdade é a base do corpo político, onde uma vontade geral é aceita como obrigação por todos. A ideia da vontade geral corresponde à ideia de um corpo em que não se pode prejudicar uma de suas partes sem prejudicar o todo.⁵¹ Rousseau mostra, então que a desordem do mundo moral não vem de Deus, mas é culpa dos homens. Portanto, para criarmos a ordem, ele nos aconselha a formação de um Contrato Social.⁵²

Para Rousseau, a convivência é algo natural no ser humano, porém, ela só pode se dar de modo justo a partir de uma vontade geral. A obediência às vontades particulares, devido à sua variedade e arbitrariedade, não conduz a socialização dos indivíduos. Neste sentido, o interesse (*vontade*) geral obedece uma *ordem* clara: harmonizar o conflito entre os interesses particulares a partir de uma necessidade social. Sendo assim, é primeiramente percebida a vontade particular e a necessidade de conciliar com as outras, afim de estabelecer um acordo para a ordem social política.

⁴⁸ ROUSSEAU, *Emile*, p. 280-281 In SCHNEEWIND, 2001, p.517.

⁴⁹ Cf. SCHNEEWIND, 2001, p.518.

⁵⁰ Cf. SCHNEEWIND, 2001, p.519-520.

⁵¹ Cf. ROUSSEAU, 2017, p.26-27

⁵² Cf. SCHNEEWIND, 2001, p.534-535.

Este acordo é entendido como um *contrato social*, uma convenção necessária entre os homens.⁵³ Como já mencionamos, este contrato é feito a partir da livre entrega do indivíduo à vontade geral. Como expressa o próprio Habermas, trata-se de “um ato existencial da socialização, por meio do qual os indivíduos singulares, voltados ao sucesso, se *transformam* nos cidadãos de uma comunidade ética, orientada ao bem comum”⁵⁴.

A questão que podemos colocar, diante desta proposta, é a seguinte: de que modo é possível pensar, a partir de Rousseau, a noção de autonomia da vontade?

Ao defender a ideia de *Contrato Social*, Rousseau afirma que a vontade geral é formada a partir da alienação dos direitos naturais do indivíduo em vista de uma comunidade política. A vontade geral é formada neste processo, não como uma “*vontade de todos*”, mas constituída a partir daquilo que “existe de comum”, universal e recíproco, nos vários interesses particulares dos membros associados, formando assim a ligação social entre as vontades privadas numa comunidade. A raiz da *vontade geral*, portanto, encontra-se na *universalidade* e na *reciprocidade* das relações políticas constituídas a partir da alienação do indivíduo, ou seja, do seu “despojamento” de particularidades que impossibilitariam o *contrato*.⁵⁵ Neste sentido, Rousseau esclarece que:

Deve-se compreender que aquilo que generaliza a vontade é menos o número de vozes manifestas que o interesse comum que as une: nessa instituição cada um se submete necessariamente às condições que impõe aos outros; acordo admirável do interesse e da justiça que dá às deliberações comuns um caráter de equidade, que se dissipa na discussão de todo problema particular, resultado de um interesse comum que una e identifique a posição do juiz com a parte.⁵⁶

A proposta rousseauiana é de, a partir do contrato, “encontrar uma forma de associação que defenda e proteja a pessoa e os bens de cada associado de toda a força comum, e pela qual cada um, unindo-se a todos, só obedeça a si mesmo, permanecendo tão livre quanto antes”.⁵⁷ Percebe-se que o cerne da questão é a manutenção da liberdade da pessoa, ainda que esta esteja subordinada a uma *vontade geral*. Porém, se a vontade geral é emanada do interesse comum, o homem não perde sua liberdade, mas sim a sua conduta instintiva, própria da liberdade natural. Ele ganha, portanto, a partir da alienação, a liberdade civil, isto é, o aspecto da *justiça*, como

⁵³ Cf. FURTADO, 2013. p.83-84.

⁵⁴ HABERMAS, 2003a. p.136.

⁵⁵ TREVISAN, 2016, p.136.

⁵⁶ ROUSSEAU, 2017, p.39-40.

⁵⁷ ROUSSEAU, 2017, p.24.

mencionado acima. Esta liberdade é o que torna todos iguais, uma vez que todos estão submetidos a uma *lei geral*.

A *lei* é obedecida irrestritamente por todos, pois foi formulada por todos em sociedade, a partir de interesses universais e recíprocos. Sendo, assim, o povo é autor dessas leis, devendo lhes obedecer, garantindo, assim, a sua *liberdade*. Para Rousseau, é assim que a sociedade civil pode dar a todos os homens a *moralidade*, pois “(...) não precisamos continuar a ser escravizados por nossas paixões corruptas. Vivendo de acordo com a vontade geral, não somos simplesmente induzidos a agir segundo nossos desejos; escolhemos quais deles satisfazer”.⁵⁸

Enfim, Rousseau trata o ser humano como autônomo⁵⁹, pois nossa própria razão pode conduzir nossa vida de forma a inventar uma proposta moral para superarmos a crise do estado natural. Na medida em que o *contrato* cria uma nova concepção do bem de todos, cada um de nós é conduzido ao controle dos desejos por um amor intrínseco que nos permite alcançar a liberdade. Em consequência, rompemos com a escravidão dos desejos naturais e passamos a “agir como membros morais de um todo moral (...) sob uma lei que proporcionamos a nós mesmos”.⁶⁰

A ideia de autonomia aqui é condicionada à pertença do indivíduo como membro de uma sociedade especial, isto porque “não somos individualmente autônomos por natureza”.⁶¹ A natureza pode nos conduzir também à criação de sociedades corruptas, uma vez que,

(...) não é simplesmente qualquer povo, muito menos um mero agregado de pessoas, que “está apto para legislação”: deve existir alguma preexistente “unidade de origem, interesse ou convenção”, para que essas pessoas estejam aptas a receber e aceitar a lei que favorecerá sua verdadeira liberdade e prosperidade.⁶²

Ao comentar a proposta de Rousseau, Habermas esclarece que através de um *medium* de leis gerais e abstratas, a vontade geral é aquela unificação das vontades universalizáveis dos cidadãos, ligada a uma legislação democrática, que exclui, por si só, todos os interesses particulares, permitindo, assim, que todos possam garantir suas liberdades subjetivas na

⁵⁸ SCHNEEWIND, 2001, p.517. Rousseau, ao tratar da formação do indivíduo no *Emílio*, comenta a respeito da dificuldade de se ter uma vida virtuosa. Sua concepção de educação parte primeiramente de um amor pelo autoridade que faz com ela não seja obedecida de maneira autoritária, conservando assim a liberdade de escolha. Contudo, para ele, é melhor conduzir a virtude em uma república pequena, uma vez que nela o dever deve ser mais claro para todos e, assim, poderá se evitar o refinamento e os luxos que somente riqueza possibilita. (Cf. SCHNEEWIND, 2001, p.521-522)

⁵⁹ Rousseau, neste sentido, busca superar a consideração de Hume de que somos morais porque nós mesmos criamos práticas para que nossa vida siga tranquilamente, e assim não seguimos nenhuma norma externa, mas somos movidos por motivos de aprovação e desaprovação. (cf. SCHNEEWIND, 2001, p.559)

⁶⁰ SCHNEEWIND, 2001, p.559.

⁶¹ SCHNEEWIND, 2001, p.559. (Grifo nosso)

⁶² DICIONÁRIO ROUSSEAU, 1996, p.204.

chamada *liberdade civil*. Para que seja possível a defesa de Rousseau frente à ideia de uma vontade geral é necessário, portanto, apoiar essa noção na concepção de virtudes políticas que estão ancoradas no *ethos* de uma comunidade mais ou menos homogênea, mas integradas por “tradições culturais comuns”.⁶³

O importante aqui é perceber que a noção de autonomia presente na concepção de Rousseau se apoia, necessariamente, na noção de liberdade civil. Ela implica, portanto, a alienação dos interesses individuais para que, a partir de então, seja possível o exercício de uma vontade, expressão da justiça e do bem da comunidade. A autonomia possui, na perspectiva rousseauiana, um traço eminentemente público.

Ao contrário de Rousseau, Kant, por sua vez, defenderá uma concepção de autonomia eminentemente privada. Como vimos, a concepção rousseauiana de autonomia está fundamentada no fato de podermos ser transformados em seres sociáveis por um contrato que busque a felicidade de todos. Para Kant, como veremos, a noção de autonomia não se relacionada direta e explicitamente ao âmbito social, mas está intimamente ligada ao simples fato de possuímos a razão prática. Enquanto dotados de razão prática somos capazes de “reprimir nossos desejos, em nome de uma lei que requeira a aceitabilidade universal dos nossos planos”.⁶⁴ Ora, o que Habermas pretende é justamente superar a oposição entre essas duas concepções. Para ele, autonomia privada e autonomia pública apenas podem ser compreendidas a partir de uma íntima *inter-relação* entre elas. Contudo, antes de apresentar a posição de Habermas, torna-se necessário compreender melhor a posição assumida por Kant.

A noção kantiana de autonomia, como nos mostra Schneewind, nos faz perceber que “somos agentes racionais cuja liberdade transcendental nos tira do domínio da causação natural. Ela pertence a todo indivíduo, no estado de natureza e também na sociedade”.⁶⁵ Nossas habilidades morais tornam-se conhecidas como um fato da razão. A lei moral é uma obrigação categórica, *a priori*, contrária e mais nobre do que os atrativos do desejo. A autonomia supõe a capacidade de agir por respeito à lei moral. Contudo, o sujeito transcendental apenas se submete à lei moral na medida e ao mesmo tempo em que ele se reconhece como autor da própria lei. A submissão à lei é entendida, portanto, como ato livre da vontade. A autonomia é, pois, um pressuposto fundamental que torna possível estabelecer uma ligação *a priori* entre a vontade de um ser racional e a lei prática universal.

⁶³ HABERMAS, 2003a. p.136.

⁶⁴ SCHNEEWIND, 2001, p.560.

⁶⁵ SCHNEEWIND, 2001, p.560.

Kant, em sua obra “*Fundamentação da metafísica dos costumes*”, explicita claramente sua intenção de buscar e fixar um princípio supremo da moralidade. Este princípio é expresso na forma de mandamento e constitui-se como um imperativo incondicional, ou seja, como um *imperativo categórico*. Chamado de imperativo da moralidade, o imperativo categórico tem caráter de *lei prática*. Ele deve ser buscado *a priori*, na razão e, por isso, ao contrário dos imperativos hipotéticos que estão relacionados a situações e intenções contingentes, o imperativo categórico possui um valor universal e incondicional.⁶⁶

De acordo com Kant, somos ao mesmo tempo seres de inclinação e seres racionais. Enquanto seres racionais devemos agir orientados pela lei prática, que tem valor universal. Contudo, porque somos também seres de inclinação, não necessariamente agimos de acordo com a lei. Em virtude dessa situação surge, então, a obrigação. O imperativo categórico exprime, justamente, a obrigação de conformar a nossa vontade com a lei prática universal. Enquanto seres de inclinação e seres racionais pertencemos a dois mundos, o mundo sensível e o mundo inteligível. Enquanto pertencemos ao primeiro, nossas ações são *determinadas por apetites e inclinações*. Enquanto pertencemos ao último, a vontade se apresenta como única causa eficiente de nossos atos. Ora, à medida que pertencemos aos dois mundos, devemos considerar o mundo inteligível como o fundamento do mundo sensível. Isso significa que o agente moral deve reconhecer-se submetido à lei do mundo inteligível, isto é, à lei da razão. Mas, ao mesmo tempo, ele se submete à lei porque, como ser racional, é ele também o autor da própria lei. A liberdade, como autonomia da vontade, é compreendida justamente como sendo esta capacidade da vontade de se submeter à lei prática, que é, na verdade, uma lei dada à vontade por ela mesma.

Neste sentido, Kant esclarece que

assim são possíveis os imperativos categóricos, porque a ideia da liberdade faz de mim um membro do mundo inteligível; pelo que, se eu fosse só isto, todas as minhas ações *seriam* sempre conformes à autonomia da vontade; mas como ao mesmo tempo me vejo membro do mundo sensível, essas minhas ações *devem* ser conformes a essa autonomia.⁶⁷

A liberdade, compreendida como autonomia da vontade, apresenta-se, então, como um pressuposto necessário que torna possível estabelecer uma ligação entre a vontade subjetiva e a lei prática universal. De acordo com Schneewind, em Kant a autonomia deve ser compreendida como aquela capacidade intrínseca que nos permite dizer o que é consistente ou

⁶⁶ Cf. KANT, 2011, p.55-60; KANT, 2013, p.27-34.

⁶⁷ KANT, 2011. p.111.

não com o dever pela razão. Somos, naturalmente, seres de *habilidades morais*. E ainda que não sejamos coerentes com essas habilidades, não podemos perdê-las, pois estão ancoradas em nossa liberdade transcendental.⁶⁸ Como agentes racionais, a moralidade está em nós como uma necessidade incondicional. Em consequência disso, a exigência de agir segundo a lei moral não nos é imposta por nenhuma realidade externa. Ao contrário, nós nos submetemos à lei moral unicamente porque, enquanto seres racionais, somos também autores da própria lei. À medida que se submete à lei porque se reconhece ao mesmo tempo como autora da própria lei, a vontade é autônoma, isto é, ela “é concebida como a faculdade de se determinar a si mesmo a agir em conformidade com a representação de certas leis”.⁶⁹

Para Kant “pensar o meu próprio eu como livre é pensá-lo como apto a agir de acordo com princípios auto-legislados”.⁷⁰ Uma vontade racional é realmente legisladora de leis morais universais. Sendo assim, afirma Wood, “somente uma autonomia de uma vontade racional pode ser o fundamento de obrigações morais”.⁷¹ Nada que seja externo pode influenciá-la, uma vez que tem caráter categórico. A autonomia, como garantia da lei moral, é “o conceito segundo o qual todo o ser racional deve considerar-se como legislador universal por todas as máximas da sua vontade para, deste ponto de vista, se julgar a si mesmo e às suas ações”.⁷²

A liberdade da vontade é pressuposta, uma vez que somente uma vontade autônoma pode pensar o eu como apto a agir de acordo com princípios autolegislatos. Apenas o sujeito que age segundo a lei universal, que é de autoria da própria razão, pode considerar-se livre. A razão prática recebe de si mesma a direção para a ação moral. Isso só acontece porque a vontade é livre, ou seja, é autônoma.⁷³ O caráter autolegislativo da vontade garante que ela não está submetida a nenhum fator externo, isto é, o homem livre é aquele que exerce para si o papel de senhor e súdito da própria lei. A autonomia da vontade tem de ser pressuposta uma vez que se pretende afirmar “um ser como racional e com consciência da sua causalidade a respeito das ações, isto é, dotado de uma vontade”.⁷⁴ Dessa forma, o conceito de autonomia kantiano pressupõe que *o sujeito autônomo se submete a uma lei universal, apenas na medida em que é ele mesmo, enquanto ser racional, que estabelece a si a própria lei.*

Estamos aqui, portanto, diante de uma concepção de autonomia distinta da concepção defendida por Rousseau. Se, para este último, a autonomia apenas podia ser encontrada a partir

⁶⁸ Cf. SCHNEEWIND, 2001, p.562-563.

⁶⁹ KANT, 2011. p.71.

⁷⁰ WOOD, 2008, p.172.

⁷¹ WOOD, 2008, p.172.

⁷² KANT, 2011. p.80.

⁷³ Cf. HUPFFER, 2014, p.151-152.

⁷⁴ KANT, 2011. p.103.

do exercício de uma liberdade civil, caracterizada por adesão à vontade geral, em Kant a autonomia é pensada em termos privados. Trata-se da orientação da ação que cada indivíduo deve ser capaz de dar a si mesmo, sem influência de nada que lhe seja externo. Como esclarece Habermas, na ótica kantiana, a autonomia é concebida como “a capacidade do sujeito de controlar a sua vontade e de se deixar conduzir na sua actuação apenas pelo seu juízo moral”.⁷⁵ Portanto, se em Rousseau nos deparamos com uma concepção de autonomia que podemos chamar de pública, em Kant estamos diante de uma autonomia privada.

Ora, ao pensar a noção de autonomia Habermas aponta a limitação tanto da proposta de Rousseau, quanto da proposta de Kant. Para ele, é necessário que a autonomia seja pensada tanto a partir de sua dimensão pública quanto de sua dimensão privada. Vejamos, então, quais seriam, na percepção de Habermas, os limites de ambas as concepções.

1.2. Argumentações para uma reformulação do conceito de autonomia

Para Habermas, tanto a formulação kantiana quanto a formulação rousseauniana do conceito de autonomia encontram-se presas à perspectiva da filosofia da consciência. De acordo com ele, em ambos os casos, “a determinação essencial da filosofia era ajudar exactamente o ser humano a conduzir uma vida em consciência”.⁷⁶ Por estar presa a essa perspectiva, ambas as propostas possuem limites que precisam ser superados. Vejamos, então, de que maneira Habermas compreende estes limites.

Como vimos, a noção de autonomia presente na proposta de Rousseau está vinculada à ideia de pacto social. O pacto não só garante a conservação de cada um, mas também a liberdade. Esta, por sua vez, deve ser compreendida a partir da transformação da liberdade natural em liberdade civil. A liberdade civil é pensada na sua relação com a vontade geral, isto é, com a vontade do corpo político, que forma-se com todos os associados reunidos em um povo, onde o soberano é também um ser coletivo constituído por todos. Todos estão inseridos na dupla relação súdito/cidadão, ou seja, uma dupla igualdade relativa à dupla posição de cada membro: “*cada um põe em comum sua pessoa e todo seu poder sob a suprema direcção da vontade geral; e enquanto corpo, recebe-se cada membro como parte indivisível do todo*”.⁷⁷

Para Habermas, esta ideia não sustenta o conteúdo normativo do direito humano originário, pois Rousseau conta com a coerção do estado que submete o povo a leis gerais e

⁷⁵ HABERMAS, 1991. p.83.

⁷⁶ HABERMAS, 1991. p.83.

⁷⁷ ROUSSEAU, 2017, p.24-25.

abstratas por uma vontade geral, o que deveria ser feito sob *um modo de exercício da autonomia política*.⁷⁸ Além disso, para Habermas a ideia da alienação total do homem pelo contrato social, considerado um ato existencial que transforma o homem no cidadão, implica uma conversão do ser humano em cidadão virtuoso. Sendo assim, todos estariam em condições de igualdade, condição realizada por meio da lei, “cada um se submete necessariamente às condições que impõe aos outros”.⁷⁹

Ora, Dutra, ao mencionar esta ideia, faz referência à concepção de Rousseau de que a interferência da lei para o cidadão fornece um mecanismo que permite operar o sistema da vontade geral a partir das vontades particulares: “a generalidade da lei ao determinar que todos estarão sob a mesma condição é o que permite a união entre o interesse privado e a justiça”.⁸⁰ Porém, como esclarece Dutra, a ideia de uma discussão pública não é aceita pela teoria de Rousseau. Em consequência, para Habermas, o conceito de autonomia, neste caso, está apoiado na ideia de que a consciência solitária dirigida pela lei é melhor do que o discurso. A posição de Rousseau, portanto, está presa aos moldes da filosofia da consciência.⁸¹

De acordo com Rousseau, é a união entre interesse e justiça “que dá às deliberações comuns um caráter de equidade, que se dissipa na discussão de todo problema particular, resultado de um interesse comum que una e identifique a posição do juiz com a da parte”.⁸² A partir dessa posição, é possível compreender, então, de acordo com Habermas, que a “força presumivelmente universalizadora da simples *forma* da lei”⁸³ é assumida como critério de validação da própria lei. Mas, de que modo a forma da lei pode garantir que a mesma seja expressão da justiça?

Para Habermas, o apelo a um cidadão virtuoso ligado a uma forma de vida concreta, realizado por Rousseau como garantia da realização da justiça, não só é sociologicamente implausível, como incompatível com o princípio da universalidade abstrata, repressora do indivíduo. Ao afirmar a generalidade das leis, Rousseau não apoia esta generalidade e universalidade numa possível formação racional da vontade e da opinião. O *interesse simétrico de todos* não se relaciona com uma “aceitabilidade racional”.⁸⁴ Então, de que modo Rousseau

⁷⁸ HABERMAS, 2003a. p.137.

⁷⁹ ROUSSEAU, 2017, p.39.

⁸⁰ DUTRA, 2012, p.62.

⁸¹ Cf. DUTRA, 2012, p.62-64. Nas palavras Heck, a ideia de república em Rousseau prestigia a mudez. O texto de Heck desenvolve a argumentação da vontade geral como um evento, um fato que se manifesta na república e não como um resultado desenvolvido pelo discurso, ou seja, a vontade geral não pode ser entendida numa democracia deliberativa, pautada por uma ética discursiva. (Cf. HECK, 2008, p.14.)

⁸² ROUSSEAU, 2017, p.39-40.

⁸³ HABERMAS, 2003b. p.261

⁸⁴ HABERMAS, 2003a. p.137.

pode entender “a autonomia como a realização consciente da forma de vida de um povo concreto”?⁸⁵ Em resposta a este questionamento que nos é proposto, abordaremos os três aspectos que Dutra sublinha examinando as críticas dirigidas por Habermas a Rousseau: da implausibilidade sociológica, da perda da universalidade e da repressão do indivíduo.

O aspecto relativo à implausibilidade sociológica está relacionado ao fato de que, para Habermas, a afirmação de que a exclusão dos interesses não generalizáveis esteja diretamente ligada à ideia de uma manifestação da vontade geral, na forma de leis abstratas, é algo forçado. Habermas considera que a tradição republicana, compreendida em Rousseau, enfatiza “um tal excepcionalismo” ao ligar a prática política dos civis ao *ethos* de uma comunidade naturalmente integrada.⁸⁶ Citando o autor Bernard Manin (1951 -), consente Habermas: “Para Rousseau, a base para a legitimidade não reside no indivíduo livre capaz de decidir por si mesmo a partir da força da razão, mas sim no indivíduo em quem já está determinado aquele que fez sua escolha”.⁸⁷ Por isso, “a adoção das virtudes republicanas só é realista para uma comunidade que possui um consenso normativo assegurado previamente através de tradição e do *ethos*”.⁸⁸

O segundo aspecto diz respeito à perda da universalidade. Para Habermas, em Rousseau, a defesa de que a avaliação dos interesses de todos automaticamente torna necessária a abstração máxima de todas as particularidades, inclusive as culturais, conduz à perda da ideia de uma forma de vida particular.⁸⁹ Se a partir do contrato é suposta uma transformação do homem no cidadão virtuoso, perde-se o ponto de vista moral na comunidade de valores concretos, negando-se, assim, o caminho ético pretendido. Segundo a interpretação de Heck, para Rousseau, “o ser humano tão-só torna-se ser humano quando convertido em cidadão; enquanto não-cidadão, o ser humano como tal não passa de uma porção de natureza carente de domesticação”⁹⁰. Nas palavras do próprio Rousseau, os homens, enquanto não-cidadãos, podem ser considerados como “uma multidão cega, que frequentemente não sabe o que quer, porque raramente sabe aquilo que lhe é bom”.⁹¹ A crítica, portanto, é centrada na preservação de uma substância cultural anterior ao Estado.⁹²

⁸⁵ HABERMAS, 2003a. p.136.

⁸⁶ Cf. HABERMAS, 2003a. p.345.

⁸⁷ “*For Rousseau, the basis for legitimacy lies not in the free individual capable of making up his mind by weighing reasons, but rather in the individual whose is already determined, one who has made his choice.*” (MANIN, B. On Legitimacy and Political Deliberation, In HABERMAS, 2003b. p.345.)

⁸⁸ HABERMAS, 2003b. p.260

⁸⁹ Cf. DUTRA, 2012, p.66.

⁹⁰ HECK,2008, p.11-12.

⁹¹ ROUSSEAU, 2017, p.46.

⁹² Cf. DUTRA, 2012, 66-67.

Por fim, a terceira crítica, conforme Dutra, diz respeito ao caráter repressivo do sistema defendido por Rousseau. No livro II do *Contrato*, Rousseau escreve que “tudo que cada um aliena de seu poder, de seus bens, de sua liberdade, pelo pacto social, deve somente corresponder àquilo cujo uso importa à comunidade, mas é necessário convir que só o Soberano é o juiz dessa importância”.⁹³ Por outro lado, ele afirma no livro I que, se a alienação não for total, a associação seria vã ou tirânica: vã porque as expressões próprias do homem não tem caráter de constância; tirânica pois, se restar um pouco de liberdade natural no sujeito, este terá um poder desmesurado em relação aos demais.⁹⁴ Sendo assim, o juízo é do soberano e “quem recusar obedecer à vontade geral será obrigado a isso por todo corpo”.⁹⁵ Diante dessa posição assumida por o Rousseau, Habermas afirma que

(...) ele [Rousseau] não pode explicar a possibilidade de uma mediação entre a requerida orientação pelo bem comum dos cidadãos e os interesses sociais diferenciados das pessoas privadas, ou melhor, não sabe dizer como é possível mediar, sem repressão, entre a vontade comum, construída normativamente, e o arbítrio de sujeitos singulares.⁹⁶

Em consequência, a exigência de abrir mão dos interesses particulares em nome de uma vontade geral, pode assumir um caráter repressivo, anulador das diferenças e dos interesses particulares. Ao pensar, portanto, a autonomia em termos de liberdade civil, Rousseau poderia colocar em risco a possibilidade de afirmação da autonomia privada.

Na visão de Habermas, no entanto, não apenas a noção de autonomia defendida por Rousseau é problemática. A noção kantiana, também está presa à filosofia consciência e, portanto, não é completamente adequada. Como vimos, Kant é quem defende uma noção de autonomia que podemos considerar como sendo privada, uma vez que a autonomia está ligada ao modelo da razão prática.

Para Kant, a autonomia é um pressuposto fundamental que torna possível estabelecer uma ligação entre a vontade subjetiva e a lei prática universal. Isso significa que o sujeito se submete à lei prática porque, enquanto ser racional, é ele mesmo o autor da lei. Portanto, a vontade é legisladora. Ela se submete à lei que ela mesma se dá. A lei moral, à medida que é uma lei *a priori*, é completamente independente das interferências do mundo sensível. O imperativo categórico se justifica *a priori*⁹⁷ como “*uma lei para a vontade de todo ser*

⁹³ ROUSSEAU, 2017, p.38.

⁹⁴ Cf. ROUSSEAU, 2017, p.24; DUTRA, 2012, p. 67.

⁹⁵ ROUSSEAU, 2017, p.27. Aquele recusa a vontade geral recusa-se também à liberdade; por isso deve ser obrigado a ser livre pela força do poder do Soberano.

⁹⁶ HABERMAS, 2003a. p.137.

⁹⁷ Cf. KANT, 2011. p.60.

racional”.⁹⁸

Diante da necessidade de agir, o próprio sujeito deve ser capaz de avaliar a conformidade das máximas de sua ação com a lei prática universal. Ele precisa verificar “se pode querer que a sua máxima possa ser elevada à lei universal”.⁹⁹ Ora, esse exame deve ser realizado pelo sujeito, a partir de um experimento mental. Para Habermas, como o sujeito não pode mais ser compreendido como sujeito transcendental, mas sim como sujeito historicamente constituído, isso é extremamente problemático. O sujeito que avalia a partir de si mesmo a possibilidade de universalização de uma máxima subjetiva corre o risco de querer impô-la aos outros a partir do seu próprio ponto de vista subjetivo. Para Habermas, portanto, o problema está no fato de que o conceito de autonomia kantiano está preso à filosofia da consciência.¹⁰⁰ Sendo assim, a vontade livre se desenvolve sozinha, propriamente liberta de qualquer laço social.¹⁰¹ Habermas esclarece que em Kant

As normas válidas devem a sua universalidade abstracta ao facto de só passarem na tese da universalização sob uma forma descontextualizada. Nesta versão abstracta, elas só encontram aplicação sem reservas em situações-padrão, quando as características das mesmas foram contempladas, na qualidade de condições de aplicação, nos componentes condicionais da regra.¹⁰²

⁹⁸ KANT, 2011. p.79. (Grifo nosso)

⁹⁹ KANT, 2011. p.81.

¹⁰⁰ Duarte, em uma nota, refere-se de forma bastante explicativa sobre o tema: “Desde Descartes (1596-1650) e, sobretudo, após o desenvolvimento do pensamento de Kant (1724-1804), a Filosofia deixou de se preocupar com a explicação do *numeno* (ser em si), característica do Paradigma da Filosofia do ser, para centrar os seus esforços na explicação do *processo intelectual-subjetivo* de compreensão dos *fenômenos* (objetos para o observador). Autor de *Discurso do Método* (1637), Descartes defendeu a unificação do saber, na tentativa de separar de uma vez por todas a ciência da religião. Centrou as suas preocupações na metodologia científica, julgando ser capaz de demonstrar qualquer hipótese racionalmente, inclusive a existência de Deus (2003: 27-42). Partindo do suporte das demonstrações matemáticas, construiu um raciocínio dedutivo que começava por suposições, indo até a demonstração de sua hipótese, via experimentação. Nesse sentido, ele descreveu um método *a priori* que seria comum às ciências naturais e sociais, a saber, o método demonstrativo. Essencialmente racionalista, ele estabeleceu uma única fé: **a fé na razão**. Em sua ótica, uma vez que os sentidos podiam enganar (afastar da verdade), também a ciência sensorial seria enganosa (pensamento racionalista). Para ele, o homem deveria duvidar de tudo, menos que ele duvidava (pensava), porquanto ao duvidar do pensamento ele já estaria a pensar. Essa constatação inverteu a preocupação da Filosofia, que deixou de ser o mundo e passou a ser o pensamento humano – “*Mas, logo depois, observei que, enquanto eu desejava considerar assim tudo como sendo falso, era obrigatório que eu, ao pensar, fosse alguma coisa. Percebi então, que a verdade ‘penso logo existo’ era tão sólida e tão exata que sequer as mais extravagantes suposições dos cépticos conseguiriam a abalá-la (sic). E, assim crendo, concluí que não deveria ter escrúpulo em aceitá-la como sendo o primeiro princípio da filosofia que eu procurava*” (DESCARTES, 2010, p.27 – grifo nosso). Daí porque identificar-se, a partir de Descartes, o surgimento da *Filosofia da Consciência*. (CRUZ, 2004, p. 60-62). A despeito disso, Karl-Otto Apel prefere identificar no pensamento de Kant o marco inicial do paradigma da Filosofia transcendental (ou, nos termos deste trabalho, *Filosofia da Consciência*)” (grifos do autor) (DUARTE, 2011, p.20-21).

¹⁰¹ Cf. HABERMAS, 2011, p.85.

¹⁰² Cf. HABERMAS, 1991. p.113.

Para Habermas, em Kant, as justificações das normas estão presas às limitações de um espírito localizado historicamente que, seguramente, não será capaz de considerar sozinho todas as situações práticas implicadas na avaliação da norma. Uma justificação racional da norma, para o membro da Escola de Frankfurt, apenas pode ser aceita como válida, se não for realizada por um sujeito solitário, mas sim, a partir da realização de discursos reais. A proposta de Kant, no entanto, permanece presa ao paradigma da consciência. As normas não são avaliadas e fundamentadas a partir de uma perspectiva intersubjetiva, ou comunitária e social, mas do ponto de vista de um sujeito solitário. A autonomia defendida neste caso, portanto, constitui-se como autonomia privada.

Tanto a autonomia pública defendida por Rousseau, quanto a autonomia privada afirmada por Kant são consideradas insatisfatórias, do ponto de vista habermasiano. A primeira porque deixa de lado a dimensão dos interesses primados, submetendo o indivíduo a uma vontade geral alcançada de modo abstrato, não discursivo. A segunda porque não leva em consideração que o sujeito que deve avaliar se pode querer que a máxima de sua ação seja elevada à lei universal é um sujeito histórico. Enquanto histórico e situado, ele não tem condições de avaliar sozinho se a máxima de sua ação pode ser aceita como critério universal.

De acordo com Habermas, para superar os limites de ambas as propostas é necessária uma mudança de paradigma. Tanto Rousseau quanto Kant estão presos ao paradigma da filosofia de consciência. Este, no entanto, foi superado pela virada linguístico-pragmática que tornou possível um deslocamento “da primeira pessoa do singular para a primeira pessoa do plural”.¹⁰³ Uma vez que “o horizonte de todas as formas de vida é instável; as suas fronteiras são permeáveis”¹⁰⁴, a racionalidade que pode conduzir nossa forma de regulamentar a vida deve estar vinculada à *inclusão* de todos os que são dotados de linguagem e de ação. Em consequência, para Habermas, a concepção de autonomia não pode deixar de incluir o outro, mas ao mesmo tempo esse outro não pode ser pensado de modo abstrato, nem conduzir à opressão do indivíduo.

Ao dialogar com Rousseau e Kant, o que Habermas irá propor, então, será: pensar a autonomia de tal modo que nela seja possível articular tanto a dimensão pública quanto a dimensão privada. Para que isso seja possível, será necessário superar o paradigma da filosofia da consciência. Habermas, ao partir da virada linguístico-pragmática, defenderá então, a

¹⁰³ HABERMAS, 1991. p.114.

¹⁰⁴ HABERMAS, 1991. p.89.

necessidade de reconhecer que a linguagem é “um elemento constitutivo de nosso conhecimento de tal modo que todo nosso acesso ao mundo é linguisticamente mediado”.¹⁰⁵

1.3. A reviravolta linguístico-pragmática

Para compreender de modo adequado a noção de autonomia defendida por Habermas, se faz necessário esclarecer o marco teórico a partir do qual ele propõe reformular essa noção.

A superação da filosofia da consciência tornou-se possível a partir da afirmação de que a linguagem é uma mediação intransponível de todo pensar, falar e agir com sentido. Isso significa que mesmo o pensamento do sujeito solitário é, necessariamente, mediado pela linguagem. A linguagem não é um mero instrumento para comunicarmos o que conhecemos, mas é o elemento constitutivo que mediatiza todo o nosso conhecimento. Ora, como não há linguagem individual, ou melhor, como toda linguagem é sempre expressão de uma coletividade, até o pensamento do sujeito consigo mesmo é necessariamente atravessado pela dimensão intersubjetiva. Em consequência, como nos mostra o próprio Habermas a virada linguístico-pragmática, portanto,

(...) deve sua existência a um afastamento – já marcado por Humboldt – em relação à ideia tradicional, de acordo com a qual a linguagem devia ser representada segundo o modelo da subordinação de nomes a objetos e compreendida como um instrumento de comunicação que permanece fora do conteúdo dos pensamentos. A nova concepção de linguagem, cunhada transcendentalmente, obtém relevância paradigmática graças, principalmente, às vantagens metódicas que exhibe, face a uma filosofia do sujeito, cujo acesso às realidades da consciência é inevitavelmente introspectivo.¹⁰⁶

Apel, amigo de Habermas e fundador da ética do discurso, também adotará como ponto de partida da sua proposta, a virada-linguístico pragmática. Como mostra Habermas

Para Apel, a linguagem, que assume então o lugar sistemático da “consciência em geral” pragmaticamente transformada, é condição necessária “da possibilidade e da validade do entendimento mútuo e da autoclarificação, e portanto também do pensamento conceitual, do conhecimento dos objetos e do agir pleno de sentido.”¹⁰⁷

Ora, se a linguagem é mediação intransponível de todo sentido e validade, ela opera essa mediação através dos atos de fala. Habermas defenderá, então, que todos os atos de fala possuem dupla estrutura. Eles têm tanto uma dimensão proposicional quanto uma dimensão

¹⁰⁵ OLIVEIRA, 2002, p.7.

¹⁰⁶ HABERMAS, 1990, p.54-55.

¹⁰⁷ HABERMAS, 2004, p.90.

performativa. Isso significa que todo ato de fala exprime um conteúdo proposicional, ou seja, comunica uma ideia. Mas, ao mesmo tempo, ao proferir um ato de fala, o falante também realiza uma ação. Ele quer se entender com alguém a respeito de algo. Isso significa que “entra não somente a ideia de um conhecimento linguisticamente mediatizado e relacionado com o agir, mas também o nexa da prática e da comunicação quotidianas na qual estão inseridas as operações cognitivas que têm desde a origem um caráter intersubjetivo e ao mesmo tempo cooperativo.”¹⁰⁸

A mediação da linguagem é afirmada de modo a abranger a compreensão dos significados linguísticos e a questão referente às pretensões de validade a partir das quais as expressões linguísticas podem ser consideradas como válidas. A validade e o significado estão ligados internamente, isto é, só se pode validar proferimentos ou entender-se sobre algo a partir de uma compreensão da linguagem. Ainda que de maneira solitária, o sujeito, ao pensar, pressupõe uma comunidade ilimitada de comunicação através da qual ele busca as boas razões para se justificar diante do próprio pensamento. Esta comunidade constitui-se como pressuposto contrafático. Ela é entendida por Habermas como “uma comunidade, em princípio ilimitada, de argumentação, igualmente originária conosco.”¹⁰⁹

Ao afastar-se do ponto de partida da filosofia da consciência que se apoia na noção de que a compreensão do mundo encontra-se na “auto-referência de um sujeito que representa e manipula objetos”¹¹⁰, a virada linguístico pragmática torna possível substituir a relação sujeito-objeto pela relação sujeito-sujeito. A intuição segundo a qual se afirma o *telos* do entendimento na linguagem reside no fato de que os atores da interação falam e ouvem de modo cooperativo definindo seus planos de ações, levando em conta uns aos outros. A compreensão do *entendimento sobre algo* pressupõe “um nós que compreende e interpreta o sentido da proposição mediada pelos sinais linguísticos”.¹¹¹ Esta mediação através dos sinais linguísticos refere-se à forma de comunicação, com a qual o falante emprega tais sinais em atos de fala com o intuito de comunicar-se, com alguém ou consigo mesmo. Os sinais empregados tem uma tríplice relação simultânea: com a coisa representada, com o significado das expressões linguísticas e com os intérpretes.

Cada uma dessas relações refere-se aos âmbitos de investigação da linguagem: quanto aos sinais linguísticos, responde a *Sintática*; da dimensão referencial com o objeto que é

¹⁰⁸ HABERMAS, 2013, p.24-25.

¹⁰⁹ HERRERO, 2002, p.14.

¹¹⁰ HABERMAS, 1990, p.32.

¹¹¹ HERRERO, 1997, p.500.

significado pela sinal, ocupa-se a *Semântica*; e a *Pragmática* explica a relação dos sinais com os sujeitos e do uso feito por eles em relação aos sinais e às proposições. A ideia é de que “no uso dos sinais de uma língua está presente a dimensão pragmática da linguagem, isto é, a relação dos sinais com os sujeitos e com o uso que estes fazem dos sinais.”¹¹² A dimensão *pragmática*, que remonta de Wittgenstein, é defendida como a noção fundamental para a comunicação humana, uma vez que justifica o emprego de proposições que implicam um entendimento mútuo sobre o sentido das palavras usadas e sobre o sentido daquilo que é mediado pelos significados das palavras. Isto é, podemos compreender as proposições completamente em seu sentido e afirmá-las como válidas.¹¹³

Neste sentido, Herrero esclarece que para Habermas todo ato de fala pressupõe uma dupla estrutura performativo-proposicional: ao proferir algo a alguém o falante exprime conteúdo proposicional, mas ao mesmo tempo estabelece uma relação de caráter intersubjetivo. O entendimento entre falante e ouvinte ultrapassa, então, a simples compreensão de termos gramaticais nos atos de fala, pois o elemento performativo estabelece um tipo de comunicação (intersubjetiva) e o elemento proposicional constitui o conteúdo comunicado. Portanto, “essa dupla estrutura de todo ato de fala nos mostra que a comunicação visa essencial e originariamente ao entendimento mútuo nos dois níveis, no nível da intersubjetividade e no nível dos objetos de que se fala.”¹¹⁴

Para esclarecer a estrutura dos atos de fala, Habermas comenta que, segundo a ideia dos atos de fala em que ao dizermos algo fazemos algo, implica-se uma reciprocidade. Na medida em que a comunicação é dada performativamente, o falante só pode endereçar-se ao ouvinte se este último é capaz de ver-se e compreender-se na perspectiva do falante. Assim, o “sentido performativo de uma ação de fala só é captado por um ouvinte potencial que assume o enfoque de uma segunda pessoa, abandonando a perspectiva do observador e adotando a do participante.”¹¹⁵ De outro lado, o sentido proposicional pode ser apreendido “na atitude não-performativa de observadores que reproduzem corretamente em orações enunciativas suas experiências.”¹¹⁶ Portanto, os participantes em uma interação “(...) ao satisfazerem à dupla estrutura de fala, têm que se comunicar simultaneamente em ambos os níveis, têm que unir a comunicação de um conteúdo com a comunicação acerca do sentido em que se emprega o

¹¹² HERRERO, 2002, p.12.

¹¹³ Cf. HERRERO, 1997, p.500.

¹¹⁴ HERRERO, 2002, p.13.

¹¹⁵ HABERMAS, 1990, p.67.

¹¹⁶ HABERMAS, 1990, p.33-34.

conteúdo comunicado.”¹¹⁷ Assim, se entende uma estrutura performativo-proposicional dos atos de fala.

Por esta estrutura, podemos perceber os pressupostos pragmáticos implicados nas proposições semânticas, bem como a estrutura auto-referencial da linguagem. Um dos pressupostos pragmáticos diz respeito ao fato de que, no diálogo, falante e ouvinte precisam falar a mesma linguagem numa perspectiva de reciprocidade. Ao dizer algo a alguém o falante levanta a pretensão de que seu ato de fala é compreensível. Além disso, para que possa ser aceito como válido, o ato de fala deve ser reconhecido pelo ouvinte como verdadeiro, correto e veraz. Isso significa que ao diz algo a alguém, o falante levanta, ao mesmo tempo, pretensão de compreensibilidade, verdade, correção normativa e veracidade. Estabelece, portanto, simultaneamente, relação com o mundo objetivo, com o mundo social e com o mundo subjetivo.

Dito com outras palavras: para se entenderem sobre algo, falante e ouvinte, através de atos de fala, estabelecem referências às três concepções formais de mundo. Desta forma, ao dizer algo dentro do contexto cotidiano, o falante refere-se não somente ao mundo objetivo, “como a totalidade daquilo que é ou poderia ser o caso”¹¹⁸, refere-se também e ao mesmo tempo, ao mundo social, “como a totalidade de relações interpessoais regulada de modo legítimo”¹¹⁹ e a algo do seu próprio mundo, subjetivo, “como a totalidade das vivências manifestáveis, as quais tem um acesso privilegiado”¹²⁰. Para que o proferimento seja compreendido e aceito (ou não) como válido, faz-se necessária uma avaliação a partir da aceitação ou recusa das pretensões levantadas no proferimento.

Habermas relaciona as *pretensões de validade* levantadas pelos falantes, cada uma delas com um dos mundos objetivo, social ou subjetivo. Na relação com o mundo objetivo, o falante espera que o conteúdo proposicional do ato de fala seja aceito como verdadeiro; com o mundo social, a sua relação supõe que a manifestação possa ser acolhida e ao relacionar-se com o mundo subjetivo, o falante almeja que suas intenções sejam reconhecidas como verazes. Para que haja o entendimento entre os falantes, portanto, a ação comunicativa é estruturada por atos de fala nos quais implicitamente se encontram quatro pretensões inevitáveis: pretensão à compreensibilidade, pretensão à verdade, pretensão à correção normativa e pretensão à

¹¹⁷ “(...) al satisfacer la doble estructura del habla, tienen que comunicar simultáneamente en ambos niveles, tienen que unir la comunicación de un contenido con la comunicación acerca del sentido en que se emplea el contenido comunicado.” (HABERMAS, 1989, p.342.)

¹¹⁸ HABERMAS, 2013, p.41.

¹¹⁹ HABERMAS, 2013, p.41.

¹²⁰ HABERMAS, 2013, p.41.

veracidade. São elas pretensões originárias e universais, implícitas em todo ato de fala, definidas a partir da relação com os mundos objetivo, social e subjetivo.

Habermas desenvolve a especificação de cada pretensão dos atos de fala na medida em que, inicialmente, o falante “escolhe uma expressão linguística para poder chegar a um entendimento *sobre* alguma coisa *com* um ouvinte, e ao mesmo tempo, para tornar *a si mesmo* compreensível”. Implica-se, desde já, a pretensão a *compreensibilidade* como condição de possibilidade do entendimento entre falante e ouvinte. Na intenção comunicativa do falante, reside: 1. comunicar a realidade de uma coisa existente, ao levantar a pretensão à verdade, “afim de que o ouvinte assuma e partilhe o saber do falante”;¹²¹ 2. realizar uma atitude comunicativa digna da confiança do ouvinte, levantando a pretensão a veracidade, relacionada às opiniões, desejos, intenções e sentimentos; 3. estabelecer uma relação interpessoal entre falante e ouvinte, enquanto relação reconhecida legitimamente, a pretensão à correção é levantada “tendo em vista o contexto normativo dado”.¹²² Sobre esta última pretensão, Habermas esclarece que todas as manifestações orientadas normativamente “implicam a pretensão a correção. Ela não é legítima se as norma vigentes que subjazem estas manifestações, não podem ser justificadas.”¹²³

Para que possamos exemplificar, tomamos cada pretensão em resumo: em todo ato de fala, o falante deve ter a intenção de comunicar algo *verdadeiro*, para que o ouvinte possa aceita-lo como tal. O falante ainda precisa querer expressar de modo *veraz* suas intenções, para que o ouvinte acredite nele e em suas manifestações. E o falante deve escolher uma manifestação *correta* com relação às normas e valores vigentes para que ambos, falante e ouvinte, possam entrar em um consenso que seja intersubjetivamente conhecido. Ademais, os participantes só podem prosseguir com a ação de fala na medida em que todos suponham que as pretensões de validade são fundamentadas racionalmente.¹²⁴

Por exemplo, se um professor pede a um aluno “Pegue um giz para mim”. Caso o aluno não entenda o pedido como uma ordem, ou seja, num sentido apenas imperativo, que esteja baseado no poder de sanção do professor, mas, ao contrário, entenda a expressão como um ato de fala efetuado numa atitude comunicativa, ele pode questionar o ato de fala com base em cada um dos aspectos de validade. Poderia, portanto, recusar-se a buscar o giz considerando que é injusto ser tratado como um empregado do professor (correção normativa); poderia recusar ainda ao considerar que o professor tem a intenção de humilhá-lo (veracidade); ou ainda poderia

¹²¹ HABERMAS, 2016a, p.532.

¹²² HABERMAS, 2016a, p.532.

¹²³ HABERMAS, 1989, p.75.

¹²⁴ Cf. HABERMAS, 1989, p.300-301

recusar, por uma desconsideração por parte do professor que a lousa da sala de aula é adaptada para pincéis e não giz, o que faz com que o pedido seja baseado numa falsa realidade (verdade).

Assim se faz valer em todos os atos de fala. Diante da manifestação do falante, o ouvinte posiciona-se aceitando, questionando ou recusando qualquer uma das pretensões estabelecidas. O acordo entre eles se apoia na validade das quatro pretensões, isto é, no reconhecimento de trata-se de uma oração gramaticalmente compreensível, de um enunciado verdadeiro, de uma intenção veraz e de uma manifestação é correta. Falante e ouvinte, dessa forma, alcançam a concordância recíproca das pretensões de validade. Enfim, “o *entendimento (Verständigung)* é o processo de obtenção de um acordo sobre a base *pressuposta* de pretensões de validade reconhecidas em comum.”¹²⁵ Entendimento este que se refere a um comum acordo intencionado por participantes e motivado racionalmente, sendo mensurado a partir de pretensões de validade criticáveis.

Diante das pretensões levantadas pelo falante, o ouvinte deve tomar posição. Ele as pode, como vimos, aceitar ou não como validas. O que faz com que a maioria das pretensões levantadas pelo falante não sejam colocadas em questão pelo ouvinte é o fato de os atos de fala estarem inseridos em contextos que absorvem o risco de descenso. Estes contextos são vistos por Habermas como um pano de fundo que ele, a partir de Husserl, denomina como *mundo da vida*.

O “*mundo da vida (Lebenswelt)*” é considerado como “o pano de fundo de um mundo comum da vida”¹²⁶ ante o qual os sujeitos entendem-se reciprocamente sobre algo no mundo. Seria como um contexto determinado de saber implícito e inesgotável de convicções compartilhadas, que dá significação ao que é dito, de forma a possibilitar o entendimento.¹²⁷ Habermas esclarece que

De um lado, os sujeitos, encontram-se sempre num mundo aberto e estruturado linguisticamente e se nutrem de contexto de sentido gramaticalmente pré-moldados. Nesta medida, a linguagem se faz valer frente aos sujeitos falantes como sendo algo objetivo e processual (...). De outro lado, o mundo da vida, aberto e estruturado linguisticamente, encontra o seu ponto de apoio somente na prática de entendimento de uma comunidade de linguagem. A formação linguística do consenso, através da qual as interações se entrelaçam no espaço e no tempo, permanece aí dependente das tomadas de posição autônomas dos participantes da comunicação (...).¹²⁸

¹²⁵ “*El entendimiento es el proceso de consecución de un acuerdo sobre la base presupuesta de pretensiones de validez reconocidas en común.*” (HABERMAS, 1989, p.301.)

¹²⁶ HABERMAS, 1990, p.52.

¹²⁷ REPA, 2013b, p.170.

¹²⁸ HABERMAS, 1990, p.52-53. Sobre o “mundo da vida”, desenvolveremos adiante, no desenvolvimento dos pressupostos da ação de fala com vistas ao entendimento.

O mundo da vida “é algo que todos nós temos sempre presente, de modo intuitivo e não-problemático, como sendo a totalidade pré-teórica, não-objetiva – como esfera das auto-evidências cotidianas, do *common-sense*.”¹²⁹ Logo, o mundo da vida é considerado um saber implícito e pré-reflexivo, que não está à disposição de nosso arbítrio.¹³⁰ Caracterizado, primeiramente, como “certeza imediata”, a presença deste saber é “ao mesmo tempo importuna e despercebida, mostra-se como uma forma intensificada e, não obstante, deficiente, do saber.”¹³¹ Entendido como “força totalizadora”, “o mundo da vida forma uma totalidade que possui um ponto central e limites indeterminados, porosos e, mesmo assim, intransponíveis (...).”¹³² Já a terceira caracterização do mundo da vida “é dada pelo *holismo* do saber que serve de pano de fundo, e que se relaciona com a totalização e a imediatez,”¹³³ Habermas o considera como um saber intransparente, onde “os componentes encontram-se liqüefeitos”.¹³⁴

Os componentes aos quais Habermas se referem, estruturam o mundo da vida e podem ser elencados como: linguagem, cultura, sociedade e as estruturas da personalidade. Uma vez que, como já dissemos anteriormente, o mundo da vida se encontra interpretado pela *linguagem*, os participantes da comunicação movem-se no interior de sua linguagem. Esta, enquanto os participantes mantêm o enfoque performativo da comunicação, “permanece *às suas costas* [dos participantes], o que impede os falantes de assumir uma *posição extramundana* em relação a ela.”¹³⁵ Assim também a *cultura* que é transmitida nessa linguagem, que também conserva as tradições culturais, o *ethos* dos grupos específicos. Entretanto, a cultura também marca a linguagem, pois “a capacidade semântica de uma linguagem tem de se adequar não somente à complexidade dos conteúdos culturais armazenados, mas também aos valores e aos padrões de expressão e de interpretação.”¹³⁶

A sociedade é definida por Habermas através das “ordens legítimas pelas quais os participantes da comunicação regula sua pertença a grupos sociais (...)”.¹³⁷ A linguagem, portanto, tem a dimensão de integração social e “cuida para que haja a coordenação de ações por meio de relações interpessoais legitimamente reguladas (...)”.¹³⁸ A *personalidade*, por sua

¹²⁹ HABERMAS, 1990, p.48.

¹³⁰ Cf. HABERMAS, 1990, p.91.

¹³¹ HABERMAS, 1990, p.92.

¹³² HABERMAS, 1990, p.92.

¹³³ HABERMAS, 1990, p.93.

¹³⁴ HABERMAS, 1990, p.93.

¹³⁵ HABERMAS, 2016b, p.229.

¹³⁶ HABERMAS, 2016b, p.229.

¹³⁷ HABERMAS, 2016b, p.253.

¹³⁸ HABERMAS, 2016b, p.257.

vez, é interpretada como “o conjunto de competências que tonam um sujeito capaz de fala e de ação – portanto, que o colocam em condições de participar de processos de entendimento, permitindo-lhe afirmar sua identidade.”¹³⁹ Estas competências são estruturas “apegadas a seus substratos orgânicos”¹⁴⁰, referentes a história de vida dos integrantes da comunicação.

Cultura, sociedade e personalidade realizam um inter cruzamento na linguagem e, sendo um complexo simbolicamente estruturado do mundo da vida, devem poder ser reciprocamente aceitos. Nos atos de fala, portanto, não se questionam os componentes do mundo da vida, uma vez que os integrantes da comunicação estão situados nele. Uma manifestação comunicativa tem a ver com as situações de definições que necessitam de entendimento entre os integrantes. Os integrantes se defrontam com as atualidades de definições que ligam aos conceitos formais de mundo: o mundo objetivo, o mundo social e o mundo subjetivo. Descreve Habermas

Tal processo de definição continuada e de redefinição significa a subordinação de certo conteúdos a determinados mundos – de acordo com o que é tido, respectivamente, como *válido*: como componente do mundo objetivo interpretado consensualmente; como componente do normativo do mundo social, reconhecido intersubjetivamente; ou como componente privado de um mundo subjetivo, ao qual se tem acesso privilegiado.¹⁴¹

O mundo da vida permanece como conteúdo implícito e não-problemático, enquanto os mundos objetivo, social e subjetivo estão suscetíveis à crítica, juntamente com as pretensões de validade – que desenvolveremos a seguir –, formando “o andaime categorial que permite ordenar o mundo da vida pré-interpretado as situações problemáticas necessitadas de acordo.”¹⁴² Habermas apresenta, portanto, “o modo como o mundo da vida é constitutivo para o entendimento enquanto tal e como os conceitos formais de mundo constituem um sistema de referências sobre o qual é possível um entendimento”¹⁴³.

A racionalidade comunicativa insere-se neste contexto como modelo peculiar inerente à aplicação comunicativa de expressões linguísticas. Esta racionalidade constitui-se na força unificadora da fala que se orienta ao entendimento mútuo, o que “assegura aos falantes envolvidos um mundo da vida intersubjetivamente partilhado, e ao mesmo tempo, o horizonte no interior do qual todos podem ser referir a um único e mesmo mundo objetivo.”¹⁴⁴ Ela é reconhecida à medida que são introduzidas expressões linguísticas de modo comunicativo com

¹³⁹ HABERMAS, 2016b, p.253.

¹⁴⁰ HABERMAS, 1990, p.98.

¹⁴¹ HABERMAS, 2016b, p.223.

¹⁴² HABERMAS, 2016b, p.230.

¹⁴³ HABERMAS, 2016b, p.231.

¹⁴⁴ HABERMAS, 2004, p.107.

vistas ao entendimento. Contudo, a razão comunicativa não é inerente “à linguagem *per se*, mas à aplicação comunicativa de expressões linguísticas”¹⁴⁵. Apenas o uso comunicativo das expressões dão a entender o verdadeiro sentido do que é *entender-se com alguém a respeito de algo*.

A racionalidade comunicativa, racionalidade própria do mundo da vida, é constituída a partir do entendimento linguístico baseado nas condições de validade, pretensões de validade e resolução destas pretensões. A partir do momento em que os participantes tomam esta racionalidade como guia de suas ações, eles “superam suas concepções inicialmente subjetivas para então, graças à concordância de convicções racionalmente motivadas, assegurar-se ao mesmo tempo da unidade do mundo objetivo e da intersubjetividade de seu contexto vital.”¹⁴⁶

Habermas esclarece que a racionalidade comunicativa, a qual é assumida no diálogo orientado para o entendimento mútuo, depende de atos de fala compreensíveis e aceitáveis, afim de que se alcance o comum acordo. Ao agir comunicativamente, “os agentes coordenam seus planos de ação mediante o entendimento mútuo lingüístico, ou seja, quando eles os coordenam de tal modo que lançam mão das forças de ligação ilocucionárias próprias dos atos de fala.”¹⁴⁷ A ação comunicativa pode ser compreendida como uma espécie de interação social onde a coordenação dos diversos objetivos dos participantes envolvidos é dada na forma de um acordo racional, do entendimento recíproco entre as partes, alcançado pela linguagem. No agir comunicativo, os falantes devem “restringir seus planos individuais às condições necessárias para o entendimento mútuo.”¹⁴⁸

Habermas faz uma distinção entre o agir comunicativamente e o agir estratégico. Para ele, a diferença básica entre ambas as atitudes está nos mecanismos de coordenação da ação, “se a linguagem utilizada apenas como meio para a transmissão de informações”, considera-se a ação como estratégica. Este tipo de ação utiliza da linguagem para causar *influência* de um agente sobre o outro. Os atores estão, neste contexto, “sob condições de uma dupla contingência, como antagonistas que, no interesse dos planos de ação de cada um, *exercem influência* um sobre o outro.”¹⁴⁹

A ação estratégica caracteriza-se pelo fato de que os envolvidos na ação busquem, antes de tudo, a realização do fim desejado, ou seja, “a comunicação lingüística é *subordinada* aos

¹⁴⁵ HABERMAS, 2004, p.107.

¹⁴⁶ HABERMAS, 2016a, p.35-36.

¹⁴⁷ HABERMAS, 2004, p.118.

¹⁴⁸ REPA, 2013, p.166.

¹⁴⁹ HABERMAS, 2004, p.123.

imperativos do agir racional orientado a fins.”¹⁵⁰ A racionalidade presente neste tipo de ação é instrumentalizada, uma vez que está centrada na ideia da eficácia dos meios utilizados para alcançar os resultados almejados, baseando-se em representações linguísticas que se referem a máximas de decisão e a fins selecionados pelos próprios atores, as quais eles mesmo tomam por verdadeiras. A racionalidade instrumental, relega “a determinação dos fins eles próprios a decisões e atitudes emocionais cegas.”¹⁵¹

Diversamente, quando a linguagem é fonte de integração social, trata-se de um agir comunicativo. Este é motivado racionalmente e supõem uma atitude performativa por parte dos falantes com vistas ao entendimento mútuo. Uma vez que o entendimento é o acordo alcançado de modo racional, pautado nas pretensões de validade dispostas à crítica, não se pode haver imposição para a aceitabilidade das pretensões. A motivação para se alcançar o acordo é racional e cada pretensão levantada por um falante em um ato de fala deve ser seguida de uma tomada de posição de aceitação ou recusa por parte do ouvinte.

Entretanto, o contexto do agir comunicativo, mantém-se no plano de convicções partilhadas intersubjetivamente do mundo da vida, que garante o entendimento entre os participantes da ação. Na medida estas convicções tornam-se incertas, e as pretensões de validade são colocadas em questão, as certezas das ações assumem “a forma de um enunciado hipotético cuja validade é suspensa até o resultado de uma prova argumentativa.”¹⁵² Conseqüentemente, os participantes passam da ação comunicativa para uma outra forma de comunicação, “a saber, para uma *práxis argumentativa* em que eles desejam se convencer mutuamente, mas também aprender uns dos outros.”¹⁵³ Esta forma reflexiva do agir comunicativo, Habermas denomina como discurso. A racionalidade comunicativa remete, por conseguinte, “a diversas formas de resgate discursivo das pretensões de validade”¹⁵⁴. Quando uma pretensão à verdade é colocada em questão tem lugar os discursos teóricos. Quando uma pretensão à correção normativa é colocada em questão tem lugar os discursos práticos.

A participação nos discursos, portanto, consiste em se expor à crítica argumentativa sempre que necessário, disponibilizando-se ao aprendizado a partir das correções que forem propostas em relação às tentativas malsucedidas de argumentações, ou às refutações de hipóteses exteriorizadas ou ao insucesso de algumas intervenções. A atitude hipotética em relação às exteriorizações pressupõe a possibilidade de colocar em questão convicções do

¹⁵⁰ HABERMAS, 2004, p.123.

¹⁵¹ HABERMAS, 2013, p.61.

¹⁵² HABERMAS, 2004, p.286.

¹⁵³ HABERMAS, 2004, p.92. (Grifo nosso)

¹⁵⁴ HABERMAS, 2016a, p.148.

mundo da vida, possibilitando aos falantes tematizar as pretensões de validade controversas e procurar resolvê-las ou criticá-las provando-as com argumentos.¹⁵⁵ A força de cada *argumento* é medida, entre outros fatores, pela capacidade de convencer ou não os participantes, de forma a *motivá-los* ou não a dar assentimento à pretensão de validade de uma exteriorização problemática.

Para tanto, em Habermas, a definição do *discurso* está no seu reconhecimento como “uma forma reflexiva do agir comunicativo”¹⁵⁶ que, por sua vez, tematiza as pretensões de validade que se tornaram problemáticas e se examina se são legítimas ou não. Nas regulamentações do discurso, os participantes avaliam as pretensões a partir da imparcialidade, de forma que aquele que entra no processo de argumentação, deve colocar-se no papel de falante e ouvinte idealmente sem coerção, de modo que a única motivação ao assentimento seja a do melhor argumento. Assim, são exigências próprias do discurso: a) a suspensão de quaisquer outras motivações que não seja a de uma disponibilidade cooperativa de entender-se com os outros; b) uma virtualização das pretensões de validade, que conduzem a uma suspensão da questão da existência de objetos da experiência (coisas, pessoas, manifestações), considerando-se, portanto, os fatos e normas a partir de sua *possível* existência ou legitimidade, ou seja, tratando-os numa atitude hipotética.¹⁵⁷

O discurso torna possível a avaliação das pretensões de verdade e de correção normativa que se tornaram problemáticas na prática cotidiana. Para que através dele seja possível alcançar acordo intersubjetivamente válido é necessário que os pressupostos implicados no discurso, como sua condição de possibilidade, sejam respeitados. Primeiramente, os participantes da argumentação tem de pressupor que na estrutura da argumentação não cabe nenhum tipo de coação, tanto de fora do processo de entendimento quanto originada dele, a não ser a coação do melhor argumento. Assim, Habermas define a argumentação como “um *prosseguimento reflexivamente direcionado do agir que se orienta por outros meios ao entendimento.*”¹⁵⁸ Ao considerar-se a argumentação sob o aspecto procedimental, deve-se pressupor uma interação *especialmente regulamentada* de modo que os participantes

- tematizem uma pretensão à validade
- assumam um posicionamento hipotético, ao estarem desonerados da pressão acional e experiencial; e

¹⁵⁵ Cf. HABERMAS, 2016a, p.48.

¹⁵⁶ HABERMAS, 2004, p.101.

¹⁵⁷ Cf. HABERMAS, 1989, p.116.

¹⁵⁸ HABERMAS, 2016a, p.61.

- chequem mediante razões, e tão somente mediante elas, se a pretensão defendida pelo proponente [falante] tem razão de subsistir ou não.¹⁵⁹

Finalmente, a argumentação é levada em conta sob o ponto de vista da *produção* de argumentos “procedentes e convincentes, em razão de propriedades intrínsecas com que é possível resolver ou refutar pretensões de validade.”¹⁶⁰ Nesta perspectiva, os argumentos são os meios com os quais se obtém o reconhecimento intersubjetivo das pretensões de validade levantadas de forma hipotética, afim de que as opiniões se transformem em saber.¹⁶¹ Assim, a ideia inerente ao discurso argumentativo é descrita sob os três aspectos mencionados:

Sob o aspecto processual, a intuição fundamental que vinculamos à argumentação pode caracterizar-se em primeiro lugar por meio da intenção de convencer um *auditório universal* e de obter concordância geral em face de uma exteriorização; sob o aspecto procedimental, por meio da intenção de pôr fim à controvérsia em torno das pretensões de validade hipotéticas, mediante um *comum acordo racionalmente motivado*; e sob o aspecto do produto, por meio da intenção de fundamentar ou *resgatar* um pretensão de validade pelo uso de argumentos.¹⁶²

Estes pressupostos são referenciados sob o caráter público, ao pressupor a inclusão completa de todos os participantes no discurso, bem como da participação de todos os envolvidos comportando direitos iguais para todos. Conservando-se, não obstante, os pressupostos básicos já mencionados, de uma isenção de coação numa prática argumentativa orientada ao entendimento mútuo motivado pela força dos argumentos. Habermas reformula de forma sistemática:

(a) em virtude da publicidade e inclusão de todos os concernidos e (b) em virtude da igualdade de direitos comunicativos dos participantes – as razões que consideram de modo igual os interesses e as orientações por valores de cada um. E devido à ausência do (c) engano e (d) da coerção, somente as razões podem ser determinantes para o consentimento a uma norma em disputa. Por fim, sob as premissas da orientação recíproca ao entendimento, assumidas por cada um, essa aceitação “não coercitiva” só pode dar-se “em comum”.¹⁶³

A partir destes pressupostos,¹⁶⁴ Habermas chega ao princípio do Discurso (D), de modo a fundamentar as normas produzidas a partir do processo argumentativo. A formulação do

¹⁵⁹ HABERMAS, 2016a, p.61.

¹⁶⁰ HABERMAS, 2016a, p.61.

¹⁶¹ HABERMAS, 2016a, p.62.

¹⁶² HABERMAS, 2016a, p.63.

¹⁶³ HABERMAS, 2018, p.100-101.

¹⁶⁴ Há na intenção de um discurso bem regulado a partir destes pressupostos definidos, o aspecto de uma situação ideal de fala (HABERMAS, 2016a, p.60-63). Habermas já havia descrito a respeito do que chama “*situação ideal de fala antecipada*” de forma mais detalhada em outro escrito - “*Lecciones sobre una fundamentación de la*

princípio (D): “*Toda norma válida encontraria o assentimento de todos os concernidos, se eles pudessem participar de um Discurso prático.*”¹⁶⁵ Este tipo de discurso, exclui um acordo pela perspectiva egocêntrica de cada um dos participantes, mas abre espaço para uma construção dialógica como garantia da validade do consenso. Assim, devem todos ser contados, bem como seus temas e contribuições, fundamentando as regulamentações que são do interesse simétrico de todos. O princípio do discurso “filtra” as contribuições e temas, argumentos e informações trazidas na argumentação, deste modo, as consequências do acordo alcançado neste processo tem a possibilidade de uma aceitabilidade racional a partir da imparcialidade da formação dos juízos procedentes do processo argumentativo.

Neste sentido, a definição do Discurso em si¹⁶⁶ é um procedimento “para o exame da validade de normas consideradas hipoteticamente.”¹⁶⁷ Por ele, não se oferecem valores ou normas concretas e já justificadas, “mas tão somente um critério formal que nos permite definir o procedimento por meio do qual todos podem participar da criação de normas válidas universalmente.”¹⁶⁸

Ora, como veremos, será a partir das noções de razão comunicativa e de discursos que Habermas irá reinterpretar a noção de autonomia. A partir daí ele irá propor uma conciliação entre os âmbitos público e privado que, na sua visão, foram insuficientemente relacionados em Kant e Rousseau. Os pressupostos de não coerção, simetria na garantia e nas condições de participação são condições que tornam possível a formação de uma consciência autônoma que se percebe cotidiana e comunicativamente “equilibrada”, a partir de interações baseadas no reconhecimento intersubjetivo.

A proposta de uma superação da filosofia da consciência pensada por Habermas encontra sua consolidação, então, no momento em que não há mais uma concorrência entre a ideia do sujeito livre e do povo soberano. A supremacia da privacidade que pressupunha a razão solitária como uma espécie de chave de acesso para a compreensão da autonomia; ou uma lei

sociología en términos de teoría del lenguaje”. (HABERMAS, 1989, p.19-111). Sobre este aspecto, Repa comenta e adverte que seria impossível uma total segurança de que todos os pressupostos do discurso estão sendo cumpridos de forma plena, todas as vezes que inserimo-nos em um diálogo livre de coerção. Os pressupostos do discurso formam uma situação ideal que é antecipada nos proferimentos, como uma *possibilidade* real que, não aponta para um futuro a ser realizado, mas assinala uma possibilidade atualizada, ainda que em comunicações distorcidas. Neste sentido, o discurso livre de coerção quer-se realmente dizer *livre*, isto é, sem correr-se o risco de enraizar-se em conteúdos predeterminados. (Cf. REPA, 2013b, p.174)

¹⁶⁵ HABERMAS, 2013, p.148.

¹⁶⁶ Antecipando o tema do capítulo seguinte, Habermas define como Discurso prático – diferentemente do Discurso teórico – aquele em que são avaliadas as pretensões de *correção normativa* problemáticas no agir comunicativo e que, sendo solucionadas de forma discursiva, compreendem o processo de formação discursiva da vontade autônoma.

¹⁶⁷ HABERMAS, 2013, p.149.

¹⁶⁸ PINZANI, 2009, p.125.

geral que conduzia a vontade a partir de leis abstratas para a concretização da liberdade no âmbito público; ambas as noções poderão vir a ser reinterpretadas por um conceito de autonomia que pressupõe a liberdade individual intimamente ligada à liberdade de todos. Vejamos, então, no próximo capítulo, como Habermas propõe pensar a noção de autonomia.

2. O CONCEITO DE AUTONOMIA EM HABERMAS

Vimos no capítulo anterior que o conceito de autonomia é uma noção chave da teoria da sociedade elaborada por Habermas. Ao propor pensar esse conceito, o filósofo da escola de Frankfurt discute com dois pensadores importantes: Rousseau e Kant. Contudo, as noções de autonomia defendidas por ambos os autores, na visão de Habermas, não são completamente adequadas. Tanto Rousseau quanto Kant formulam a noção de autonomia a partir do paradigma da consciência. O resultado, na visão de Habermas, é o seguinte: por um lado, Rousseau, ao pensar a autonomia a partir da perspectiva pública, corre o risco de reprimir a dimensão individual, ou seja, corre o risco de subordinar o indivíduo a uma vontade geral que não permite a ele formar a própria vontade; por outro lado, Kant, ao pensar a autonomia privada, desconsidera que o ponto de vista universal não pode ser alcançado a partir da visão do sujeito solitário. Diante do limite de ambas as posições, Habermas, então, se empenhará por pensar uma noção de autonomia, que seja capaz de integrar, ao mesmo tempo, tanto a dimensão pública quanto a dimensão privada. Para que isso seja viável, ele parte do marco teórico da virada linguístico-pragmática, a partir do qual se torna possível superar a filosofia da consciência.

Neste capítulo procuraremos mostrar, de que modo, a partir do novo marco teórico da virada linguístico-pragmática, Habermas propõe uma nova compreensão para a noção de autonomia, noção esta capaz de superar as limitações das propostas de Rousseau e de Kant. Ora, como veremos, para Habermas a vontade autônoma é aquela que pode ser formada em discursos morais. Como vimos no capítulo anterior, as nossas ações cotidianas são orientadas por dois tipos de racionalidade: a racionalidade comunicativa e a racionalidade estratégica. A racionalidade comunicativa se caracteriza pela satisfação de pretensões de validade. Quando essas pretensões não são satisfeitas, ou melhor, quando o ouvinte coloca em dúvida as pretensões à verdade ou à correção normativa levantadas pelo falante, surge a necessidade de passar para o nível do discurso. No discurso as pretensões controversas serão avaliadas reflexivamente. Nos discursos teóricos tem lugar a avaliação de pretensões à verdade que se tornaram problemáticas. Nos discursos práticos, os participantes do discurso assumem a tarefa de avaliar a validade de normas que se tornaram controversas. Os discursos morais, nos quais é possível a formação da vontade autônoma, são um dos tipos de discurso práticos abordados por Habermas.

Procuraremos mostrar, então, num primeiro momento, de que modo Habermas compreende os discursos práticos nos quais ocorre o processo de formação racional da vontade.

Como veremos, estes processos supõem níveis diferentes de formação da consciência moral. O que caracteriza cada um dos níveis de formação da consciência será o tema da segunda parte deste capítulo. Finalmente, examinaremos de que modo, a partir dos discursos morais e de uma consciência moral pós-convencional, é possível pensar a noção de autonomia, em sentido habermasiano.

2.1.Os discursos práticos

Os discursos devem ser compreendidos, como já vimos, como sendo a “forma reflexiva do agir comunicativo”¹⁶⁹. Quando as pretensões de verdade e de correção normativas levantadas pelo falante são colocadas em questão pelo ouvinte, surge a possibilidade de que elas sejam avaliadas reflexivamente. Neste caso, “todos os envolvidos tomam parte, enquanto sujeitos livres e iguais, numa procura cooperativa da verdade, na qual apenas o imperativo do melhor argumento deve ser contemplado.”¹⁷⁰ O consenso, assumido como *telos* do discurso, apenas pode ser alcançado “a partir de uma espécie de *motivação racional* que contemple os interesses de cada indivíduo e que possa ser aceite por todos, sem coação”.¹⁷¹ O discurso se constitui, portanto, como sendo “um processo de comunicação que, devido à sua forma, isto é, simplesmente em virtude dos pressupostos gerais e incontornáveis da argumentação, exorta todos os intervenientes a uma *simultânea* assunção de papéis ideais.”¹⁷² A única coação aceita como válida, portanto, é a força ou peso do melhor argumento.

Nos discursos teóricos, a pretensão à verdade que se tornou problemática passa a ser avaliada por todos os participantes do discurso. Nos discursos práticos tem lugar a avaliação reflexiva da validade da norma de ação questionada. Contudo, para Habermas, nem todas as pretensões de validade podem ser avaliadas discursivamente. A pretensão à veracidade, que corresponde à sinceridade das intenções proferidas pelo falante, apenas pode ser confirmada a partir da observação das ações do próprio falante. As próprias ações, neste caso, é que têm o potencial de revelar uma coerência entre o que o falante diz e as suas reais intenções. Seja como for, interessa-nos aqui esclarecer o que Habermas compreende por discurso prático. Em

¹⁶⁹ HABERMAS, 2004, p.101.

¹⁷⁰ HABERMAS, 1991, p.62. O consenso só é possível mediante a pressuposição de uma *situação ideal de fala* onde falantes e ouvintes encontram-se sob igualdade de direitos, ou seja, onde não haja nenhuma coação externa à estrutura da comunicação, uma vez que todos tem, *simetricamente*, a oportunidade de executar atos de fala. Essa *simetria* é condição para que o discurso alcance realmente o *entendimento*, ou o *consenso racional*, e não uma imposição de verdades ou normas. (Cf. RAUBER, p.85-86.)

¹⁷¹ HABERMAS, 2013, p.115.

¹⁷² HABERMAS, 1991, p.152.

consequência, nos ateremos às pretensões que podem ser avaliadas discursivamente, isto é, às pretensões de verdade e de correção normativa.

Ao levantar uma pretensão à verdade, o falante estabelece uma relação com o mundo objetivo. Quando essa pretensão é, então, questionada surge a necessidade de se passar para o nível do discurso teórico. Neste, os participantes irão avaliar se o enunciado a respeito de um fato foi corretamente produzido. Para que seja possível alcançar acordo neste caso, é fundamental que “todos os argumentos disponíveis [sejam] considerados e todas as objeções relevantes [sejam] esgotadas”¹⁷³. O acordo alcançado discursivamente tornará possível a afirmação de que o enunciado é verdadeiro. Ora, Habermas reconhece a importância de se adotar uma perspectiva ontológica ao se pensar a questão da verdade. Isto acontece porque o próprio mundo objetivo pode exercer resistência aos nossos enunciados. Isso significa que a verdade não pode ser compreendida apenas em termos consensuais. Ela deve ser entendida em referência ao mundo de coisas. Um enunciado verdadeiro, portanto, é aquele que é capaz de exprimir adequadamente um fato. Este, por sua vez, existe independentemente de qualquer descrição. Por isso, ao ser revelada alguma evidência que possa invalidar o enunciado, faz-se necessário um discurso que avalie os problemas postos pelos fatos.¹⁷⁴

Contudo, por causa dos limites deste trabalho, não aprofundaremos aqui às questões relativas aos discursos teóricos. Concentraremos nossa atenção na compreensão dos discursos práticos. Através de discursos práticos que podemos pensar o processo discursivo de formação da vontade e, portanto, a noção de autonomia, tema do presente trabalho. Uma das questões que podem ser colocadas é a seguinte: “as questões práticas são em geral suscetíveis de verdade”? Com outras palavras: “a correção dos mandamentos ou das proibições é uma pretensão de validade discursivamente desempenhada e não apenas algo meramente subjetivo”?¹⁷⁵ Como vimos no capítulo anterior, a razão comunicativa supõe pensar a razão de modo amplo. Em consequência, racional não é apenas quem é capaz de justificar os enunciados que profere sobre o mundo objetivo, mas também quem é capaz de ser coerente com as próprias intenções subjetivas e, ademais, todo aquele que é capaz de agir orientado por normas reconhecidas como válidas. Portanto, não só questões de verdade podem ser avaliadas intersubjetivamente. As questões normativas também podem ser julgadas com base em argumentos racionais. A dimensão normativa não é, portanto, meramente subjetiva. Ela pode sim, ser avaliada discursivamente com base em razões.

¹⁷³ HABERMAS, 2004, p.290.

¹⁷⁴ HABERMAS, 2004, p.290.

¹⁷⁵ HABERMAS, 1997, p.149. (Tradução nossa)

Ao levantar pretensão à correção normativa, o falante estabelece relação com um mundo social, constituído por normas consensualmente aceitas como válidas. Entretanto, quando a validade de uma norma que regula a interação passa a ser questionada surge a necessidade de passar para o nível do discurso prático. Como vimos, nos discursos *práticos*, as normas que se tornaram problemáticas são avaliadas reflexivamente por todos os afetados pela mesma norma.

Ora, para Habermas existem diferentes tipos de problemas práticos. Ele os classifica em três classes distintas: os problemas pragmáticos, os problemas éticos-políticos e os problemas morais. Para cada tipo de problema, surge então a necessidade de realizar um tipo distinto de discurso prático. Os discursos práticos, em consequência, se diferenciam em três tipos: 1) os discursos *pragmáticos*, que avaliam uma questão de escolha dos meios com vistas à realização de um fim já estabelecido; 2) os discursos *ético-existenciais e/ou políticos*, que são referidos a uma questão de identidade pessoal ou de um grupo e 3) os discursos *prático-morais*, nos quais as normas que levantam pretensão de universalidade devem ser fundamentadas. Em cada um desses discursos acontece formação discursiva da vontade. Porém, como veremos depois, apenas nos discursos prático-morais a vontade se constitui como autonomia. Antes, no entanto, de examinar de que modo a vontade se constitui como autônoma, se faz necessário compreender o que caracteriza, para Habermas, cada um dos três tipos de discursos práticos indicados acima.

Ao se colocar diante de *questões pragmáticas*, o agente busca meios apropriados para a realização de preferências e fins que já são dados. O resultado do discurso que se coloca nesta perspectiva é a recomendação de uma tecnologia adequada ou de um programa exequível para que se alcance o fim desejado. Um exemplo dado pelo próprio Habermas é aquele do pneu da bicicleta. Se o pneu fura, sou colocado diante de um problema prático. Para resolver este problema preciso definir quais seriam os melhores meios para concertar o pneu. Portanto, diante um fim que está dado, escolho os meios. A escolha dos meios tem em vista a solução de um problema. Neste caso, o fim já está dado.

A vontade do agente abre-se, neste caso, a alternativas de escolha dos meios, fundamentando sua escolha em técnicas ou estratégias que podem ser comparadas em seus processos. A decisão se apoia e pode ser justificada com base na eficácia dos processos observados. A validade destas decisões está pautada sobre hipóteses de causa e efeito, ou ainda, “no saber empírico que elas assimilam”¹⁷⁶. Elas são fundamentadas em *discursos*

¹⁷⁶ HABERMAS, 2003a, p.200.

pragmáticos.¹⁷⁷ Através deles, pode-se relacionar o conhecimento empírico com a determinação hipotética de fins estabelecidos e preferências dadas que julgam as consequências das decisões alternativas de acordo com as máximas. E é apenas desta forma que estes discursos interferem na formação da vontade do agente, através da determinação subjetiva de fins e preferência.¹⁷⁸

Porém, ao confrontar-se com a situação em que os fins se tornam problemáticos, “não se trata mais de uma simples escolha pragmática dos meios, e sim, de uma avaliação racional de fins à luz de valores aceitos.”¹⁷⁹ Surge, então, a necessidade de fundamentar as decisões em discursos ético-existenciais ou em discursos ético-políticos. Nestas questões, não se toma como referência a decisão pragmática do agente, já que

interesses controversos e orientações axiológicas estão de tal maneira interligados com as formas de vida intersubjetivamente compartilhadas de uma comunidade, que decisões axiológicas graves envolvem uma autocompreensão coletiva inexplicável. *Questões ético-políticas* colocam-se na perspectiva de membros que procuram obter clareza sobre a forma de vida que estão compartilhando e sobre os ideais que orientam seus projetos comuns de vida.¹⁸⁰

As questões ético-existenciais ou ético-políticas devem ser resolvidas em discursos ético-políticos. Neste tipo de discurso, o que se busca alcançar é uma forma de autocompreensão do próprio sujeito e da comunidade na qual ele está inserido. A “lucidez sobre sua vida como um todo”¹⁸¹ não pode ser alcançada senão “no interior do horizonte de formas de vida compartilhadas (...).”¹⁸² Isto é, a forma como um grupo determina sua identidade refere-se a um “nós”, a projetos de vida correspondentes. A forma de apropriação das tradições e formas de vida, feita pelo agente, reflete a maneira com a qual se decide sobre sua identidade.

Um exemplo de questão ético existencial é aquela com a qual temos que nos confrontar quando precisamos escolher uma profissão. Essa questão apenas pode ser respondida a partir da autocompreensão que o sujeito tem de si mesmo. As questões ético-políticas, no entanto, estão relacionadas ao modo pelo qual a comunidade se autocompreende. Trata-se de esclarecer qual é o bem da comunidade para que, então, as decisões possam ser tomadas tendo em vista esse bem. Os discursos nos quais tem lugar questões éticas são fundamentados em “argumentos que se apoiam numa explicação da autocompreensão de nossa forma de vida historicamente

¹⁷⁷ Cf. HABERMAS, 2003a, p.201.

¹⁷⁸ Cf. HABERMAS, 1991, p.110-111.

¹⁷⁹ HABERMAS, 2003a, p.200.

¹⁸⁰ HABERMAS, 2003a, p.201.

¹⁸¹ HABERMAS, 1991, p.111.

¹⁸² HABERMAS, 1991, p.111.

transmitida e que limitam as decisões axiológicas ao fim, *para nós* absoluto, de uma conduta de vida autêntica.”¹⁸³ Neste processo, a vontade continua enraizada no contexto da história de vida, de modo que os agentes continuem dependentes de algo que lhes é anterior. Os costumes, as tradições, os valores próprios da comunidade são aqui elementos essenciais que auxiliam no processo de autocompreensão.

Finalmente, os problemas prático-morais dizem respeito a questões que estão para além do contexto da comunidade. Eles dizem respeito a todos, de modo universal. Portanto, não podem ser resolvidos a partir de uma racionalidade meio-fim, nem podem ser decididos a partir da autocompreensão que o sujeito e a comunidade possuem de si mesmos. Para Habermas, os discursos ético-existências permanecem vinculados à perspectiva egocêntrica e/ou etnocêntrica. Os problemas prático-morais exigem ultrapassar o limite desta perspectiva.

Ao participarem de discursos morais, os atores devem então ser capazes de se colocarem no lugar dos outros. Habermas recorre aqui a noção de “assunção ideal de papéis”¹⁸⁴. As soluções para este tipo de problemas apenas podem ser alcançadas na medida que for possível “um intercruzamento da perspectiva individual com a perspectiva de todos.”¹⁸⁵ O discurso prático-moral se caracteriza, portanto, pela adoção, por parte dos participantes, de uma atitude que considera o ponto de vista de todos os participantes do discurso¹⁸⁶.

No discurso prático-moral, ao adotar a perspectiva da “assunção ideal de papéis”, os participantes devem assumir a postura alargada de uma comunidade de comunicação ilimitada. A validade das normas é avaliada a partir da pretensão de universalização. Válidas serão, a partir desta perspectiva, apenas as “normas que [exprimirem] o interesse comum de todos os intervenientes”¹⁸⁷. A formulação do princípio de universalização (U) é apresentada nestes termos: “Toda norma válida tem que preencher a condição de que as consequências e efeitos colaterais que previsivelmente resultem de sua observância *universal*, para a satisfação dos interesses de *todo* indivíduo, possam ser aceitas sem *coação* por *todos os* concernidos.”¹⁸⁸ Neste caso, as normas que podem encontrar assentimento qualificado são aquelas capazes de exprimir “a um mesmo tempo, a compreensão do que é igualmente do interesse de todos e uma vontade geral que assimilou em si mesma, *sem repressão*, a vontade de todos.”¹⁸⁹

¹⁸³ HABERMAS, 2003a, p.202.

¹⁸⁴ Este conceito tem seu desenvolvimento na filosofia de G. H. Mead, cujo pensamento exporemos no tópico seguinte.

¹⁸⁵ HABERMAS, 1991, p.112.

¹⁸⁶ Cf. HABERMAS, 1991, p.112.

¹⁸⁷ HABERMAS, 1991, p.113.

¹⁸⁸ HABERMAS, 2013, p.147.

¹⁸⁹ HABERMAS, 1991, p.113.

O que está em jogo, no discurso moral, é um interesse geral. Em consequência, os participantes devem ser capazes de se colocarem no lugar uns dos outros. O discurso moral é, portanto, “o discurso prático na qualidade de forma de comunicação que assegura a permutabilidade universal das perspectivas dos diversos participantes (...)”¹⁹⁰ Apenas assim é possível alcançar uma justificação racional para a validade de normas morais.¹⁹¹ Em consequência, neste caso, o acordo alcançado “tem mais do que força autorizadora, ele *garante* a correção dos juízos morais.”¹⁹²

Ora, como veremos, para Habermas, autônoma é a vontade formada em discursos morais. Portanto, autônoma é a vontade capaz de assumir em si a perspectiva universal. Contudo, para que o sujeito seja capaz de se colocar no lugar dos outros, ou seja, para que ele seja capaz de adotar o ponto de vista da universalidade, é necessário que ele tenha alcançado um nível de formação da própria consciência moral que Habermas, a partir de Lawrence Kohlberg (1927 - 1987), denomina como sendo pós-convencional. Para compreender, portanto, de que modo é possível a formação da vontade autônoma em discursos morais torna-se fundamental compreender o que caracteriza o nível pós-convencional de formação da consciência moral.

2.2. O nível pós-convencional da consciência moral

Ao pensar os níveis de formação da consciência moral, Habermas se apropria da proposta elaborada por Kohlberg. Este desenvolve uma teoria de cunho psicológico que descreve as operações cognitivas dos estádios de desenvolvimento da consciência humana.¹⁹³ Cada estágio é compreendido como “uma aproximação gradual das estruturas de avaliação imparcial e justa de conflitos de ação moralmente relevantes”¹⁹⁴.

Kohlberg defende a tese de que a consciência moral está sujeita a um processo de desenvolvimento¹⁹⁵ que interfere no modo pelo qual cada sujeito é capaz de julgar as situações. Esse desenvolvimento, que pode ser pensado desde a infância até a idade adulta, pode ser examinado a partir de três níveis: pré-convencional, convencional e pós-convencional¹⁹⁶. Vejamos, então, o que caracteriza cada um deles.

¹⁹⁰ HABERMAS, 1991, p.152.

¹⁹¹ Cf. HABERMAS, 2018, p.69-72.

¹⁹² HABERMAS, 2004, p.291.

¹⁹³ Cf. HABERMAS, 1991, p.79.

¹⁹⁴ HABERMAS, 2013, p.149.

¹⁹⁵ HABERMAS, 2013, p.144.

¹⁹⁶ Cf. HABERMAS, 2013, p.144.

No nível *pré-convencional* da consciência moral, a criança ainda não se dá conta do caráter convencional da regra e a aceita como uma ordem externa à sua consciência. Num primeiro estágio, ela age por medo do castigo ou tendo em vista algum objeto de troca. A decisão sobre a ação visa evitar a pena e maximizar o prazer. Ao descrever este primeiro estágio de formação da consciência, Apel também esclarece que nele a criança ainda não tem capacidade de realizar operações mentais concretas, no sentido da reciprocidade lógica e, respectivamente, da *reversibilidade*. Além disso, ela não é capaz de conceber a “justiça” como reciprocidade concreta da troca (de dádivas ou prestações) entre diversos indivíduos. Ao contrário, a criança espera “que ações más tenham efeitos ruins, ou seja, castigo.”¹⁹⁷

Num segundo estágio, do nível *pré-convencional*, a criança age para satisfazer interesses e necessidades pessoais. Ela tem a consciência de que os outros agem da mesma forma. Neste nível a criança interpreta a diferenciação de bom e mau, justo e injusto, “nos termos de consequências físicas ou hedonísticas da ação (punição, recompensa, troca de favores), ou ainda nos termos do poder dos que enunciam regras e noções.”¹⁹⁸

Apel esclarece que, neste estágio da formação da consciência moral, as crianças já têm condições de executar operações mentais concretas, no sentido da reciprocidade e, respectivamente, da reversibilidade lógica. Elas passam, então, a definir a “justiça” como “polidez, no sentido da *reciprocidade* concreta da troca de dons ou de serviços: ‘Tu não deverias importunar-me e eu não deveria importunar-te’.”¹⁹⁹ Trata-se, portanto, de uma “concepção ingênuo-instrumental”, ou “ingênuo estratégica da essência da justiça e da polidez (*fairness*)”²⁰⁰. A regra de ouro, neste caso, é interpretada a partir da noção de uma reciprocidade concreta. Isso significa, por exemplo, que diante de um tapa recebido, neste estágio, a criança reagirá dando outro tapa.

No nível pré-convencional, portanto, as ações são determinadas pela força reguladora da ação da autoridade das pessoas de referência ou pelo comportamento de competição. A criança é incapaz de, ao avaliar as ações dos outros, conservar o seu próprio ponto de vista, colocar-se na situação do outro e distinguir entre pretensão de poder e pretensão normativa.

O segundo nível de formação da consciência moral é o *convencional*. Ele está subdividido nos estágios três e quatro de formação. Neste nível é possível constatar que as normas estabelecidas a partir de cooperação consensual dos membros do grupo já podem ser

¹⁹⁷ APEL, 1994, p. 229.

¹⁹⁸ HABERMAS, 1983, p.60.

¹⁹⁹ APEL, 1994, p.230.

²⁰⁰ APEL, 1994, p.230.

reconhecidas e respeitadas.²⁰¹ No estágio três, percebe-se que o agente leva em consideração as expectativas interpessoais mútuas, manifestando certa preocupação, ou lealdade, confiança com os outros, pois “‘*ser bom*’ é importante e significa ter bons motivos, mostrar solicitude com os outros”²⁰². Surge aqui a consciência de que agir de modo correto é algo que pode ser esperado. O agente se vê, portanto, diante da “necessidade de ser bom a seus próprios olhos e aos olhos dos outros”.²⁰³

Conforme esclarece Apel, no estágio três “as crianças ou jovens estão, pela primeira vez, em condições para o refletido *role taking* (assumir função); isto é, elas podem agora *transferir-se simultaneamente para dentro de dois diferentes papéis, relacionados um com o outro*”²⁰⁴. Elas não compreendem mais a regra de ouro a partir de uma reciprocidade concreta, mas sim de maneira mais adequada, isto é, a partir de uma reciprocidade *ideal*. Ao invés de tratar o outro “como tu de fato *és* tratado por ele”, a regra de ouro passa a ser interpretada no seguinte sentido: “trata os outros assim como tu gostarias de ser tratado”²⁰⁵. As crianças neste estágio, portanto, estão “pela primeira vez, em condições de sobrepor o perdão à vingança”²⁰⁶.

Contudo, no estágio três, a capacidade de se colocar no lugar do outro ainda é bastante limitada. Ela está ligada “aos papéis estereotipados de um grupo concreto de relações, como o da família, dos amigos, e conhecidos”²⁰⁷. Agir corretamente, isto é, ser bom é compreendido, neste caso, como ser capaz de satisfazer as expectativas de comportamento do grupo de referência. As virtudes são compreendidas, portanto, a partir da referência a convenções já estabelecidas. Neste estágio, como esclarece Apel, “não é possível uma formulação mais precisa dos deveres e direitos da função, no sentido de um sistema social de funções: de uma ordenação da sociedade, que estabeleça as funções através de correspondentes regras ou normas de conduta correta”²⁰⁸.

No estágio quatro, por sua vez, prevalece o sentido de preservação do sistema social, uma vez que o agente já tem consciência para assumir o seu dever na sociedade: suas ações provêm de *obrigações* instituídas para manter o bem-estar do grupo.²⁰⁹ Torna-se decisivo no

²⁰¹ Cf. FREITAG, p.22.

²⁰² HABERMAS, 2013, p.153. (Grifo nosso)

²⁰³ HABERMAS, 2013, p.153.

²⁰⁴ APEL, 1994, p.230.

²⁰⁵ APEL, 1994, p.231.

²⁰⁶ APEL, 1994, p.231.

²⁰⁷ APEL, 1994, p.231.

²⁰⁸ APEL, 1994, p.231.

²⁰⁹ Cf. HABERMAS, 2013, p.153-154.

nível *convencional* “a conformidade [da ação] a um determinado papel social ou a um sistema existente de normas.”²¹⁰

Trata-se, neste caso do “estágio da Lei e da Ordem”. Ele está intimamente relacionado com um ordenamento estatal, social e jurídico”²¹¹. Isso significa, que “a relação recíproca de direitos e deveres é agora intermediada e limitada, de certa forma, pelo sistema social.”²¹² Apel esclarece que, no estágio quatro de formação da consciência moral “a reciprocidade positiva da justiça não se situa mais na troca interpessoal de bens e serviços, mas na troca de prestações e recompensas entre os indivíduos e o sistema”²¹³. Isso significa que “a reciprocidade negativa da justiça não mais consiste na vingança e reparação entre pessoas (ou famílias), mas – segundo a medida da igualdade perante a lei – em se pagar o seu débito à sociedade.”²¹⁴ A justiça passa, portanto, a ser compreendida como defesa da ordem social. As leis são afirmadas como sacrossantas e as ações boas e justas são justamente aquelas capazes de se realizar em conformidade com a lei.

Finalmente, o terceiro nível de formação da consciência moral é denominado por Kohlberg como nível *pós-convencional*. Neste nível, “de um só golpe, o mundo social das relações interpessoais legitimamente reguladas – mundo esse ingenuamente habitualizado e reconhecido sem problemas – se vê desenraizado e despido de sua validade nativa”²¹⁵. O agente se torna, então, capaz de abstrair “do caráter consensual e convencional da norma, que ele conhece e reconhece em todos os detalhes, o seu aspecto ideal, orientando-se, graças a essa abstração das normas e regras habitualmente praticadas, por princípios éticos próprios e autônomos.”²¹⁶

O nível pós-convencional também está subdividido em dois estágios, o cinco e o seis. No estágio cinco de formação da consciência moral, a pessoa adquire consciência de que há valores e opiniões diferentes relativos aos membros do seu grupo – relativos no sentido de um contrato social entre os membros como base da afirmação dessas regras –, mas alguns valores e direitos tem que ser apoiados em qualquer sociedade, independentemente da opinião da maioria. Neste estágio, a pessoa adquire a consciência de que é necessário obedecer a lei, não

²¹⁰ HABERMAS, 1983, p.136.

²¹¹ APEL, 1994, p.231.

²¹² APEL, 1994, p.231-232

²¹³ APEL, 1994, p.232.

²¹⁴ APEL, 1994, p.232.

²¹⁵ HABERMAS, 2013, p.156.

²¹⁶ FREITAG, p.22.

porque ela seja sacrossanta, mas sim “porque a gente estabeleceu um contrato social de fazer e respeitar leis, para o bem de todos (...).”²¹⁷

Neste sentido, Apel afirma que no estágio cinco, “pela primeira vez a perspectiva do legislador é tomada em consideração.”²¹⁸ Nele “recorre-se ao direito natural dos indivíduos de fundamentar a ordem social na qual querem viver através de contratos, do ponto de vista da utilidade, ou de modificá-la, se preciso”²¹⁹. Contudo, a perspectiva da utilidade não é mais assumida no sentido clássico, mas sim a partir do ponto de vista de um utilitarismo regulador. Neste sentido, Apel esclarece que

o ponto de vista da utilidade que, de certa forma, constitui o princípio racional de legitimação do direito e também dos contratos que lhe servem de base, deve ser entendido no sentido do *utilitarismo regulador*, e não no sentido do utilitarismo clássico ou do consequencialismo das ações. E o ponto de vista do utilitarismo regulador tem de ser qualificado através da constatação de que as regras válidas e respectivas leis não são, como no *estágio 4*, pressupostas como sacrossantas, mas fundamentadas, em comparação com outras regras, como mais úteis para os indivíduos.²²⁰

Neste estágio, ganha relevo a preocupação com relação ao direito que todos os seres humanos possuem de exercer a liberdade. Este direito passa, então, a ser fundamentado através de contratos livres. Deixa-se de sublinhar o aspecto da defesa da lei e da ordem, e passa-se a colocar em questão o próprio processo legislativo e as condições para que ele seja capaz de gerar leis que maximizem o bem dos indivíduos. Porém, como nos mostra Apel, para Kohlberg, neste estágio “ainda não está disponível o *moral point of view* (ponto de vista moral) e, com isso, o princípio moral, a partir do qual o indivíduo, no questionamento sobre lei e direito, pode orientar-se em suas ações”²²¹.

Finalmente, o estágio seis do nível pós-convencional de formação da consciência moral caracteriza-se, propriamente, pela capacidade de adoção do ponto de vista moral. Nele presume-se que a pessoa esteja apta a definir o que é justo “pela decisão tomada pela consciência, de acordo com *princípios éticos* autonomamente escolhidos (...).”²²² Considerados sob o ponto de vista da justiça universal, são princípios que defendem a igualdade de direitos humanos e o respeito pela dignidade dos seres humanos enquanto indivíduos, fazendo com que a ação esteja fundamentada no reconhecimento da validade desses princípios.²²³ Por serem princípios

²¹⁷ HABERMAS, 2013, p.154.

²¹⁸ APEL, 1994, p.232.

²¹⁹ APEL, 1994, p.232.

²²⁰ APEL, 1994, p.232.

²²¹ APEL, 1994, p.233.

²²² HABERMAS, 1983, p.61.

²²³ Cf. HABERMAS, 2013, p.155.

fundamentados na reciprocidade, independem de autoridade, valores ou tradições circunscritas a determinado grupo ou cultura,²²⁴ perdendo, assim o que era decisivo para a ação no nível *convencional*, ou seja, a conformidade a um determinado sistema de normas, pois necessita-se de justificação a partir de pontos de vista universalistas.²²⁵ A perspectiva do utilitarismo regular cede, então, lugar para o ponto de vista moral que corresponde ao ponto de vista da universalidade. Ele tem como objetivo garantir que as interações sejam reguladas a partir do critério da justiça.

Ao pensar os estágios de formação da consciência moral a partir dos níveis pré-convencional, convencional e pós-convencional, estabelecidos por Kohlberg, Habermas também compreende a passagem de um estágio para outro como um processo de *aprendizado*. Em cada estágio, o sujeito tornar-se capaz de “resolver melhor do que anteriormente a mesma espécie de problemas (...)”²²⁶. Ele aprimora, portanto, a capacidade de “explicar até que ponto estavam errados os juízos morais que considerava corretos no estágio precedente.”²²⁷ Para Habermas, a concepção de Kohlberg faz sentido para uma ética de cunho discursivo, uma vez que compreende

(...) a formação discursiva da vontade (assim como a argumentação em geral) como uma forma de reflexão do agir comunicativo e na medida em que exige, para a passagem do agir para o Discurso, uma mudança de atitude da qual a criança em crescimento e que se vê inibida na prática comunicacional cotidiana não pode ter um domínio nativo.²²⁸

No discurso ocorre a formação discursiva da vontade. Contudo, para que a vontade se forme como vontade autônoma, em discursos morais, é necessário que o participante do discurso seja capaz de adotar a perspectiva da universalidade. Ele precisa ser capaz de se colocar no lugar do outro. Portanto, o exame de normas, em discursos morais, pressupõe a capacidade dos participantes de se posicionarem a partir da perspectiva de uma consciência pós-convencional. Apenas neste nível os juízos morais serão avaliados a partir da perspectiva da imparcialidade, isto é, “sob um ponto de vista moral”²²⁹. Apenas neste caso, como veremos, a vontade se formará efetivamente como vontade autônoma.

Mas, o que caracteriza o “ponto de vista moral”? Para Habermas, as tentativas de explicar o “ponto de vista moral” fracassaram à medida que o pensaram a partir da perspectiva

²²⁴ Cf. HABERMAS, 1983, p.61.

²²⁵ Cf. HABERMAS, 1983, p.136-137.

²²⁶ HABERMAS, 2013, p.155.

²²⁷ HABERMAS, 2013, p.155.

²²⁸ HABERMAS, 2013, p.155-156.

²²⁹ HABERMAS, 1991, p.149.

de um *observador neutro*. O mundo moral foi apreendido como um todo de um ponto de vista transcendental (em Kant), ou foi apreendido a partir da perspectiva de um observador empírico (utilitaristas). Estas teorias garantiam a validade dos juízos a partir da perspectiva de uma terceira pessoa que “opera como sujeito solitário, recolhendo e avaliando as suas informações à luz da sua compreensão pessoal do mundo e de si próprio.”²³⁰

Habermas defende, ao contrário, que o ponto de vista moral apenas pode ser compreendido de modo adequado a partir da perspectiva do participante. Em consequência, a ideia da imparcialidade do juízo, na teoria de Habermas, não corresponde a noção de uma perspectiva adotada por um observador neutro. A imparcialidade apenas pode ser efetivamente pensada a partir do reconhecimento de que as “necessidades e interesses em conflito de *todos* os participantes [devem] ser contemplados do ponto de vista dos *próprios* intervenientes”²³¹ possibilitando uma partilha intersubjetiva do mundo moral “que se dá a conhecer a partir *de dentro*.”²³²

Neste sentido, a norma que se tornou problemática apenas pode ser avaliada a partir da perspectiva da primeira pessoa do plural, isto é, de um “*nós*”. Ela não pode ser avaliada a partir da perspectiva de uma terceira pessoa, isto é, de um observador neutro. A imparcialidade do juízo é alcançada a partir de um “*alargamento universal*” das perspectivas individuais dos participantes da interação. Cada um de nós precisa “ser capaz de *se colocar na posição de todos aqueles* que seriam afectados pela realização de uma acção problemática ou pela entrada em vigor de uma norma controversa.”²³³. Apenas assim, torna-se possível formar a vontade como autônoma.

A ideia de “ser capaz de se colocar no lugar dos outros”, ou ainda, a noção de “assunção de papéis ideais” é tomada, por Habermas, da teoria social de G. H. Mead. Trata-se, aqui de uma ideia central para a compreensão do conceito de autonomia. A vontade autônoma é aquela que é capaz de se colocar no lugar dos outros e, portanto, de agir orientada por uma visão da realidade não ligada a perspectivas nem egoístas nem etnocêntricas. O estágio seis do nível pós-convencional da consciência moral caracteriza-se, portanto, entre outras coisas, por essa capacidade de assunção ideal de papéis.

A perspectiva adotada por Habermas permanece focada na intenção de superar a concepção da autoconsciência como um fenómeno que habita o sujeito, distanciando-se

²³⁰ HABERMAS, 1991, p.150.

²³¹ HABERMAS, 1991, p.150.

²³² HABERMAS, 1991, p.150.

²³³ HABERMAS, 1991, p.151. (Grifo nosso)

daqueles pressupostos da filosofia da consciência. Mead, da mesma forma, de acordo com Habermas, considera uma forma de *autocompreensão* do sujeito caracterizada principalmente “numa intersubjetividade ancorada na linguagem”²³⁴, que tem como pressuposto a atitude performativa.

Interessa a Habermas, portanto, o desenvolvimento da teoria meadiana do processo de constituição da identidade do “eu”,²³⁵ uma vez que aborda a racionalidade da ação a partir da intersubjetividade.²³⁶ Para Habermas, esta identidade não está vinculada a um conceito de autocompreensão como posse interna do sujeito, mas depende do reconhecimento dos destinatários.²³⁷ O eu é dado ao sujeito a partir de interações linguísticas e, por isso, tem um núcleo intersubjetivo.

Mead, segundo Habermas, se propõe a mostrar como o organismo que reage de modo instintivo a estímulos pode adotar os papéis comunicativos de falante e destinatário. Seguindo um processo evolutivo da comunicação, a ideia básica da teoria meadiana inicia-se pela comunicação gestual. É a partir dela que se pode entender o conceito do método da adoção de atitudes. Habermas o descreve da seguinte maneira:

na interação mediada por gestos, os trejeitos do primeiro organismo adquirem um significado para o segundo, que reage ao gesto; e tal reação comportamental reflete o modo como um *interpreta* o gesto do outro. Ora, se o primeiro organismo “adotar a atitude do outro” e conseguir antecipar – mediante a realização do seu gesto – não somente a reação do outro organismo, como também a interpretação que esse outro elabora, o próprio gesto adquirirá *para ele o mesmo* significado que ele tem *para o outro*.²³⁸

A partir desta definição, Habermas comenta que Mead acredita que na internalização do gesto do outro, a partir da adoção da respectiva atitude, seria suficiente para reconstruir a passagem de uma linguagem regulada por gestos para a linguagem de sinais, “pois os gestos se convertem em símbolos significantes, capazes de provocar implicitamente no ser que os cria as mesmas reações que desencadeiam ou devem desencadear explicitamente noutros”²³⁹.

Em consequência desta atitude inicialmente observável no comportamento de um outro perante o gesto de um primeiro, este último produz seu gesto na espera de que o significado

²³⁴ HABERMAS, 2016b, p.21-22.

²³⁵ Cf. HABERMAS, 2016b, p.8.

²³⁶ Cf. BUNCHAFT, 2014, p.160.

²³⁷ Cf. HABERMAS, 1990, p.211.

²³⁸ HABERMAS, 2016b, p.22.

²³⁹ MEAD *apud* HABERMAS, 2016b, p.22. Para Habermas, aqui já se denota um dos problemas da teoria meadiana que pressupõe a transição para a linguagem por gestos para a linguagem de sinais sem que o gesto se torne idêntico em significado para os participantes. Contudo, a crítica habermasiana que precisa ser colocada aqui diz respeito a um aspecto funcional da linguagem, como veremos adiante.

seja determinadamente idêntico para o outro. Muda-se portanto a intenção da atitude gestual, pois não só visa uma reação, mas a comunicação. Neste aspecto, Habermas esclarece que Mead propõe uma interação reflexiva mediada simbolicamente, assim, o próprio sujeito se torna objeto de auto-observação. Uma vez que o sujeito já é capaz de adotar uma expectativa diante do gesto do outro, o próprio sujeito pode entender-se na posição de “um outro em relação a si mesmo pelo fato de se ouvir falar e de dar respostas a si mesmo.”²⁴⁰

Honneth, ao explicitar esta ideia da teoria meadiana, diz que ela estaria voltada para uma atitude excêntrica do sujeito frente aos seus próprios comandos de comunicação, de forma a obter uma imagem de si mesmo e assim alcançar a consciência de sua própria identidade. Honneth cita Mead: “o fato de que o animal humano poder estimular a si mesmo da mesma maneira que os outros e reagir aos seus estímulos da mesma maneira que aos estímulos dos outros insere em seu comportamento a forma de um objeto social do qual pode surgir um ‘Me’.”²⁴¹ Neste sentido, o sujeito poderia também reproduzir em si mesmo a manifestação comportamental do outro. Somente assim, no interior de um processo de socialização, o indivíduo experimentaria a “adoção da atitude do outro”, o que revelaria a si mesmo e ao outro, pois seria capaz de refletir a sua ação a partir do ponto de vista dos outros.

Este processo de autorreflexão permite ao sujeito colocar-se no lugar do outro, uma vez que, ao referir-se a si mesmo, ele o faz como um objeto social. Habermas explica que: “*Ego* assume as expectativas *normativas* de *Alter*, não as *cognitivas*. (...) Pelo fato de eu me apreender como um *objeto social* de um outro, forma-se novamente uma instância reflexiva, através da qual *Ego* apropria-se de expectativas de comportamento de outros.”²⁴² Neste sentido, ao colocar-se no lugar do outro, o sujeito percebe a experiência social como o outro a percebe.

Mead, segundo Penitente, ao esclarecer a natureza da identidade, envolve o “eu” e o “me” numa relação social, ou seja, a relação do sujeito consigo mesmo (eu) é pautada em termos das atitudes dos outros (me).²⁴³ A identidade, portanto, surge “(...) quando o indivíduo se torna capaz de traduzir um conjunto de experiências vividas, em que outros significativos o tratam como uma identidade, para o movimento da autoconsciência.”²⁴⁴ Isto é, o sujeito identifica-se diante de uma universalidade de interações que formam um todo que será adotado por ele como um outro, ou o “Me” do “eu” (*ego*).

²⁴⁰ HABERMAS, 1990, p.206.

²⁴¹ MEAD *apud* HONNETH, 2003, p.130.

²⁴² HABERMAS, 1990, p.213.

²⁴³ Cf. PENITENTE, 2013, p.214

²⁴⁴ SANT'ANA, 2009, p.472.

Sant'Ana explica que Mead conceitua a identidade apresentando a formação da autonomia de sujeitos socializados em diferentes situações, concebendo a individuação como resultado da internalização das instâncias normativas. À medida que os sujeitos integram e generalizam as expectativas, cria-se um autocomando interno do comportamento. Assim, o *eu* se coloca diante de um *alter* para formar sua própria identidade, noção esta que distancia da ideia de uma autoconsciência entendida como um fenômeno que habita o sujeito. O indivíduo se experimenta, portanto, junto a uma comunidade organizada, da qual ele faz parte, e que assume o lugar do outro que lhe fornece uma pauta comportamental.²⁴⁵ Seria esta, portanto, a capacidade do indivíduo de adotar, em fórum interno, as diferentes perspectivas dos outros em si mesmo, de forma que ele possa justificar seus atos, uma vez que tem em si o que Mead chama “*Other Generalized*” (outro generalizado).

Desenvolvendo esta noção, Mead, conforme explica Habermas, considera que, ao serem assumidas questões morais relevantes, deve-se permitir “a consideração imparcial dos interesses bem entendidos *de todos* os envolvidos porque as normas morais, quando compreendidas corretamente, fazem valer um interesse social *geral*.”²⁴⁶ Mead, nessa intenção, considera que “a generalidade dos nossos juízos (...) é inferida do fato de assumirmos a atitude de toda a comunidade, a atitude de todos os seres dotados de razão.”²⁴⁷ Entretanto, ele amplia a sua reflexão, partindo da consideração de que, se a identidade de cada indivíduo é elaborada a partir da relação com os outros, a universalidade de juízos morais só se dá a partir do assentimento de todos aqueles que julgam racionalmente.

Por outro lado, Habermas desenvolve o tema do conceito “*Other Generalized*” vinculando-o ao sentido de uma norma que de certa forma *obriga* os membros de um grupo a satisfazerem às expectativas de comportamento justificadas de outros. Cada membro espera, então, certas ações uns dos outros em determinadas situações, partindo do reconhecimento dos papéis sociais de cada indivíduo.²⁴⁸ Dessa forma, o “Me” está em constante relação com o “eu”, pois, “a autoconsciência possui um núcleo intersubjetivo”²⁴⁹, onde o outro é reconhecido de modo não-objetivador.

O *outro generalizado*, explica Habermas, seria “as expectativas de comportamento do ambiente social, generalizadas normativamente, que de certa forma imigram para o interior a

²⁴⁵ Cf. SANT'ANA, 2009, p.470-473.

²⁴⁶ HABERMAS, 2016b, p.169.

²⁴⁷ MEAD *apud* HABERMAS, 2016b, p.170.

²⁴⁸ Cf. HABERMAS, 2016b, p.71.

²⁴⁹ HABERMAS, 1990, p.212.

pessoa.”²⁵⁰ Estas expectativas apresentam-se ao indivíduo no enfoque performativo de uma segunda pessoa e, na perspectiva meadiana, a constituição de um indivíduo só se daria em meio a este ambiente social que garantiria a capacidade de “agir de maneira responsável e desenvolver – pelo caminho da internalização dos controles sociais – a capacidade de seguir *por conta própria* as expectativas tidas como legítimas ou de ir contra elas.”²⁵¹ Neste sentido, ao agir conforme uma norma, o indivíduo estaria expressando uma atitude adotada do “*outro generalizado*”, uma vez que a norma fora internalizada como vontade geral de um grupo.²⁵²

À medida em que o *medium* da linguagem se impõe como princípio da socialização, na perspectiva meadiana, “as condições da sociabilidade convergem com condições da intersubjetividade gerada comunicativamente.”²⁵³ Assim, a generalidade de uma norma moral *deve* exprimir de modo fundamentado a vontade comum de todos os interessados. Isto é, a capacidade de juízo moral do sujeito não pode ser o critério para o exame da generalidade da norma, mas deve-se partir de uma “comunhão com todos os interessados.”²⁵⁴ O critério para uma “assunção de papéis”, portanto, não pode limitar-se ao reconhecimento das normas adotadas de modo geral pelo grupo. Se não há uma partilha das experiências de todos os integrantes de modo a serem dispostas ao fórum de todos, mantém-se a dimensão ético-existencial de formação de normas, onde a adoção da perspectiva do outro está limitada aos membros de uma comunidade. Diverge, portanto, da formação da autonomia, uma vez que na dimensão prático-moral, a assunção de papéis é realizada pela universalidade de perspectivas.

Através da interpretação de Habermas sobre a teoria meadiana, podemos entender os aspectos divergentes entre ambos os autores. Para Mead, enquanto o indivíduo desenvolve as normas de acordo com o interesse geral da tradição de uma comunidade, o ator não poderá constituir “a instância *última* para a continuação e a revisão de suas interpretações das carências”²⁵⁵ das normas sociais. Este processo deve culminar numa modificação das interpretações no contexto do mundo da vida – o que faz desconsiderar a ideia kantiana de um princípio moral que regularize toda ação. Ou seja, as experiências devem ser *compartilhadas*, para o desenrolar de uma argumentação moral com vistas ao consenso.

Habermas, portanto, salienta que Mead, a partir da concepção de uma comunidade de comunicação ideal²⁵⁶, atribui “a toda pessoa que desempenha o papel de um participante de um

²⁵⁰ HABERMAS, 1990, p.214.

²⁵¹ HABERMAS, 1990, p.215.

²⁵² Cf. HABERMAS, 2016b, p.73-74.

²⁵³ HABERMAS, 2016b, p.171.

²⁵⁴ HABERMAS, 2016b, p.174.

²⁵⁵ HABERMAS, 2016b, p.175.

²⁵⁶ Sobre este tema aprofundaremos na terceira seção deste capítulo. (Cf. HABERMAS, 2016b, p.177)

discurso universal, a autonomia e força de autorrealização espontânea, as quais permitem que ela se desvencilhe das amarras inerentes às condições vitais concretas e habituais.”²⁵⁷ Para Habermas, Mead não compreende a incorporação das pretensões de validade nas proposições que fundamentam a avaliação de normas. Estas pretensões são defendidas com base em razões e devem ser respondidas criticamente a partir da aceitação dos participantes.

Esta posição remete a um outro problema que se encontra na teoria meadiana, uma vez que, para Habermas, Mead privilegia a influência do social sobre o indivíduo, negligenciando uma atitude que seria recíproca, ou seja, que o desenvolvimento da personalidade a partir do social acontece simultaneamente à influência do indivíduo sobre o social, pelo *medium* da linguagem. O entendimento entre os atores, considerado “o principal mecanismo de coordenação da ação”²⁵⁸ e uma das três funções desempenhadas pela linguagem, é tratado de forma circunstancial por Mead, na visão de Habermas.

Para entender essa crítica, voltamos à concepção de “adoção da atitude do outro” proposta na teoria meadiana. Este modelo refere-se à adoção que os participantes fazem em relação aos proferimentos uns dos outros. Esta adoção possibilita ao indivíduo coordenar seus posicionamentos e ações de maneira a integrar-se socialmente. Neste contexto, o indivíduo constrói sua personalidade, ou seja, a partir de relações intersubjetivas, e a sua identidade se reflete na manifestação da comunidade na qual ele está inserido.²⁵⁹

Habermas compreende que o método da assunção de papéis “não pode ser praticado por cada indivíduo em privado, mas tem, sim, de ser alcançado por nós todos *em conjunto* enquanto participantes de um discurso público.”²⁶⁰ Assim, a autonomia do sujeito é vinculada à capacidade de colocar-se no lugar do outro distanciando-se dos contextos de costumes concretos e estabelecidos pela figura de um “outro generalizado” para a prática do discurso. Esta superação dos contextos enraizados de tradições é fundamental para compreensão do conceito de autonomia em Habermas, uma vez que, a partir dela, podemos vislumbrar um alargamento da comunidade de comunicação, proposta que inclui todos os interesses de todos os envolvidos na argumentação.

²⁵⁷ HABERMAS, 2016b, p.177.

²⁵⁸ HABERMAS, 2016b, p.50.

²⁵⁹ Cf. HABERMAS, 2016b, p.20-21.

²⁶⁰ HABERMAS, 1991, p.151.

2.3. O conceito de autonomia

Nos discursos morais, os participantes, por encontrarem-se no nível pós-convencional de formação da consciência moral, são capazes de se colocarem no lugar do outro e de avaliarem cooperativamente as normas que devem regular a interação. Nesses discursos, a vontade se forma, então, como veremos, como vontade autônoma. Habermas, no entanto, pensa a liberdade a partir de três conceitos distintos: arbítrio (*Willkür*), força de decisão (*Entscheidungskraft*) e autonomia, isto é, vontade livre (*nach selbstgegebenen Gesetzen*). Para compreender de modo adequado a noção de autonomia torna-se, portanto, fundamental distingui-la das outras formas de liberdade. De toda forma, é importante salientar que para Habermas apenas a vontade autônoma é livre em sentido pleno. Vejamos, portanto, o que caracteriza cada uma dessas formas de liberdade.

Como vimos na primeira parte deste capítulo, para Habermas somos continuamente confrontos, na situação concreta, com diferentes tipos de problemas práticos. Todos eles nos colocam diante da pergunta fundamental “o que devo fazer?”. Conforme o problema, surge a necessidade de realização de discursos pragmáticos, discursos ético-existenciais, discursos ético-políticos ou discursos morais. Ao participar dos discursos, os atores formam racionalmente a vontade. Em cada tipo de discurso, no entanto, a vontade se forma de um modo distinto. Vejamos, então, como ocorre o processo de formação da vontade em cada um dos tipos de discurso prático.

Diante de questões pragmáticas, o agente se vê confrontado com a necessidade de encontrar os meios mais adequados que tornam possível a solução do problema. Se o cano da cozinha estourou, por exemplo, tenho que encontrar os melhores meios para interromper o vazamento de água e fazer com que o sistema hidráulico da cozinha volte a funcionar normalmente. Se a demanda por leitos em hospitais se tornou muito alta, surge a necessidade de se pensar meios capazes de garantir a ampliação das vagas. A questão é colocada na perspectiva de um ator que procura os meios apropriados para atingir um fim já dado. Neste caso, não se trata da avaliação dos fins mas, exclusivamente, de avaliação dos melhores meios para solucionar um problema que se coloca diante do agente e que exige dele uma tomada de decisão. As escolhas são orientadas a partir de observações empíricas e comparações desenvolvidas levando em consideração critérios tais como eficácia e relação causa e efeito.

Para a tomada de decisão, nestes casos, “são determinantes os argumentos que referem o saber empírico a preferências dadas e fins estabelecidos (...).”²⁶¹

As decisões são tomadas, portanto, a partir de razões pragmáticas. Estas razões apenas permanecem válidas à medida que o fim que orienta a ação continua sendo assumido pelo agente como um fim válido. Se o cano da cozinha não estourou, ou por qualquer motivo não precisa mais ser concertado, ou a ampliação de leitos nos hospitais não se apresenta como um fim que se queira alcançar, os meios deixam de ser obrigatórios e, conseqüentemente, perdem seu caráter vinculante. Neste caso, as decisões estão fundamentadas em razões contingentes. Isto é, “aquilo que racionalmente devemos fazer é, em parte, determinado por aquilo que queremos (...).”²⁶²

Os discursos pragmáticos se constituem, então, como o espaço reflexivo no qual se torna possível avaliar os melhores meios que permitirão responder à questão “o que devo fazer?” diante de uma situação. A resposta a esta questão implicará a escolha ou recomendação de tecnologia adequada ou de programa exequível para que se alcance o fim desejado. A vontade do agente se forma, então, através de um processo de determinação subjetiva dos melhores meios capazes de satisfazer a questão. A vontade, neste caso, se forma como *liberdade de arbítrio* (*Willkür*).

Em discursos *pragmáticos* ocorre, portanto, processo de formação da vontade do agente. Na medida que um fim se apresenta como válido, o agente orientará a sua vontade na direção da escolha dos melhores meios para alcançar o fim. Contudo, a vontade adere a determinados meios apenas em sentido fraco. Este vínculo está condicionado a existência de fins que não possuem uma necessidade absoluta. Se a necessidade do fim passa a ser colocada em questão, a necessidade dos meios também se torna questionável. A vontade que se forma em discursos pragmáticos, é pois a *liberdade de arbítrio*. Ela pode ser compreendida como a capacidade de escolher entre os meios mais adequadas para se alcançar o fim que o agente se propõe. Habermas a define como “capacidade de escolha racional de poder agir assim ou assado, ou de estabelecer um novo começo na corrente de ocorrências.”²⁶³

Outro tipo de problema prático com o qual o agente pode se ver confrontado é aquele ético-político-existencial. Diante da escolha de uma profissão, por exemplo, o agente se vê diante do problema de quais são fins a partir dos quais pretende orientar a própria vida. Para Habermas, “a capacidade de decisão existencial ou de escolha própria radical opera sempre no

²⁶¹ HABERMAS, 2003a, p.201.

²⁶² HABERMAS, 1991, p.103.

²⁶³ HABERMAS, 2004, p.103.

interior do horizonte da história de uma vida, em cujos vestígios o indivíduo é capaz de aprender quem ele é e quem gostaria de ser.”²⁶⁴ As escolhas racionais, neste caso, devem estar apoiadas na “história do desenvolvimento da pessoa que se gostaria de ser e permanecer no futuro.”²⁶⁵

Também a sociedade, muitas vezes, precisa tomar algumas decisões levando em consideração aquilo que pode ser considerado como o melhor para todos os seus membros. Isso depende de uma autocompreensão que o grupo social possui de si mesmo. Com base nessa compreensão da própria identidade coletiva, será possível definir os valores que orientam o grupo e a direção que o próprio grupo quer seguir.

Em ambos os casos, não se trata apenas de uma escolha de meios tendo em vista fins arbitrariamente apresentados. Torna-se, nas duas situações, fundamental discernir, à luz da autocompreensão que temos de nós mesmos e da própria comunidade, quais são os fins que devem orientar as ações. As decisões, nesse caso, precisam levar em consideração quem somos e quem gostaríamos de ser. Elas estão intimamente vinculadas com a questão da identidade. As respostas às questões ético-políticas dependem, portanto, do respectivo contexto. Elas não são universais nem igualmente definitivas para todas as pessoas.

Nos discursos ético-político-existenciais, os indivíduos buscam, então, clareza “sobre a forma de vida que estão compartilhando e sobre os ideais que orientam seus projetos comuns de vida.”²⁶⁶ O que se pretende alcançar, neste caso, são conselhos que apontam para uma reconstrução consciente da própria forma de vida, assumida criticamente. A pergunta “o que devo fazer?” encontra, portanto, resposta à luz de uma autocompreensão reflexiva da própria existência e dos valores assumidos pela comunidade como critérios orientadores da própria vida. A vontade, neste caso, se forma então como *força de decisão*.

A vinculação da vontade aqui é mais forte do que no caso da liberdade de arbítrio. A *força de decisão* torna possível que o agente, e a própria comunidade, orientem as decisões a partir de convicções que nascem do próprio processo de autocompreensão reflexiva. A *força de decisão*, portanto, é aquela liberdade que assume a responsabilidade de viver de modo autêntico, ou seja, de viver de modo coerente com os valores assumidos como critérios orientadores das ações pessoais e comunitárias. Trata-se, pois, de uma vontade que se forma a partir de uma vinculação com a própria identidade.

Finalmente, em *discurso prático-morais*, a vontade se formará efetivamente como livre, ou seja, ela se constituirá como autônoma. Ao participarem desses discursos, os agentes

²⁶⁴ HABERMAS, 1991, p.109.

²⁶⁵ HABERMAS, 1991, p.112.

²⁶⁶ HABERMAS, 2003a, p.201.

precisam ser capazes de tomar distância de costumes estabelecidos e de conselhos práticos que estejam enraizados na perspectiva das identidades individual e coletivas. Surge a necessidade, portanto, de adotar a perspectiva da imparcialidade e da universalidade. Em consequência, exige-se dos participantes, do discurso prático-moral, uma formação pós-convencional da consciência moral. Ela tornará possível que cada um dos participantes esteja em condições de se colocar no lugar de todos os outros.

Em discursos prático-morais são avaliadas as normas que exprimem o comum interesse de todos os envolvidos e atingidos pelas normas. Trata-se, pois de

um discurso de âmbito universal, no qual todos os eventuais indivíduos envolvidos possam tomar parte e assumir uma atitude hipotética e argumentativa face às pretensões de validade de normas e de modos de conduta tornadas problemáticas, que se constitui o nível superior de intersubjectividade relativa a um intercruzamento da perspectiva individual com a perspectiva de todos.²⁶⁷

Nos discursos prático-morais os participantes devem ser capazes de adotar a perspectiva da comunidade ilimitada de comunicação. Na perspectiva dos discursos prático-morais, há, portanto, um alargamento da comunidade comunicativa a partir da perspectiva de dentro, pois “só aquelas propostas de normas que exprimem o interesse comum de todos os intervenientes poderão obter uma anuência justificada”.²⁶⁸

Neste tipo de discurso deve ser assegurado “que somente sejam aceitas como válidas as normas que exprimem uma *vontade universal*”, ou seja, uma vontade geral. Essa vontade geral é a vontade autônoma. Contudo, para Habermas, ela não deve ser compreendida como uma vontade abstrata que supõe a repressão dos interesses individuais. Para ele, “autônoma só poderá ser a vontade que se deixa conduzir pelo que todos podem desejar em comum, portanto, pela visão moral”.²⁶⁹ E, uma vez que a razão avalia a partir de um juízo imparcial conforme uma vontade geral, “uma vontade autônoma só *se atribui* leis racionalmente fundamentadas”,²⁷⁰ ou seja, a vontade autônoma é aquela que se submete a leis que ela mesma se dá através da participação em discursos morais.

O conceito de autonomia não se refere ao “poder discricionário de um sujeito que dispõe de si próprio como sua própria propriedade, mas sim a independência de um indivíduo possibilitada mediante as relações de reconhecimento recíproco”.²⁷¹ Estas relações, por sua vez,

²⁶⁷ HABERMAS, 1991, p.112.

²⁶⁸ HABERMAS, 1991, p.113.

²⁶⁹ HABERMAS, 1991, p.143.

²⁷⁰ HABERMAS, 1991, p.143.

²⁷¹ HABERMAS, 1991, p.144.

exigem a independência simétrica do Outro, reconhecido “em função de sua capacidade de agir autonomamente, isto é, de orientar sua acção por pretensões normativas de validade (...)”.²⁷²

Os discursos morais, nos quais a vontade livre, ou melhor, a vontade autônoma se forma, assegura a “permutabilidade universal das perspectivas dos diversos participantes, a par da imparcialidade do juízo moral”.²⁷³ Este juízo não é dado por um sujeito que se considera legislador universal pela sua capacidade “solitária” de autolegislação. A validade do juízo moral é assegurada, ao contrário, através de um processo de autolegislação através do qual o sujeito confronta suas razões com os demais participantes do discurso. Torna-se possível, então, uma generalização radical de modos de conduta “que exclua o privilégio implícito dos pontos de vista individuais e que exija a coordenação de todas as perspectivas de interpretação (...)”²⁷⁴.

A *autonomia*, portanto, não pode ser pensada a partir da consciência do sujeito transcendental, ou de modo abstrato. A formação da vontade autônoma pressupõe a participação em discursos reais, nos quais os participantes podem, através da argumentação, verificar se uma norma pode ser assumida como lei geral, ou seja, como lei válida para todos.²⁷⁵

Habermas entende, portanto, o conceito de autonomia do sujeito dando-lhe o caráter da *intersubjetividade*. Autônomo é aquele que, sendo capaz de se colocar no lugar dos outros e de assumir a perspectiva de todos os participantes do discurso, é capaz de dar a si mesmo a própria lei. Assim, o sujeito só é autônomo na medida em que reconhece o outro também como sujeito capaz de, como a si mesmo, orientar a sua ação por pretensões normativas de validade. A vontade autônoma é, portanto, aquela formada em discursos morais.

Ora, essa noção de autonomia, como sendo a vontade livre formada em discurso prático-moral, consegue superar a oposição entre autonomia pública e autonomia privada, que foi apresentada no primeiro capítulo. A partir dessa concepção de vontade autônoma e seguindo a proposta do marco teórico da virada linguístico pragmática, Habermas supera, como veremos no próximo capítulo, os limites tanto da concepção kantiana quanto da concepção rousseauiana de autonomia.

²⁷² HABERMAS, 1991, p.147.

²⁷³ HABERMAS, 1991, p.152.

²⁷⁴ HABERMAS, 1991, p.153.

²⁷⁵ Cf. HABERMAS, 1991, p.153.

3. A AUTONOMIA A PARTIR DOS DIREITOS HUMANOS E DA SOBERANIA POPULAR

Através dessa pesquisa, propusemos compreender de que modo Habermas entende a noção de autonomia. Vimos, no primeiro capítulo, que ele parte de dois autores importantes, Rousseau e Kant. O primeiro acreditava ser a autonomia a liberdade do indivíduo social que obedece a *volonté généralé* que pode ser compreendida como expressão da vontade do corpo político que tem em vista o bem comum. Kant, por outro lado, entende a autonomia como a capacidade do sujeito moral de se submeter a uma lei que ele mesmo se dá, enquanto ser racional. Como ser pertencente, simultaneamente, ao mundo sensível e ao mundo inteligível, o homem deve agir moralmente. A obrigação exprime a necessidade de uma ação não movida por inclinações, mas sim orientada por princípios *a priori* da razão.

Contudo, para Habermas, tanto a noção rousseauiana quanto a kantiana de autonomia não são suficientes. A primeira se apoia numa concepção pública, a outra em uma concepção privada de autonomia. Em Rousseau está presente uma ideia de coerção do estado que mantém o povo subordinado a leis abstratas, ordenadas por uma vontade geral que não é capaz de formar o sujeito social a partir da própria individualidade. Para Habermas, ao defender uma autonomia pública, Rousseau termina por reprimir a individualidade em nome de um bem comum abstrato. Em Kant, por sua vez, a consciência do sujeito transcendental é quem se constitui como instância de avaliação das máximas subjetivas à luz da lei prática universal. Porém, Habermas entende que os sujeitos são sempre seres situados no interior de um mundo da vida e, portanto, são pessoas que constituem a sua personalidade a partir de um horizonte constituído pela linguagem, pela cultura e pela sociedade. Portanto, para o filósofo da escola de Frankfurt, a partir de um experimento mental, pensado numa perspectiva *solipsista*, o sujeito não é capaz de examinar se uma máxima pode pretender alcançar validade universal. A noção de autonomia tal como defendida por Kant, em consequência, estaria presa aos moldes da filosofia da consciência.

Diante da insuficiência das propostas de Rousseau e Kant, como vimos no segundo capítulo, Habermas propõe repensar a noção de autonomia a partir do marco teórico da virada linguístico pragmático. Para ele, a vontade autônoma será, então, aquela que se forma em discursos morais. Os discursos práticos, como vimos, se diferenciam em discursos pragmáticos, discursos ético-políticos-existenciais e discursos morais. Em cada um desses discursos a vontade se forma de modo distinto. Em discursos pragmáticos, a vontade se forma como

liberdade de arbítrio. Em discursos ético-político-existenciais, a vontade se forma como *força de decisão*. Finalmente, em discursos morais, a vontade se forma, propriamente, como vontade livre, isto é, como autonomia em sentido pleno. Para que isso seja possível, o sujeito precisa poder participar de discursos morais reais. Participam desses discursos aqueles que, por possuírem uma consciência moral pós-convencional, são capazes de se colocarem no lugar dos outros a partir de uma perspectiva ideal. Isto é, são capazes de adotar a perspectiva da imparcialidade e da universalidade.

Ora, para Habermas, a autonomia, compreendida como vontade formada em discursos morais, consegue superar os limites tanto da noção de autonomia defendida por Rousseau quanto daquela defendida por Kant. Isso acontece porque, ao ser pensada a partir do marco teórico da virada linguístico pragmática, a noção habermasiana de autonomia integra ao mesmo tempo as dimensões pública e privada.

Na obra *Direito e Democracia*, Habermas aprofunda a discussão a respeito da autonomia. Ele estabelece uma distinção entre autodeterminação moral e a autodeterminação do cidadão. Embora moral e direito tenham como função “regular conflitos interpessoais; ambos devem proteger, de forma simétrica, todos os participantes e afetados”²⁷⁶. Contudo, embora tenham finalidades parecidas, “o curioso é que a positividade do direito força uma *divisão* da autonomia, que não possui equivalente no campo da moral”²⁷⁷.

No caso da moral, podemos considerar autônomo o sujeito que segue “as normas que ele, de acordo com um juízo moral próprio e imparcial tem como obrigatórias”²⁷⁸. Como vimos no capítulo anterior, pensada assim, a autonomia integra as dimensões pública e privada. O uso da razão comunicativa, em discursos morais reais, torna possível a formação de uma vontade propriamente livre.

A autonomia do cidadão, por outro lado, pressupõe uma separação entre as dimensões pública e privada. Neste sentido, Habermas afirma que se, por um lado “a autodeterminação moral constitui conceito unitário”, por outro, “a autodeterminação do cidadão apresenta uma dupla feição: ela se apresenta como autonomia pública e privada”. Em consequência, a autonomia pensada em termos jurídicos não pode ser identificada plenamente com a autonomia afirmada em sentido moral. Para que um cidadão possa ser considerado autônomo, deve ser levada em consideração não apenas a possibilidade de possuir uma vontade moralmente livre.

²⁷⁶ HABERMAS, *Direito e Democracia II*, 310.

²⁷⁷ HABERMAS, *Direito e Democracia II*, 310.

²⁷⁸ HABERMAS, *Direito e Democracia II*, 310-311.

A noção jurídica de autonomia inclui ainda “a liberdade de arbítrio do ator que decide racionalmente” e a “liberdade da pessoa que decide eticamente”²⁷⁹.

Neste capítulo, procuraremos mostrar em que sentido Habermas pensa as dimensões privada e pública da autonomia, a partir da perspectiva da cidadania. Trata-se, portanto, de compreender em que consiste para Habermas as dimensões dos direitos humanos e da soberania popular. Em seguida será importante indicar de que maneira, para ele, é possível estabelecer relação entre essas noções. Como vimos antes, do ponto de vista da moral, Habermas superar a oposição entre Kant e Rousseau. Será, portanto, importante examinar agora de que maneira ele reaproxima essas duas concepções de autonomia também do ponto de vista da autonomia do cidadão.

3.1. Os direitos humanos e a autonomia

Para Habermas, os direitos humanos, devem ser compreendidos como direitos fundamentais do cidadão – no sentido moderno elaborado pelas declarações do século XVIII, tais como a *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão* de 1789. Esta concepção dos direitos humanos como direitos fundamentais traz à tona indagações sobre a forma pela qual estes direitos devem ser apresentados: como direitos morais, aos quais se atribui uma validade que está além do âmbito jurídico, pois refere-se a todos os seres humanos; ou como direitos jurídicos, isto é, direitos garantidos sob um ordenamento jurídico nacional na qualidade de normas constitucionais.²⁸⁰

No que se refere à posição de Habermas, “os direitos humanos não tem uma procedência moral, mas uma formação específica do conceito moderno de direitos subjetivos; portanto eles possuem uma conceitualidade jurídica.”²⁸¹ No entanto, o sentido de validade dos direitos humanos transcende o ordenamento jurídico. Isso significa que as normas jurídicas, por um lado, devem ser válidas no sentido fático, isto é, implementadas graças a um poder de sanção do Estado. Mas, por outro, também devem ser passíveis de uma fundamentação racional. Neste sentido, por mais que estejam ligadas a um poder Estatal específico, elas precisam ser fundamentadas racionalmente em discursos práticos.

Habermas pretende destacar a qualidade dos direitos fundamentais como pertencentes à totalidade das normas constitucionais, sendo, por isso, “normas gerais que se destinam aos

²⁷⁹ HABERMAS, *Direito e Democracia II*, 311.

²⁸⁰ Cf. HABERMAS, 2018, p.319.

²⁸¹ HABERMAS, 2018, p.320.

cidadãos na sua condição de ‘seres humanos’ (e não apenas como membros de um Estado).”²⁸² Isto é, estes direitos compartilham, com as normas morais, uma validade universal, “porque só podem ser fundamentados *exclusivamente* sob o ponto de vista moral.”²⁸³ Esta fundamentação é considerada suficiente, pois se dá a partir de argumentos que são do interesse igual de todas as pessoas e garante regras que sejam igualmente boas para cada um.

A consideração destes direitos humanos como sendo direitos subjetivos permite pensar na possibilidade da afirmação dos interesses pessoais de cada um, convivendo com os interesses de todos os outros. Para Habermas, a ideia liberal segundo a qual as liberdades subjetivas iguais são asseguradas na forma de direitos fundamentais a todos os parceiros do direito, conduz a afirmação da possibilidade de recurso aos tribunais com o objetivo de garantir esses mesmos direitos. Assim, é possível afirmar a formação de uma autonomia protegida por direitos jurídicos. Esta autonomia torna possível que cada um realize seu plano de vida pessoal.²⁸⁴

O fundamento desses direitos, no entanto, não pode ser encontrado para Habermas, num mero exercício de consciência pensada solipsisticamente. Neste sentido, ele supera a concepção de autonomia privada, em sentido kantiano. Mas, também não é suficiente que os direitos sejam impostos por uma instância estatal. Eles são válidos à medida que podem ser justificados racionalmente. Portanto, o que fundamenta a legitimidade das normas, inclusive dos direitos humanos, deve ser a sua capacidade de justificação racional.

A fundamentação das normas a partir da “resgatabilidade discursiva de sua pretensão de validade normativa”²⁸⁵ pressupõe um posicionamento de cada indivíduo diante da norma segundo um enfoque performativo. Os direitos humanos, por poderem ser fundamentados através do enfoque performativo, servem como critério para limitar as ações dos sujeitos que se orientam a partir da perspectiva do observador e buscam através de suas ações obter sucesso próprio. Eles impõem a necessidade, do ponto de vista do direito, de impor consequências fáticas em caso de transgressão.

As normas impostas pelo direito podem ser seguidas com o objetivo de se evitar as sanções. Um autor pode seguir a norma por medo das consequências da transgressão. Neste caso, no entanto, ele se orienta por um motivo completamente extrínseco. Sua vontade não pode ser considerada autônoma. Por outro lado, as normas do direito também podem ser seguidas à medida que somos capazes de as reconhecer como válidas. Ao orientar-se com o desejo de

²⁸² HABERMAS, 2018, p.321.

²⁸³ HABERMAS, 2018, p.322.

²⁸⁴ Cf. HABERMAS, 2018, p.348.

²⁸⁵ HABERMAS, 2013a, p.50.

“entender-se com outros atores sobre condições a serem preenchidas em comum para que tenha sucesso em suas ações, a regra amarra a sua ‘vontade livre’ através de uma pretensão de validade deontológica.”²⁸⁶ Neste caso, mesmo orientado para o sucesso, o ator situa-se no nível da obrigatoriedade do comportamento a partir de um acordo racionalmente motivado, exigindo um cumprimento da regra não pelo seu poder de coerção, mas pelo próprio dever. Neste sentido, independe se a norma tem um carácter pragmático, ético ou moral, podemos falar que ocorre a formação política de uma vontade autônoma. Isso significa que autônoma apenas pode ser considerada a vontade que é capaz de seguir normas consideradas de sua própria autoria.

Na compreensão habermasiana, os direitos subjetivos não se referem a indivíduos privados ou atomizados, mas devem “ser apreendidos no enfoque de participantes orientados pelo entendimento, que se encontram numa prática intersubjetiva de entendimento.”²⁸⁷ Ademais, estes direitos devem pressupor “a colaboração de sujeitos, que se reconhecem reciprocamente em seus direitos e deveres, reciprocamente referidos uns aos outros (...).”²⁸⁸ .

Somente a partir do respeito por cada um e da consideração simétrica do interesse de todos, “as pretensões normativas de relações interpessoais legitimamente reguladas passam a ser problematizadas.”²⁸⁹ Pois a autonomia privada entendida por Habermas, seguindo Klaus Günther, implica a “possibilidade – pressuposta no agir que se orienta pelo entendimento – de tomar posição frente aos proferimentos de um oponente e às pretensões de validade aí levantadas, que dependem de um reconhecimento subjetivo.”²⁹⁰ Somente desta forma, os direitos tidos como fundamentais poderão ser referenciados a todos de forma a “realizar-se harmoniosamente a autonomia privada de cada um.”²⁹¹

De acordo com Habermas, a autonomia privada é capaz de formar, ao mesmo tempo, “uma cápsula protetora para a liberdade ética do indivíduo”²⁹², isto é, uma autonomia utilizada para que todos cheguem ao gozo simétrico de liberdades subjetivas. Isso significa que os direitos subjetivos devem ser defendidos através da participação dos cidadãos em discursos práticos, sejam eles pragmáticos, éticos ou morais, conforme o tipo de questão com a qual eles se veem confrontados. O cidadão autônomo, pensado a partir da noção dos direitos humanos, é, portanto, aquele capaz de participar desses diferentes tipos de discursos tendo em vista a afirmação de direitos subjetivos.

²⁸⁶ HABERMAS, 2013a, p.51.

²⁸⁷ HABERMAS, 2013a, p.53.

²⁸⁸ HABERMAS, 2013a, p.121.

²⁸⁹ HABERMAS, 2013a, p.131.

²⁹⁰ Cf. GÜNTHER *apud* HABERMAS, 2013a, p.155.

²⁹¹ HABERMAS, 2013b, p.137.

²⁹² HABERMAS, 2013b, p.311.

No entanto, quando não é possível alcançar acordo em discursos práticos e, mesmo assim, torna-se fundamental chegar a uma solução para questões que se impõem, Habermas diz que é possível estabelecer *negociações*. Elas tem como fim equilibrar os interesses conflitantes, “sem que se possa fundamentar um interesse universalizável ou a primazia inequívoca de um determinado valor”²⁹³. Trata-se, neste caso, da formação de compromissos que exigem a cooperação de grupos voltados ao sucesso e preveem “um arranjo que é: a) vantajoso para todos; b) que exclui pingentes que se retiram da cooperação; c) exclui explorados que investem na cooperação mais do que ganham com ela.”²⁹⁴

Seguindo o princípio do discurso, entretanto, o consenso deve ser de caráter não-coercitivo, baseado na imparcialidade. Portanto, por mais que estas negociações definam a simetria dos interesses dos participantes, ela fazem parte de um processo baseado em combinações. A constituição de acordos que podem ser fundamentados a partir da igualdade de direitos pressupõe o “entendimento entre participantes do discurso, que fazem uso de sua liberdade comunicativa, tomando posição em relação a pretensões de validade criticáveis, a fim de *convencer-se* reciprocamente da correção de seus argumentos.”²⁹⁵

A autonomia pensada a partir da perspectiva da cidadania é o que garante a afirmação dos direitos subjetivos. Estes apenas podem ser efetivamente conquistados através da participação dos cidadãos em discursos reais. A participação permite enfrentar problemas sob o ponto de vista normativo que visa uma transformação das liberdades de ação subjetivas impostas por um legislador em liberdades de ação subjetivas *que uns atribuem aos outros*.²⁹⁶

3.2. A soberania do povo na perspectiva de discursos reais

A autonomia pensada a partir da perspectiva do cidadão pressupõe, como vimos, a possibilidade da afirmação dos direitos subjetivos. Em consequência, os cidadãos não devem se submeter a uma vontade geral abstrata capaz de anular os interesses individuais. Ao contrário, a autonomia supõe necessariamente a afirmação de direitos subjetivos. Contudo, por outro lado, a afirmação desses mesmos direitos não configura nenhum tipo de individualismo. Os sujeitos não são capazes de defender direitos subjetivos adotando uma perspectiva solipsista. Estes direitos apenas podem ser efetivamente afirmados à medida que os sujeitos participam

²⁹³ HABERMAS, 2013a, p.207.

²⁹⁴ HABERMAS, 2013a, p.207.

²⁹⁵ HABERMAS, 2013a, p.08-209.

²⁹⁶ Cf. HABERMAS, 2013b, p.318.

ativamente de discursos reais. Neste sentido, a soberania popular, compreendida como participação ativa dos cidadãos no processo de constituição dos direitos, é condição fundamental para a autonomia cidadã.

Ao participar dos discursos os sujeitos podem se reconhecer como autores das leis. Neste sentido, eles são autônomos, porque são eles mesmos que criam as regras às quais se submetem. Essa criação, no entanto, não acontece de modo solipsista, mas sim através da ativa participação de cada indivíduo no debate público, ou seja, em discursos reais. Com outras palavras: ao entender-se como cidadão, o indivíduo, emancipado, impõe a si mesmo as regras às quais deseja obedecer. Isso, no entanto, sem relativismo ou subjetivismo. As normas não são estabelecidas por cada indivíduo de modo solitário, mas sim através de práticas cooperativas de argumentação.

A noção de soberania popular surge em oposição a um modelo de Estado Absolutista no qual o soberano, exclusivamente a partir de seu próprio arbítrio, era o único capaz de impor as leis que deveriam ser seguidas pelos súditos. Neste caso, o Estado era representado como “o polo que concentra o poder, capaz de prevalecer sobre todos os demais poderes desse mundo.”²⁹⁷ As leis, portanto, ao serem instituídas pelo soberano, deveriam, sob ameaça de punição, serem obedecidas.

Ao contrário do Absolutismo, a noção de soberania do povo coloca em evidência a importância de participação dos cidadãos para que seja possível alcançar o bem de todos. Ao pensar uma tal soberania, Rousseau transfere para a vontade do povo unido a figura daquele que é capaz de estabelecer e impor as leis. O povo é considerado “portador de uma soberania que em princípio não pode ser delegada”²⁹⁸. Seu poder reside na capacidade de agir de modo coletivo. Neste sentido, é possível afirmar que “o próprio poder soberano pode ser *interiorizado*, ou seja, deixar de ser uma soberania do príncipe que coage externamente e se internalizar na soberania popular presente.”²⁹⁹

Para Rousseau, a ideia de soberania do povo exprime a noção de povo como sendo um corpo político. Enquanto pertencentes a este corpo, os indivíduos se tornam cidadãos e são capazes de buscar somente o bem comum. Eles se distanciam, assim, de interesses particulares. Neste caso, o bem comum e os interesses particulares são apresentados como se estivessem em oposição. Em consequência, não é possível, a partir de uma tal perspectiva “explicar a

²⁹⁷ HABERMAS, 2018, p.415.

²⁹⁸ HABERMAS, 2018, p.415.

²⁹⁹ HABERMAS, 2011, p.167.

possibilidade de uma mediação entre a requerida orientação para o bem comum dos cidadãos e os interesses sociais diferenciados das pessoas privadas.”³⁰⁰

Ao contrário, para Habermas as noções de bem comum e os interesses particulares não podem ser vistos em oposição. Buscar o interesse comum não deve significar anular os interesses privados, ou melhor, não deve colocar em questão a importância da garantia de direitos subjetivos. Isso porque, para Habermas, não há soberania do povo sem que os direitos subjetivos estejam garantidos. São eles que conferem ao cidadão a possibilidade de se afirmar como sujeito político responsável de uma comunidade de livres e iguais.³⁰¹

Repa esclarece que, para Rousseau, a discussão pública é pensada a partir de um processo de convergência de opiniões capazes de exprimir uma vontade geral homogênea que exclui as diferenças individuais. Neste caso, “quando o povo, suficientemente informado, delibera, se os Cidadãos não tiverem nenhuma comunicação entre si, da variedade de pequenas diferenças resultaria sempre a vontade geral, e todas as vezes a deliberação seria boa.”³⁰²

A dificuldade que resulta dessa perspectiva defendida por Rousseau, portanto, é que parece ser possível a cada cidadão formar sua opinião isoladamente.³⁰³ A vontade geral não seria, neste caso, o resultado de um processo de formação discursiva da vontade atenta às posições de cada participante. Ela implicaria a anulação dos pontos de vista individuais e divergentes. O “povo” se torna, então, uma espécie de macrosujeito social, expressão de tradições e valores afirmados como absolutos. Neste sentido, “o povo, do qual deve emanar todo o poder organizado em forma de Estado, não forma um sujeito com consciência e vontade. Ele surge sempre no plural: *enquanto* povo ele não é capaz de agir nem de decidir como um todo”.³⁰⁴

Ao se orientar a partir de uma noção abstrata e homogênea de bem comum, a noção de soberania do povo tal como desenvolvida por Rousseau termina por deixar de lado a questão do respeito às liberdades individuais. Portanto, não é possível, a partir dessa concepção

³⁰⁰ HABERMAS, 2003a, p.137. Nesta perspectiva, Habermas atribui a Rousseau e a Kant uma solução insuficiente para o problema da consideração mútua dos direitos humanos e da soberania popular – do qual falaremos no próximo tópico. Sobre a razão desta insuficiência, Repa escreve: “(...) [em *Rousseau*] Habermas se reporta à célebre e enigmática conversão de indivíduos preocupados unicamente com seus interesses privados em cidadãos ciosos pelo bem comum, no momento mesmo de constituição da soberania do povo. Além disso, as virtudes políticas já existentes em uma determinada comunidade deveriam ser o cerne normativo da legislação.” (REPA, 2013b, p.108.)

³⁰¹ Cf. HABERMAS, 2018, p.401.

³⁰² ROUSSEAU, 2017, p.36-37; Cf. REPA, 2013b, p.109.

³⁰³ Cf. REPA, 2013b, p.110.

³⁰⁴ HABERMAS, 2003b, p.255.

estabelecer uma mediação, “sem repressão, entre a vontade comum, construída normativamente, e o arbítrio dos sujeitos singulares.”³⁰⁵ Segundo Habermas

(...) a compreensão do corpo político como um macro-sujeito dotado de vontade única, pressuposta antecipadamente em cada um de seus membros, não conseguiria abarcar o sentido de uma prática intersubjetiva de autêntica *formação* da vontade política, na qual cada membro individual pode, por princípio, participar da gênese deliberativa da vontade democrática segundo a livre apresentação de suas opiniões particulares.³⁰⁶

Para Habermas, a soberania do povo apenas pode ser pensada a partir de processos de formação política da vontade. Apenas através do engajamento de cada cidadão em discursos reais torna-se possível constituir um direito capaz de promover o bem comum, não compreendido de modo homogêneo, mas sim como expressão das vontades subjetivas. A participação em discursos reais deve tornar possível alcançar consensos sobre normas que sejam capazes de exprimir, ao mesmo tempo, a vontade de todos e a vontade de cada um. Trata-se, portanto, de “explicar a possibilidade de uma mediação entre a requerida orientação para o bem comum dos cidadãos e os interesses sociais diferenciados das pessoas privadas.”³⁰⁷

Para que os discursos encontrem ressonância e se difundam sob condições de uma participação ampla e ativa dos cidadãos faz-se necessário o “desengate entre cultura e estruturas de classe (...)”³⁰⁸, isto é, deve prevalecer uma cultura política igualitária, destituída de privilégios. Essa é uma condição fundamental para que todos possam participar. Apenas uma ampla participação torna possível pensar uma mediação entre direitos subjetivos e soberania do povo.

Isso significa que, para Habermas, a soberania do povo apenas pode ser adequadamente pensada quando associada a um processo de formação discursiva da vontade política que ocorre através da participação, ampla, ativa e igual, em discursos reais, sejam eles pragmáticos, éticos ou morais. Através dessa participação os participantes podem discernir quais são os interesses comuns. Apenas assim é possível efetivamente haver formação de uma vontade geral capaz de respeitar as diferenças e os interesses de cada participante.

³⁰⁵ Cf. HABERMAS, 2003a, p.136-137.

³⁰⁶ SILVA, 2010, p.75.

³⁰⁷ HABERMAS, 2003a, p.137. Nesta perspectiva, Habermas atribui a Rousseau e a Kant uma solução insuficiente para o problema da consideração mútua dos direitos humanos e da soberania popular – do qual falaremos no próximo tópico. Sobre a razão desta insuficiência, Repa escreve: “(...) [em *Rousseau*] Habermas se reporta à célebre e enigmática conversão de indivíduos preocupados unicamente com seus interesses privados em cidadãos ciosos pelo bem comum, no momento mesmo de constituição da soberania do povo. Além disso, as virtudes políticas já existentes em uma determinada comunidade deveriam ser o cerne normativo da legislação.” (REPA, 2013b, p.108.)

³⁰⁸ HABERMAS, 2003b, p.277.

Deste modo, podemos dizer que, para Habermas, apenas através da participação em discursos reais é que os interesses dos participantes podem ser objeto de discussão e, conseqüentemente, de consenso. A participação torna possível a criação de leis que partam dos próprios cidadãos envolvidos no discurso baseadas em *convicções comuns*.³⁰⁹

Neste sentido, o princípio da soberania popular interpretado pela teoria do discurso significa que “todo poder político é deduzido do poder comunicativo dos cidadãos.”³¹⁰ Para tal, deve-se garantir a participação, em igualdade de chances, em processos de formação da opinião e da vontade, nos quais os cidadãos exerçam sua *autonomia política*, tratando racionalmente as questões públicas. Para que possamos falar, portanto, em soberania do povo torna-se fundamental garantir que todas as questões relevantes, temas e contribuições, tenham lugar em discursos e possam ser assumidas tendo como base a força do melhor argumento.

3.3. A relação entre autonomia privada e autonomia pública

Como sabemos, Habermas está convicto de que nem Kant, nem Rousseau conseguem alcançar uma conexão interna entre soberania do povo e direitos humanos. Ambos os autores estão amparados pela filosofia da consciência. Em consequência, a autonomia é pensada a partir da perspectiva do sujeito transcendental, como autonomia privada, ou então a partir da perspectiva de um macrossujeito, isto é, do povo, como autonomia pública.

Habermas defende, então, que para superar as posições de Kant e de Rousseau faz-se necessário estabelecer relação de co-originalidade entre a liberdade dos antigos (soberania popular) e a liberdade dos modernos (direitos humanos).³¹¹ Habermas considera que esta noção de complementariedade recíproca deve ser expressa a partir do procedimento democrático, nas condições de um pluralismo social e de visões de mundo, sob os pontos de vista da teoria do discurso.³¹²

(...) por um lado, os cidadãos só podem fazer um uso apropriado de sua autonomia pública quando são suficientemente independentes porque a autonomia privada está assegurada de modo igual. Mas também porque só conseguem chegar a uma regulamentação capaz de gerar consenso sobre sua autonomia privada se fizerem um uso adequado de sua autonomia política na condição de cidadãos.³¹³

³⁰⁹ Cf. HABERMAS, 2003a, p.212-213.

³¹⁰ HABERMAS, 2003a, p.213.

³¹¹ Cf. HABERMAS, 2018, p.426.

³¹² Cf. HABERMAS, 2018, p.427-429.

³¹³ HABERMAS, 2018, p.430.

Como é possível perceber, para Habermas, autonomia pública e autonomia privada não estão dissociadas. Embora, “a ideia da autolegislação de cidadão não possa ser deduzida da autolegislação *moral* de pessoas *singulares*”³¹⁴, é necessário afirmar um nexo entre a autonomia privada e autonomia pública. Em consequência, ele defende que a soberania popular e os direitos subjetivos apenas podem ser adequadamente compreendidos quando são explicitados a partir do processo democrático de participação dos cidadãos.

Ora, o procedimento democrático pode ser pensado a partir de duas perspectivas em aparente oposição: a liberal e a republicana. Os liberais, por compreenderem a vontade geral como “tirania da maioria”³¹⁵, defendem a primazia dos direitos humanos. Para eles, o papel do cidadão deve ser assumido a partir de uma perspectiva individual. Ao contrário, os republicanos defendem que o Estado democrático de direito deve ser regulado por leis que sejam expressão da vontade soberana do povo. Neste caso, os indivíduos devem ser capazes de se orientarem na direção da realização de projetos de vida que são discernidos à luz daquilo que se apresenta como bem comum da comunidade.

Ao pretender superar a oposição entre direitos humanos e soberania popular, Habermas defenderá um modelo de procedimento democrático capaz de integrar elementos fundamentais tanto do modelo liberal quanto do republicano. Para ele, o sistema de direitos deve ser capaz de garantir, ao mesmo tempo, a autonomia privada e a autonomia pública dos cidadãos. Neste sentido, podemos dizer que Habermas defende um nexo interno entre direitos humanos e soberania do povo que conduz à superação da oposição entre liberais e republicanos.

Quais são as consequências desse nexo? O que ele significa? Como vimos, para Habermas, a vontade geral não pode ser compreendida como uma vontade homogênea e abstrata. Ela não pode conduzir à eliminação dos interesses particulares. Por outro lado, a garantia dos direitos subjetivos não pode ser assegurada simplesmente a partir de algum mecanismo de controle externo. Ao contrário, ela depende do efetivo exercício da autonomia pública dos cidadãos. Neste sentido, “o nexo interno entre soberania do povo e direitos humanos reside no conteúdo normativo de um *modo de exercício da autonomia política*, que é assegurado através da formação discursiva da opinião e da vontade, não através da forma de leis gerais.”³¹⁶

Para Habermas, portanto, o procedimento democrático deve pressupor íntima relação entre os direitos humanos e a soberania popular, ou melhor, entre a autonomia privada e a autonomia pública. A autonomia do cidadão supõe, pois, um nexo entre essas duas dimensões

³¹⁴ HABERMAS, 2003a, p.158.

³¹⁵ HABERMAS, 2003a, p.134.

³¹⁶ HABERMAS, 2003a, p.137.

da autonomia separadas no campo do direito. Por um lado, torna-se fundamental a existência de leis que sejam capazes de garantir que os indivíduos possam gozar de direitos subjetivos, ou seja, que possam assegurar o exercício da autonomia privada. Estes direitos, à medida que tornam possível que o sujeito estabeleça planos de ação individuais ligados aos seus próprios interesses particulares, sem precisar prestar contas a respeito deles, garantem o direito à privacidade. Por outro lado, o direito não deve apenas garantir a possibilidade do exercício da autonomia privada, ele deve ainda tornar efetivo o direito de igual participação dos cidadãos no cenário público. O exercício da autonomia pública constitui-se como condição para que os cidadãos não se submetam às normas do direito apenas por medo das sanções, mas principalmente porque se consideram como autores do direito.

A participação e o exercício da autonomia pública são, para Habermas, condição de possibilidade da legitimidade do direito. Para ele, o princípio da democracia, co-originário em relação ao princípio moral, está na base do processo democrático que torna possível o exercício tanto da autonomia pública quanto da autonomia privada. De acordo com este princípio, “somente podem pretender validade legítima as leis jurídicas capazes de encontrar o assentimento de todos os parceiros do direito, num processo jurídico de normatização discursiva”, que acontece com o auxílio de argumentos pragmáticos, ético-políticos e morais³¹⁷.

Do princípio da democracia surgem direitos que garantem tanto a afirmação dos direitos humanos, entendidos como direitos subjetivos, quanto a soberania do povo, compreendida como exercício da autonomia pública. Habermas introduz “*in abstracto* as categorias de direitos que geram o próprio código jurídico, uma vez que determinam o *status* das pessoas de direito³¹⁸. São elas:

(1) Direitos fundamentais que resultam da configuração politicamente autônoma do *direito à maior medida possível de iguais liberdades subjetivas de ação*.

Esses direitos exigem como correlatos necessários:

(2) Direitos fundamentais que resultam da configuração politicamente autônoma do *status de um membro* numa associação livre de parceiros do direito;

(3) Direitos fundamentais que resultam imediatamente da *possibilidade de postulação judicial* de direitos e da configuração politicamente autônoma da proteção jurídica individual.³¹⁹

³¹⁷ HABERMAS, 2003a, p.143.

³¹⁸ HABERMAS, 2003a, p.159.

³¹⁹ HABERMAS, 2003a, p.159.

Através do primeiro direito indicado (1), Habermas pretende defender a liberdade das ações subjetivas. Isso significa, para ele, que não existe nenhum direito legítimo sem os direitos à dignidade do homem; à liberdade; à vida e integridade física da pessoa; à liberdade de domicílio; à escolha da profissão; à propriedade; à inviolabilidade da residência. Também não é possível uma democracia onde não estejam garantidos os direitos fundamentais de livre associação (2), ou seja, não existe direito legítimo sem os direitos à associação: proibição de extradição, direito de asilo, status material de deveres, status de prestações, cidadania. Finalmente, como vimos, a democracia pressupõe direitos fundamentais que resultam imediatamente da possibilidade de postulação judicial de direitos e da configuração politicamente autônoma da proteção jurídica individual (3). Isso significa que não existe nenhum direito legítimo sem as garantias do caminho do direito: proibição do efeito retroativo; proibição do castigo repetido do mesmo delito; proibição de tribunais de exceção; garantia da independência da pessoa do juiz.

Ora, para Habermas, esses direitos fundamentais, expressos acima, (1) a (3), garantem a autonomia privada dos sujeitos submetidos às regras do direito. Esta autonomia pode ser compreendida como “liberdade negativa de retirar-se do espaço público das obrigações ilocucionárias recíprocas para uma posição de observação e de influência recíproca.”³²⁰ A noção de autonomia privada está relacionada com a proteção da liberdade individual. Esta liberdade pode ser pensada tanto em termos de liberdade de arbítrio, quanto em termos de liberdade ética. Vejamos o que isso significa em cada caso.

Ao garantir a liberdade, no sentido de arbítrio, a autonomia privada se caracteriza pelo direito concedido ao sujeito de poder agir sem precisar prestar contas publicamente de seus atos. Neste caso, as ações protegidas pelos direitos subjetivos acontecem sem a necessidade de um convencimento do destinatário de que tal comportamento seja correto ou não. Nesse sentido, como esclarece Silva, o sujeito tem o direito de justificar suas escolhas para si mesmo e garantir, assim, seu direito de ter condições de vida digna.³²¹

A partir da garantia do exercício da liberdade, no sentido de *liberdade ética*, a autonomia privada se constitui, por sua vez, como capacidade de determinar as ações e escolhas a partir da autocompreensão da identidade pessoal e de própria forma de vida. A autonomia privada, neste sentido, garante ao sujeito a possibilidade de formular suas próprias concepções de bem e integrá-las à sua formação.

³²⁰ HABERMAS, 2003a, p.156.

³²¹ Cf. SILVA, 2008, p.12; HABERMAS, 2003a, p.158.

Contudo, Habermas destaca que a autonomia privada não pode ser alcançada através do isolamento do sujeito. Processos de socialização garantem a formação de uma identidade pessoal e coletiva. Em consequência, eles são condição de possibilidade para o reconhecimento e aceitação de valores e padrões como justificáveis para si mesmo.³²² Portanto, embora fundamentais, esses direitos subjetivos não podem ser pensados de modo isolado, eles possuem um aspecto social. A conquista de direitos subjetivos depende do exercício comunicativo da liberdade. Logo, eles apenas podem se tornar efetivos e capazes de garantir a autonomia à medida que podem ser pensados em relação com os direitos capazes de garantir também a autonomia pública. Os direitos subjetivos, portanto, devem ser complementados tendo em vista o papel de autores que os sujeitos precisam assumir no espaço público.

Habermas indica, pois, mais dois direitos fundamentais que estariam diretamente relacionados com a autonomia pública. O primeiro, seria o direito fundamental relacionado à participação. Habermas o enuncia do seguinte modo: “(4) Direitos fundamentais à participação, em igualdade de chances, em processos de formação da opinião e da vontade, nos quais os civis exercitam sua *autonomia política* e através dos quais eles criam direito legítimo.”³²³ O segundo estaria relacionado com as condições que tornam viável a mesma participação. Nesse sentido, Habermas propõe a seguinte formulação: “(5) Direitos fundamentais a condições de vida garantidas social, técnica e ecologicamente, na medida em que isso for necessário para um aproveitamento, em igualdade de chances, dos direitos elencados de (1) até (4).”³²⁴

É importante ter presente que estes direitos fundamentais estão para Habermas intimamente articulados. Sem a garantia dos direitos subjetivos não podemos assegurar as condições para a participação dos cidadãos no espaço público. Por outro lado, sem a participação, a própria elaboração dos direitos subjetivos se torna problemática. Pois, para Habermas, é a partir da participação simétrica dos sujeitos que surgem direitos políticos iguais para cada um.

Sendo assim, os direitos subjetivos têm origem graças à participação simétrica dos sujeitos em processos de formação política da opinião e da vontade. Mas, por outro lado, os direitos subjetivos são condição de possibilidade para a participação. Em consequência, soberania do povo e direitos humanos se encontram intimamente articulados. Isso acontece porque, como nos mostra Habermas, o sistema de direitos, de um lado, “conduz o arbítrio de sujeitos singulares que se orientam pelo sucesso para os trilhos de leis cogentes, que tornam

³²² Cf. SILVA, 2008, p.14.

³²³ HABERMAS, 2003a, p.159.

³²⁴ HABERMAS, 2003a, p.160.

compatíveis iguais liberdades subjetivas de ação”; e, de outro lado, “reúne e mobiliza as liberdades comunicativas de civis, presumivelmente orientados pelo bem comum, na prática da legislação”³²⁵.

Habermas se distancia aqui da posição de Charles Taylor. Para este, o objetivo de assegurar a afirmação de identidades coletivas parece se opor à afirmação das liberdades subjetivas. Em consequência, a oposição entre direitos humanos e soberania do povo, conduziria a necessidade de “decidir sobre a precedência de um ou de outro”.³²⁶ Para Habermas, no entanto, não trata de ter que escolher entre uma das opções. Para ele, como vimos, é necessário compreender a autonomia pública e a autonomia privada em relação.

Habermas nos oferece alguns exemplos que ilustram o nexos existente entre autonomia privada e autonomia pública. Um deles nos remete à questão da luta das mulheres contra a desigualdade de gênero. Através desse exemplo, Habermas esclarece que

Os direitos subjetivos, cuja função é garantir às mulheres uma organização particular e autônoma da própria vida, não podem ser formulados de maneira adequada sem que antes os próprios atingidos possam articular e fundamentar, em discussões públicas, os aspectos relevantes para o tratamento igualitário ou desigual de casos típicos. É apenas *pari passu* com a ativação de sua autonomia como cidadãos do Estado que se pode assegurar, a cidadãos de direitos iguais, sua autonomia privada.³²⁷

Isso significa que a questão da igualdade entre homens e mulheres apenas pode encontrar um caminho capaz de garantir o efetivo reconhecimento de cada um na sua diferença, se as próprias mulheres puderem ser incluídas no debate público a respeito desta questão. A autonomia privada, portanto, está intimamente vinculada à participação no debate público, isto é, ao exercício da autonomia pública.³²⁸

Neste sentido, o que Habermas defende é que

Em lugar de uma disputa sobre a melhor forma de assegurar a autonomia das pessoas do direito – ora por meio das liberdades subjetivas em prol da concorrência das pessoas em particular, ora mediante reivindicações de benefícios garantidas para clientes de burocracias de Estado do bem-estar social –, o que se apresenta é uma *concepção procedimental do direito*, segundo a qual o processo democrático pode assegurar *a um só tempo* a autonomia privada e pública.³²⁹

³²⁵ HABERMAS, 2003a, p.167.

³²⁶ Cf. HABERMAS, 2018 p.346.

³²⁷ HABERMAS, 2018, p.352.

³²⁸ Cf. HABERMAS, 2018, p.432-434.

³²⁹ HABERMAS, 2018, p.352.

A *autonomia privada*, portanto, não pode ser efetivamente alcançada a partir de um processo extrínseco de instituição do direito. Ora, se em Kant, por causa da perspectiva da filosofia da consciência, é possível afirmar “uma privacidade que libera do peso da liberdade comunicativa atribuída e imputada reciprocamente”³³⁰, para Habermas a autonomia privada apenas pode ser adequadamente pensada e afirmada a partir do exercício de iguais liberdades por parte dos sujeitos de direito. Isso significa que não é possível desvincular a autonomia privada da autonomia pública. Embora elas possam ser compreendidas em sentidos distintos, há um nexo que as une de modo fundamental.

A soberania popular pensada a partir dessa perspectiva, portanto, não está relacionada à uma vontade geral abstrata que faz referência a um macrossujeito coletivo formado por tradições e valores compartilhados igualmente entre os seus membros. Com outras palavras, a afirmação da soberania popular não pressupõe a afirmação de que “todos querem o mesmo”³³¹. Ao contrário, Habermas defende que “a soberania diluída comunicativamente se faz valer a partir dos discursos públicos que descubrem temas de relevância para toda a sociedade, interpretam valores, contribuem para a solução de problemas, produzem boas razões e desvalorizam outras.”³³² Portanto, é através da participação concreta em discursos, ou seja, através do exercício efetivo da autonomia pública que os cidadãos podem garantir a efetivação da autonomia privada. Por outro lado, são os direitos humanos, compreendidos como direitos subjetivos, também condição de possibilidade do exercício da autonomia pública.

A compreensão da autonomia pública em vias discursivas implica, portanto, em um compromisso com as liberdades individuais. Neste sentido, “a autonomia pública precisa contar com sujeitos individuais capazes de formular opiniões próprias e de justificá-las em face de posições alheias”.³³³ Por outro lado, os direitos humanos, compreendidos como direitos subjetivos, apenas podem ser adequadamente afirmados através do exercício da autonomia pública. Ou seja, só é possível garantir autonomia privada à medida que os sujeitos assumam o *papel de integrantes na argumentação*.³³⁴ Logo, é possível afirmar que, para Habermas, a co-originariedade da autonomia privada e da autonomia pública tem lugar quando se pensa o “modelo de autolegislação através da teoria do discurso, que ensina serem os destinatários simultaneamente os autores de seus direitos.”³³⁵

³³⁰ HABERMAS, 2003a, p.156.

³³¹ HABERMAS, 2018, p.238.

³³² HABERMAS, 2014, p.79.

³³³ SILVA, 2008, p.19.

³³⁴ Cf. HABERMAS, 2014, p.74; SILVA, 2008, p.20.

³³⁵ HABERMAS, 2003a, p.139.

CONCLUSÃO

A autonomia é o conceito chave para a formulação de toda a presente pesquisa e, como resultado principal, temos a percepção de que este conceito se coloca, dentro da filosofia habermasiana, como o central para a compreensão das relações em nossa sociedade. Ao propormos a análise da autonomia em Habermas, situando-o entre os defensores de uma Teoria Crítica da sociedade, introduzimos a conceituação da autonomia em Rousseau e Kant. Este desenvolvimento introdutório se mostrou fundamental para a compreensão do conceito em Habermas, uma vez que sua crítica se dá no sentido de uma reestruturação dos conceitos destes dois grandes nomes da filosofia.

Enquanto Rousseau defende uma autonomia baseada na liberdade civil, a partir da adesão à vontade geral, deixando transparecer uma acentuação do âmbito público da autonomia, por outro lado, Kant, ao tratar a autonomia como uma orientação da ação que cada indivíduo deve dar a si, a partir de uma capacidade individual, revela-se tendencioso à uma autonomia privada. Neste sentido, uma compreensão do processo de autolegislação que partisse de exclusivamente de um dos dois autores, de acordo com a perspectiva habermasiana, seria insuficiente. Se no primeiro as leis abstratas não se mostram capazes de garantir a autonomia privada dos cidadãos, o segundo peca em defender uma capacidade atomizada do indivíduo no reconhecimento de leis que deveriam ser seguidas universalmente, pressupondo um espírito solitário que, por fim, não será capaz de considerar as situações práticas implicadas nas normas que possam garantir a autonomia política.

Habermas propõe ir além de Rousseau e de Kant. Para isso, ele considera fundamental superar da filosofia da consciência. Ele assume, então, a noção de razão comunicativa. Sendo a linguagem a mediação intransponível de toda sentido e validade, não há como restringir a autonomia ao sujeito transcendental kantiano, muito menos à *volonté générale* de Rousseau. A racionalidade comunicativa está na base do agir comunicativo orientado ao entendimento. Ela se constitui a partir de pretensões de validade – correção normativa, verdade e veracidade – levantadas pelo falante e diante das quais os ouvintes devem se posicionar. Contudo, como vimos, quando pretensões à verdade são colocadas em questão têm lugar os discursos teóricos. Quando, porém, são pretensões à correção normativa que se tornam controvertidas torna-se necessário passar para o nível dos discursos práticos.

Os discursos práticos são imprescindíveis à compreensão da autonomia. Através deles é que ocorre o processo de formação discursiva da vontade. Neles tem lugar a avaliação

reflexiva de normas problemáticas tendo como base razões. Nos discursos práticos, as normas são avaliadas de modo reflexivo e por todos os que são afetados pela norma em questão. Para Habermas, existem três tipos de problemas práticos para serem resolvidos e, para cada um deles, um tipo de discurso: pragmático, ético-existencial-político e o discurso prático-moral. Apenas neste último a norma levanta pretensão à universalidade. Além disso, através da participação em discursos prático-morais é que se torna possível a formação da vontade propriamente livre, isto é, da vontade autônoma. A participação em discursos prático-morais exige dos participantes a capacidade de se colocarem no lugar dos outros, isto é, a “assunção de papéis”. Esta noção é assumida por Habermas a partir da proposta de Herbert Mead. Esta capacidade está relacionada, por sua vez, com o estágio pós-convencional de formação da consciência moral, tal como definido por Kohlberg.

Neste sentido, o sujeito autônomo é aquele que, ao distanciar-se de costumes estabelecidos e adotando uma perspectiva imparcial e universal, é capaz de se colocar no lugar do outro, assumir sua perspectiva e avaliar cooperativamente as normas que devem regular as interações. Estas normas devem demonstrar o interesse de todos os envolvidos. Apenas assim serão consideradas justificadas. Por isso, a autonomia do sujeito relaciona-se com a possibilidade de confrontar suas razões com todos os participantes do discurso, para, a partir de então, ser capaz de dar a si mesmo a própria lei.

Habermas, como vimos, reconhece no entanto que a autonomia do sujeito moral é distinta daquilo que podemos afirmar como sendo a autonomia do cidadão. Esta, por sua vez, é pensada a partir de duas dimensões distintas: os direitos humanos e a soberania do povo. Habermas procura, então mostrar que embora distintas essas dimensões estão intimamente articuladas.

A autonomia privada é pensada pela noção de direitos humanos, uma vez que estes garantem a proteção das liberdades subjetivas pela possibilidade da afirmação dos interesses pessoais de cada um convivendo com os interesses dos outros. Contudo, esses direitos são fundamentados em normas que se validam a partir da resgatabilidade discursiva de sua pretensão de validade normativa onde cada indivíduo se coloca, diante da norma, com um enfoque performativo. Desta forma, supera-se a atomização do sujeito kantiana, uma vez que os direitos subjetivos são referenciados a participantes que se orientam intersubjetivamente pelo entendimento em discursos reais, sejam eles pragmáticos, ético-políticos ou morais.

No que diz respeito à soberania popular, Habermas defende a participação ativa dos cidadãos na constituição dos seus direitos, de modo que se reconheçam como autores e

destinatários das normas as quais desejam submeter-se. Esta participação se dá a partir do debate público em discursos reais. O engajamento do sujeito na busca por consensos conduz os cidadãos na direção do bem comum que não é abstrato, mas expressão da vontade de todos e de cada um.

O nexos existente, portanto, entre autonomia pública e privada se baseia no procedimento democrático, capaz de integrar tanto o modelo liberal baseado em Kant quanto o modelo republicano de Rousseau no campo do direito. Fazem-se necessárias leis que garantam o gozo simétrico dos direitos subjetivos, sendo que estes, ao possibilitarem a realização dos planos individuais dos sujeitos, garantem a sua autonomia privada. De outrossim, o direito deve também ser capaz de efetivar e garantir a participação dos cidadãos em debates públicos, exercendo sua autonomia pública e submetendo-se às leis na qualidade de autores do direito e não por medo das sanções. Na base deste processo democrático está o princípio da Democracia que possibilita o exercício das autonomias.

Habermas enfatiza, portanto, a impossibilidade de se alcançar a autonomia através do isolamento do sujeito. A autonomia privada é pensada apenas a partir de processos de socialização, onde há um exercício comunicativo da liberdade. Neste sentido, a autonomia só pode ser pensada a partir de sua complementação no âmbito público, onde os sujeitos assumem seu espaço como autores. A íntima ligação entre os direitos subjetivos e a participação no espaço público se resume na compreensão de que é a partir da participação simétrica dos sujeitos que surgem direitos políticos iguais para cada um deles. Em consequência, a noção habermasiana de autonomia, tanto em termos morais quanto em termos políticos, pressupõe articulação fundamental entre as dimensões pública e privada.

BIBLIOGRAFIA

APEL, Karl-Otto. **Estudos de moral moderna**. Trad.: Benno Dischinger. Petrópolis: Vozes, 1994.

CRUZ, Álvaro Ricardo de Souza. **Hermenêutica Jurídica e(m) debate**. Belo Horizonte: Fórum, 2007.

DUARTE, Bernardo Augusto Ferreira. **Em busca da legitimidade dos discursos jurisdicionais relativos ao direito à saúde: uma análise a partir da reviravolta hermenêutico-linguístico-pragmática**. Dissertação de Pós-Graduação em Direito. Belo Horizonte, 2011.

DUPEYRIX, Alexandre. **Compreender Habermas**. Tradução de Edson Bini. São Paulo: Loyola, 2012.

DUTRA, Delamar José Volpato. Rousseau e Habermas. **Argumentos**. Ano 4, n.8. 2012. p.55-77.

_____. Quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris: a crítica de Habermas à regra de ouro. **Principia**. n.3, 2016, p.377-392.

FREITAG, Bárbara. **A teoria crítica: ontem e hoje**. São Paulo: Brasiliense, 1986.

_____. A questão da moralidade: da razão prática de Kant à ética discursiva de Habermas. **Tempo Social**. Revista Sociologia USP, São Paulo, 1989. p.1-32. Disponível em: <<https://pt.scribd.com/document/231865223/Barbara-Freitag-A-Questao-Da-Moralidade-Da-Razao-Pratica-de-Kant-a-Etica-Discursiva-de-Habermas>>. Acesso em: 29. abr. 2020.

FURTADO, José Luiz. A autonomia da vontade como a força da lei em Rousseau. **Fundamento**: Revista de Pesquisa em Filosofia, n. 7, jul-dez, 2013. Disponível em: <<https://www.periodicos.ufop.br/pp/index.php/fundamento/article/view/1223>>. Acesso em: 30 ago. 2019.

HABERMAS, Jürgen. **A inclusão do outro: estudos de teoria política**. Tradução de Denilson Luís Werle. São Paulo: Unesp, 2018.

_____. **Comentários à ética do discurso**. Tradução de Gilda Lopes Encarnação. Lisboa: Instituto Piaget, 1991.

_____. **Consciência moral e agir comunicativo**. Tradução de Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2013.

_____. **Direito e democracia: entre facticidade e validade**. 2.ed. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003a. v.1.

_____. **Direito e democracia:** entre facticidade e validade. 2.ed. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003b. v.2.

_____. **Mudança estrutural da esfera pública:** investigações sobre uma categoria da sociedade burguesa. Tradução de Denilson Luís Werle. São Paulo: Unesp, 2014.

_____. **O discurso filosófico da modernidade:** doze lições. Tradução de Luiz Sérgio Repa e Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2000. (Coleção tópicos)

_____. **Para a reconstrução do materialismo histórico.** Tradução de Carlos Nelson Coutinho. Brasília: Brasiliense, 1983.

_____. **Pensamento Pós-metafísico:** estudos filosóficos. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.

_____. **Teoria do Agir Comunicativo:** racionalidade da ação e racionalização social. Tradução de Paulo Astor Soethe. Martins Fontes: São Paulo, 2016a.

_____. **Teoria do Agir Comunicativo:** Sobre a crítica da razão funcionalista. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Martins Fontes: São Paulo, 2016b.

_____. **Teoria de la acción comunicativa:** complementos y estudios previos. Tradução de Manuel Jiménez Redondo. ed.3. Catedra: Madrid, 1997. (Coleção Teorema)

_____. **Teoria e Práxis.** Tradução de Rúrion Melo. São Paulo: Unesp, 2011.

_____. **Verdade e justificação.** Tradução de Milton C. Mota. São Paulo: Loyola, 2004.

HECK, José N. Habermas e Rousseau: uma relação difícil. **Intuitio.** v.1, n.2, Porto Alegre, 2008, p.11-32.

HERRERO, Francisco Javier. A Ética do discurso de K.-Otto Apel. p.9-35. *In* Francisco Javier Herrero & Marcel Niquet (ed.). **Ética do discurso:** novos desenvolvimentos e aplicações. São Paulo: F. Javier Herrero, 2002.

_____. A pragmática transcendental como 'filosofia primeira'. **Síntese Nova Fase,** v.24, n. 79, Belo Horizonte, 1997, p. 497-512.

HUPFFER, Haide Maria, HUPFFER, Haide Maria. O Princípio da Autonomia na Ética Kantiana e sua recepção na obra direito e democracia de Jürgen Habermas. **Anima:** Revista Eletrônica do Curso de Direito da Opet. v.5, p.142-163, Curitiba, 2014. Disponível em: <<http://www.anima-opet.com.br/pdf/anima5-Seleta-Externa/Haide-Maria-Hupffer.pdf>>. Acesso em: 28. abr. 2020.

JÚNIOR, Clodomiro José Bannwart. **Habermas leitor de Mead:** a interação lingüística. Disponível em: <<http://www.uel.br/eventos/sepech/sepech08/arqtxt/resumos-anais/ClodomiroJBJunior.pdf>>. Acesso em: 13 abr. 2020.

KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Prática**. Tradução de Monique Hulshof. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2016a. (Coleção Pensamento Humano)

_____. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes**. Tradução de Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2011.

_____. **Metafísica dos Costumes**. Tradução de Clélia Aparecida Martins, Bruno Nadai, Diego Kosbiau e Monique Hulshof. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2013. (Coleção Pensamento Humano)

LUCHI, José Pedro. Tensão entre autonomia privada e pública. **Revista de Informação Legislativa**. v.47, n. 185, jan./mar. Brasília, 2010. p.57-69.

MACEDO, Ubiratan de. O problema da liberdade em Kant. **Letras**. n.21/22, 1974, p. 5-24,. Disponível em: <<http://revistas.ufpr.br/letras/article/view/19678>>. Acesso em: 30 ago. 2019.

NOBRE, Marcos (Org.). **Curso livre de teoria crítica**. 3.ed. Campina: Papyrus, 2013.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. **Reviravolta lingüístico-pragmática na filosofia contemporânea**. ed.3. São Paulo: Loyola, 1996.

_____. **Para além da fragmentação**: pressupostos e objeções da racionalidade dialética contemporânea. São Paulo: Loyola, 2002.

PENITENTE, Luciana Aparecida de Araújo. Notas sobre a presença de Mead na obra de Habermas. **Trans/Form/Ação**. v.36, Porto Alegre, 2013, p.205-220. (Edição Especial)

PINZANI, Alessandro. **Habermas**. Porto Alegre: Artmed, 2009.

PIZZI, Jovino. **Ética do discurso**: a racionalidade ético- comunicativa. Porto Alegre: Edipucrs, 1994.

PORTIER, Philippe. Democracia e religião no pensamento de Jürgen Habermas. **Revista de estudos e pesquisa da religião**. v.16, Juiz de Fora, 2013, p.60-77.

RECK, José N. Habermas e Rousseau: uma relação difícil. **Intuitio**, v.1, n.2. Novembro, 2008. Porto Alegre. pp. 11-32

REESE-SCHÄFER, Walter. **Compreender Habermas**. Tradução de Vilmar Schneider. ed.4. Petrópolis: Vozes, 2012.

REPA, Luiz, Jürgen Habermas e o modelo reconstutivo de teoria crítica. *In* NOBRE, Marcos (Org.). **Curso livre de teoria crítica**. 3.ed. Campina: Papyrus, 2013a. p.161-182.

_____. A cooriginariedade entre direitos humanos e soberania popular: a crítica de Habermas a Kant e Rousseau. **Trans/Form/Ação**. v.36, Porto Alegre, 2013b, p.103-120. (Edição Especial)

ROCHA, Cleidson de Jesus. Educação e emancipação na teoria crítica da sociedade de Theodor W. Adorno. **Griot: Revista de Filosofia**, Amargosa – BA, v.19, n.2, p.194-217, junho, 2019.

ROUSSEAU, Jean-Jaques. **Do Contrato Social ou Princípios do Direito Político**. Tradução de Maria Constaça Peres Pissarra. Petrópolis: Vozes, 2017.

SCHNEEWIND, J. B. **A invenção da autonomia**: uma história da filosofia moral moderna. Tradução de Magda França Lopes. São Leopoldo: Unisinos, 2001. (Coleção Idéias)

SILVA, Felipe Gonçalves. **Liberdades em disputa**: a reconstrução da autonomia privada na teoria crítica de Jürgen Habermas. Campinas, 2010. (Tese de doutorado)

_____. **A solidariedade entre público e privado**. In NOBRE, M. TERRA, R. (org.) **Direito e Democracia**: um guia de leitura. São Paulo: Malheiros, 2008.

TREVISAN, Diego Kosbiau. Volonté générale e a autonomia da vontade. A presença de Rousseau na origem político-jurídica da filosofia moral de Kant. **Cadernos de Filosofia Alemã**. v. 22; n. 3, 2016. pp.129-142.

WOOD, Allen W. **Kant**. Tradução de Delamar José Volpato Dutra. Porto Alegre: Artmed, 2008.