RELEITURA DIALÓGICA DA NOÇÃO KANTIANA DE LIBERDADE*

DIALOGICAL REINTERPRETATION OF THE KANTIAN NOTION OF FREEDOM

Cláudia Maria Rocha de Oliveira**

RESUMO

O objetivo deste artigo é apresentar, em linhas gerais, a releitura realizada por Habermas da noção kantiana de liberdade. Habermas rompe com a filosofia da consciência e pensa a liberdade a partir da perspectiva intersubjetiva. Para ele a liberdade não se apresenta como ideia reguladora da razão, mas deve ser alcançada a partir de um processo de formação ético-discursiva da vontade que tem lugar em discursos prático-morais. Para alcançar o objetivo proposto, o artigo será dividido em três partes. Na primeira, a liberdade será vista, na *Crítica da razão pura*, como um problema para Kant. Na segunda parte, será indicado o modo como, na *Fundamentação da metafísica dos costumes*, Kant resgata a liberdade e a afirma como pressuposto inevitável, condição de possibilidade para que a razão possa ser prática. Finalmente, após ter apresentado o modo como Kant pensa a liberdade, na terceira parte do artigo, será examinada a maneira pela qual Habermas propõe uma releitura da noção kantiana de liberdade.

PALAVRAS-CHAVE: liberdade; autonomia; razão prática; intersubjetividade; diálogo.

ABSTRACT

The objective of this article is to present, in general terms, Habermas's reinterpretation of the kantian notion of freedom. Habermas breaks with the philosophy of consciousness and thinks about freedom from the perspective of the intersubjective. For him, freedom is not presented as an idea that regulates reason, but must be achieved through a process of ethical-discursive formation of the will that takes place in practical-moral discourses. To achieve the proposed objective, the article will be divided into three parts. In the first, freedom will be seen, in the *Critique of Pure Reason*, as a problem for Kant. In the second part, the way in which, in the *Ground work of the Metaphysics of Morals*, Kant rescues freedom and affirms it as an inevitable presupposition, a condition of possibility for reason to be practical, will be indicated. Finally, after having presented the way in which Kant thinks about freedom, the third part of the article will examine the way in which Habermas proposes a reinterpretation of the kantian notion of freedom.

KEYWORDS: freedom; autonomy; practical reason; intersubjectivity; dialogue.

* Artigo recebido em 03/12/2024 e aprovado para publicação em 19/12/2024.

** Doutora em Filosofia pela Pontifícia Universidade Gregoriana. Professora adjunta do Departamento de Filosofia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia. E-mail: claudiamroliveira@gmail.com.

INTRODUÇÃO

Somos livres? Se a liberdade é possível, o que significa ser livre? Na *Crítica da razão pura*, ao pensar a liberdade como uma causalidade da vontade distinta da causalidade natural, Kant aponta para a dificuldade de a razão pura se decidir a respeito da possibilidade ou não da liberdade. Mas, se a razão teórica, ao tratar da liberdade, chega à antinomia, a razão prática não pode ser pensada sem o pressuposto da liberdade. Neste artigo, mostraremos em primeiro lugar, de que modo Kant propõe pensar a liberdade. Em seguida, indicaremos como Habermas relê a noção kantiana de liberdade a partir da perspectiva da virada linguístico-pragmática. Se para Kant, como veremos, a liberdade é um pressuposto que torna possível que a razão pura possa ser prática, Habermas defenderá que a vontade precisa ser formada em discursos práticos para se constituir como livre. Para alcançar nosso objetivo, dividiremos esse texto em três partes. Na primeira, partiremos da terceira antinomia da razão pura. Examinaremos em que sentido não é possível conhecer a liberdade. Em seguida, veremos de que modo Kant resgata a liberdade, do ponto de vista prático, como pressuposto fundamental. Finalmente, na terceira e última parte do texto, indicaremos como Habermas retoma a noção kantiana de liberdade, mas numa perspectiva moldada pela linguagem.

1 A TERCEIRA ANTINOMIA DA RAZÃO PURA

Na *Crítica da razão pura*, Kant distingue as faculdades da sensibilidade, do entendimento e da razão. A faculdade da sensibilidade, estudada pela estética transcendental, é compreendida como faculdade das intuições. O entendimento, objeto de estudos da analítica transcendental, apresenta-se como faculdade das regras. A razão, por sua vez, tema da dialética transcendental, constitui-se como “*faculdade dos princípios (Principien)*” (Kant, 2011, p. 209).

A sensibilidade, enquanto faculdade das intuições, torna possível a percepção de todas as coisas a partir das formas *a priori* de espaço e tempo. O entendimento, faculdade das regras, organiza os diversos dados oferecidos pela sensibilidade, tornando possível o conhecimento do fenômeno. Ao mostrar como opera essas duas faculdades, Kant defende que só podemos conhecer a partir do exercício tanto da sensibilidade quanto do entendimento. Enquanto a sensibilidade garante a possibilidade da percepção, o entendimento sintetiza os dados que foram aprendidos. Nesse sentido, as regras do entendimento constituem a origem

“da concordância do nosso conhecimento com os objetos (*Objekten*)” (Kant, 2011, p. 171). Mas, ao mesmo tempo, é indispensável que os objetos aos quais o entendimento possa atuar “nos tenham sido dados na intuição, porque sem intuições, carece de objeto todo nosso conhecimento e está inteiramente vazio” (Kant, 2011, p. 75).

Diante disso, podemos defender, usando o próprio texto do autor; para ele, “todo nosso conhecimento começa pelos sentidos, passa deles para o entendimento e termina na razão, acima da qual nada há em nós de mais elevado para elaborar a matéria da intuição e para restabelecê-la à mais alta unidade do pensamento” (Kant, 2011, p. 208).

A dificuldade em relação à liberdade surge, então, justamente do fato de ela não ser objeto do conhecimento. Da liberdade não temos intuição sensível. Não há dados provenientes da sensibilidade por meio das formas *a priori* de espaço e de tempo que possam ser organizados pelas regras do entendimento. Logo, diante da liberdade, nosso conhecimento está vazio. Em consequência, toda tentativa de conhecer a liberdade está fadada ao fracasso.

A liberdade será tema, então, da terceira antinomia da razão pura ou do “terceiro conflito das ideias transcendentais”. Ao desenvolver tal conflito, a partir da exposição de uma tese e de uma antítese igualmente “provadas”, Kant procura mostrar a impossibilidade de, do ponto de vista do uso teórico da razão, chegar a um conhecimento sobre a possibilidade ou não da liberdade. Vejamos, então, a argumentação desenvolvida.

Kant (2011, p. 303) apresenta inicialmente, a seguinte tese: “Segundo as leis da natureza, a causalidade não é a única da qual possam ser derivados todos os fenômenos do mundo. Para explicar esses fenômenos é preciso ainda admitir que exista outra causalidade, a causalidade da liberdade”. Diante de tal constatação, Kant procurará provar a tese defendida, argumentando que precisa haver uma causalidade distinta da causalidade natural para que seja possível a existência de novos começos. Do contrário, teríamos que pressupor que tudo o que acontece já teria acontecido anteriormente. Seria, então, inviável a afirmação de qualquer novo começo, porque todo começo estaria necessariamente relacionado a um “subcomeço”. Logo, para compreender até mesmo o início de uma série de fenômenos ligados à causalidade natural, é necessário pressupor “uma espontaneidade absoluta das causas capaz ela mesma de iniciar uma série de fenômenos que se desenvolverá segundo as leis da natureza e, por conseguinte, uma liberdade transcendental sem a qual, mesmo no decurso da natureza, a série sucessiva de fenômenos jamais é completa do lado das causas” (Kant, 2011, p. 304).

Contudo, contrária a essa posição apresentada inicialmente, Kant indica uma antítese, igualmente acompanhada de “prova”. A antítese é a seguinte: “Não há liberdade, pois no

mundo tudo acontece unicamente segundo as leis da natureza” (Kant, 2011, p. 304). Nesse caso, a liberdade é uma ilusão. Ela se opõe à natureza uma vez que esta estaria submetida a leis e a aquela não estaria submetida a nenhuma lei.

Diante da tese e da antítese apresentadas, a razão não é capaz de assumir uma posição. Ambas as afirmações podem, aparentemente, ser provadas e justificadas teoricamente. A *aporia* é insolúvel, do ponto de vista da razão teórica, justamente por não ser a liberdade objeto de intuição sensível que possa ser ordenada pelas regras do entendimento.

A solução crítica para a *aporia* supõe estabelecer distinção entre a lógica mecanicista, que rege o funcionamento dos fenômenos, e a liberdade. Se, por um lado, os fenômenos podem ser conhecidos, por estarem relacionados a nossa percepção do mundo a partir da síntese do exercício das faculdades da sensibilidade e do entendimento, por outro, a liberdade apenas pode ser concebível se for pensada como *númeno*, como realidade que faz de todo ser racional membro do mundo inteligível.

2 A LIBERDADE COMO PRESSUPOSTO FUNDAMENTAL DA RAZÃO PRÁTICA

Ora, se do ponto de vista da razão teórica o tema da liberdade conduz a uma *aporia* insolúvel, do ponto de vista da razão prática, a liberdade é condição de possibilidade da afirmação da dignidade do ser humano e de todo ser racional como capaz de moralidade. A liberdade, portanto, se apresenta como ideia reguladora da razão. O ser humano, enquanto pertencente à natureza, obedece às leis naturais. Contudo, ele não se encontra completamente determinado pelo instinto. Prova disso é a capacidade que o ser humano possui de se aperfeiçoar ao longo da vida, de criar e reinventar. Em consequência, o que distingue o ser humano dos outros animais e confere a ele um valor absoluto é, justamente, a liberdade. Como Kant chega a essa conclusão?

Na *Fundamentação da metafísica dos costumes*, Kant (2009, p. 85) assume como tarefa buscar e fixar o *princípio supremo da moralidade*. Para que isso seja realizado, ele divide o texto em três seções. Na primeira, intitulada “Transição do conhecimento racional comum para o conhecimento filosófico”, assume como ponto de partida o conceito de boa vontade, presente na vida cotidiana. A boa vontade é aquela considerada boa não por aquilo que ela realiza, mas exclusivamente pelo puro querer. Ela é boa em si mesma (Kant, 2009, p. 105). A razão prática, por sua vez, é a faculdade que tem como destino influir sobre a vontade de modo a fazer com que ela seja boa.

A partir da análise da boa vontade, noção presente no uso cotidiano comum, Kant chega aos conceitos de dever e de respeito à lei. O exame dessas noções o conduz ao princípio da moralidade, por ele formulado nos seguintes termos: “nunca devo proceder de outra maneira senão de tal sorte *que eu possa também querer que a minha máxima se torne uma lei universal*” (Kant, 2009, p. 133). Esse princípio indica que a vontade apenas pode assumir como regra a necessidade de conformar-se à lei em geral. E essa lei geral precisa ser a lei do puro querer.

Sendo assim, é possível afirmar que, por análise do conceito de boa vontade, Kant chega ao princípio da moralidade. Este, portanto, não é externo ao conceito de boa vontade. Ao contrário, trata-se de princípio, desde o início, intrinsecamente presente.

Na segunda seção da *Fundamentação da metafísica dos costumes*, intitulada “Transição da filosofia moral popular para a metafísica dos costumes”, Kant pretende avançar do juízo moral vulgar para o juízo filosófico a respeito da moralidade. Ele assume, então, como ponto de partida da investigação a noção de razão prática, correspondente filosófico da noção cotidiana de boa vontade.

Ao considerar que tudo na “natureza atua segundo leis”, Kant (2009, p. 183) defende que apenas os seres dotados de vontade são capazes de agir a partir da “representação das leis”, ou seja, “segundo princípios”. O ser humano é, ao mesmo tempo, ser de razão e ser de inclinação. Enquanto ser de inclinação ele está determinado pelas leis da natureza. Age, portanto, guiado pelos instintos. A natureza é o lugar da animalidade, da agressividade, da luta pela sobrevivência. Contudo, por ser também um ser de razão, o ser humano é dotado de vontade. Ele é capaz de agir segundo princípios da própria razão. Essa capacidade torna o ser humano hábil para ir além dos instintos, para superar o estado de guerra característico do estado de natureza, e edificar um estado de paz. Isso ocorre porque, enquanto ser dotado de vontade, o ser humano deve agir em conformidade com a moralidade, e é isso que faz dele um ser que não tem um preço, mas um valor absoluto e, portanto, possa ser afirmado como um ser dotado de dignidade.

Se o ser humano fosse puramente racional, ele necessariamente agiria em conformidade com os princípios da razão. Seria, necessariamente um ser moral. Isso porque nesse caso a razão determinaria “infalivelmente a vontade”, tornando a vontade “a faculdade de escolher *só aquilo* que a razão, independente da inclinação, reconhece como praticamente necessário, quer dizer, como bom” (Kant, 2009, p.183-185). Porém, como vimos, o ser humano é, ao mesmo tempo, ser de razão e ser de inclinação. Por isso, ele não

necessariamente age orientado por princípios. Isso significa que, no caso do ser humano, a razão não consegue determinar a vontade completamente. Esta também é determinada por móveis distintos da razão, pois está vinculada às inclinações. Isso significa que o ser humano não age necessariamente em conformidade com a moralidade. Ele também se deixa guiar pelos instintos, pelas paixões.

Em consequência, para garantir a possibilidade da afirmação do ser humano como valor absoluto em si mesmo, surge a necessidade de agir em conformidade com os princípios da moralidade. O ser humano se vê, então, diante de uma obrigação, compreendida como determinação da vontade “conforme leis objetivas”. Para Kant (2009, p. 185), o que representa um princípio objetivo como obrigante para uma vontade é um mandamento; e o imperativo é, justamente, a “fórmula do mandamento”. Nesse sentido, os imperativos são fórmulas que exprimem “a relação entre leis objetivas do querer em geral com a imperfeição subjetiva da vontade deste ou daquele ser racional” (Kant, 2009, p. 189).

Logo, por análise da noção de razão prática, Kant (2009, p. 197) chegará também ao princípio supremo da moralidade que será apresentado na fórmula indicada pelo imperativo categórico, também chamado por Kant como sendo “imperativo da *moralidade*”. Ao contrário do imperativo hipotético, que ordena tendo em vista uma intenção possível ou real, o imperativo categórico ordena a ação que é boa em si mesma, independentemente de qualquer intenção. A bondade da ação ordenada pelo imperativo categórico, portanto, está relacionada ao puro querer. Ela diz respeito a uma determinação que não depende de nada que seja externo à própria vontade. Nesse sentido, o imperativo categórico, compreendido como mandamento da moralidade, exprime uma “*necessidade incondicionada*, objetiva e de validade geral”. Logo, o mandamento que o imperativo categórico exprime “deve ser seguido mesmo contra a inclinação” (Kant, 2009, p. 197-199).

Para Kant, a condição de possibilidade de um imperativo que ordena de modo categórico, que exprime a necessidade de conformação da vontade a uma lei geral, precisa ser buscada completamente *a priori* na razão. Com outras palavras: o que o imperativo, enquanto fórmula do mandamento moral, exprime é, justamente, a necessidade de ligar de modo imediato e necessário “o querer de uma ação” ao “conceito da vontade de um ser racional”. Trata-se, portanto, de uma “proposição sintética-prática *a priori*” (Kant, 2009, p. 211).

Sendo assim, é possível saber antes de qualquer experiência o que contém o imperativo categórico. Ele exprime “*a universalidade de uma lei em geral à qual a máxima da ação deve ser conforme*” (Kant, 2009, p. 213). Kant (2009, p. 215) confere, então, a ele a

seguinte formulação: “age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal”. Esse princípio, por não estar submetido a nenhum tipo de influência externa e por não estar condicionado por nenhum fator contingente, confere valor à vontade fazendo dela uma vontade absolutamente boa.

Kant (2009, p. 237) define a vontade como sendo “a faculdade de determinar a si mesma a agir *em conformidade* com a representação de certas leis”. A vontade absolutamente boa, no entanto, é aquela que não se deixa determinar por nenhum móbil externo, mas apenas pela lei prática. Esta, por sua vez, precisa ter “sua base em alguma coisa cuja existência em si mesma tenha *valor absoluto* e que, como *fim em si mesmo*, possa ser a base de leis determinadas”. Apenas o ser humano e todo ser racional enquanto capazes de moralidade são, para Kant, fins em si mesmo. Por isso, apenas o ser capaz de moralidade pode servir de base para o imperativo categórico (Kant, 2009, p. 239-241).

Mas, se o ser humano é fim em si mesmo, para que a sua vontade possa ser absolutamente boa, ele não pode estar submetido a nenhum critério que lhe seja exterior. Logo, “a condição para a concordância da vontade com a razão prática universal” (Kant, 2009, p. 251) é que a vontade possa ser afirmada como legisladora universal. Surge, então, uma distinta formulação do imperativo categórico: “Age só de tal maneira que a vontade pela sua máxima se possa considerar a si mesma ao mesmo tempo como legisladora universal” (Kant, 2009, p. 255).

Logo, se o que caracteriza a moralidade é a capacidade de autodeterminação da vontade, e a moralidade é condição para que o ser racional possa ser considerado como fim em si mesmo, a autolegislação da vontade, também afirmada como autonomia da vontade, é condição de possibilidade da afirmação da dignidade humana e da dignidade de todo ser racional. Kant (2009, p. 269) defenderá, então, que a autonomia se apresenta como sendo “o fundamento da dignidade da natureza humana e de toda a natureza racional”.

Finalmente, na terceira e última seção da *Fundamentação da metafísica dos costumes*, intitulada “Transição da Metafísica dos Costumes para a Crítica da Razão Prática Pura”, Kant (2009, p. 303) adota o método sintético e assume como tarefa examinar “se o imperativo categórico, [e] com ele a autonomia da vontade, é verdadeiro e absolutamente necessário enquanto princípio *a priori*”. Não pretendemos aqui explicitar todos os desdobramentos da investigação e do percurso assumidos por Kant. Nosso objetivo é apenas mostrar de que modo ele, então, afirmará a liberdade.

Surge aqui uma nova definição de vontade. A vontade é afirmada como uma “espécie de causalidade dos seres vivos na medida em que são racionais” (Kant, 2009, p. 347). Se recordarmos da terceira antinomia da Razão Pura, podemos dizer que, embora do ponto de vista teórico Kant diga não ser possível escolher entre tese e antítese, pois são igualmente acompanhadas de prova, do ponto de vista da Razão prática, Kant resgata a possibilidade de uma causalidade diferente da causalidade natural. Trata-se justamente da vontade, entendida, como causalidade dos seres racionais. Para compreender adequadamente o que isso significa, bastante recordar que para Kant existe certa coincidência entre vontade e razão prática.

Além disso, se considerarmos que a boa vontade é aquela que é boa pelo puro querer, isto é, é a vontade que não se deixa determinar por nada que lhe seja externo, haverá agora uma coincidência entre a definição da boa vontade e a de liberdade. Kant (2009, p. 347) define, então, de modo negativo, a liberdade nos seguintes termos: é “a propriedade [da causalidade da vontade] na medida em que esta pode ser eficiente independentemente da determinação por causas alheias”. Kant (2009, p. 349) propõe também uma definição positiva para a liberdade. Segundo ele, ela é “uma causalidade segundo leis imutáveis”. Diante do exposto, a liberdade da vontade precisa ser compreendida como autonomia, ou seja, como “propriedade da vontade de ser lei para si mesma” (Kant, 2009, p. 349). Logo, a vontade livre não é compreendida como um poder fazer tudo o que minhas inclinações me apontam, mas, ao contrário, como vontade submetida a leis morais. Nesse sentido, Kant (2009, p. 349) defende que “uma vontade livre e uma vontade sob leis morais é uma e mesma coisa”.

O imperativo categórico que ordena a agir de modo a querer que a máxima subjetiva da ação possa se tornar lei universal apenas ganha sentido e força de obrigação por ser a liberdade o que liga a máxima, expressão de um querer subjetivo, com a lei universal, expressão de uma vontade universal. Logo, a liberdade se apresenta como um ideal regulador da razão, como um pressuposto indispensável, como condição de possibilidade da conformação da máxima com a lei prática.

Mas, se, por um lado, a liberdade pode ser afirmada como “uma propriedade da vontade de todos os seres racionais” (Kant, 2009, p. 351), por outro, como vimos, não é possível demonstrar a liberdade de um ponto de vista teórico. Isso implicaria ultrapassar os limites da razão. Nesse sentido, Kant (2009, p. 393) defende que “a razão transgrediria todos os seus limites tão logo pretendesse *explicar como* a razão pura pode ser prática, o que seria a mesmíssima coisa que a tarefa de *explicar como é possível a liberdade*”.

Por outro lado, a liberdade é um pressuposto indispensável se “quisermos pensar um ser como racional e com consciência da sua causalidade a respeito das ações, isto é, dotado de uma vontade” (Kant, 2009, p. 393). Sendo assim, ele defende que a liberdade deve ser assumida como um “pressuposto necessário da razão num ser que acredita ter consciência duma vontade, isto é, de uma faculdade bem diversa da mera faculdade apetitiva” (Kant, 2009, p. 393). A liberdade, portanto, é afirmada como um pressuposto inevitável, condição de possibilidade da afirmação de todo ser racional como fim em si mesmo e, por isso, condição de possibilidade da afirmação da dignidade humana e de todo ser racional.

Logo, embora para Kant a liberdade não seja objeto de conhecimento, enquanto ideia reguladora da razão, ela pode ser pensada como pressuposto fundamental que torna possível a razão pura prática.

2 RELEITURA DIALÓGICA DA LIBERDADE

Entretanto, a concepção kantiana de liberdade, entendida como autonomia da vontade e afirmada como princípio regulador da razão, está vinculada a uma noção de sujeito transcendental própria à filosofia da consciência. Habermas, importante herdeiro da tradição kantiana, procurará, então, resgatar a noção de liberdade, entendida como autonomia da vontade, contudo num contexto marcado pela dimensão da intersubjetividade.

Uma das razões que leva Habermas a propor uma releitura da noção kantiana de liberdade é o fato de a filosofia da consciência não conseguir dar conta da dimensão histórica e situada do ser humano. Para Habermas, a linguagem é *médium* intransponível de todo sentido e validade. Enquanto tal, ela é um dos elementos, ao lado da cultura, da sociedade e das estruturas de personalidade, constitutivos do mundo da vida entendido como pano de fundo a partir do qual nos situamos, pensamos e agimos (Habermas, 2002, p. 65 *et seq.*).

Ora, se a linguagem é um *médium* intransponível e o ser humano está sempre situado no interior de um mundo da vida, não é possível pensá-lo como um ser isolado. A dimensão intersubjetiva é constitutiva do ser humano. Em consequência, a liberdade precisará ser pensada considerando a relação com os outros como inerente e condição de sua própria possibilidade. Logo, a liberdade não poderá mais ser afirmada como ideia reguladora da razão. Mas ela precisará ser pensada a partir do seu próprio processo de constituição. Habermas apresentará, então, a liberdade a partir do processo de formação ético-discursiva da vontade.

A vontade, causa eficiente de nossas ações, segundo Habermas, precisa ser formada em discursos práticos. Por discurso se entende a “forma reflexiva do agir comunicativo” (Habermas, 2004, p. 101). Este, por sua vez, é afirmado como um modo de agir que, diferentemente da ação estratégica, possui como mecanismo coordenador da interação o entendimento. Para compreender de modo adequado como Habermas propõe uma releitura dialógica do conceito kantiano de liberdade precisamos, então, mesmo que de modo bastante rápido, explicitar o sentido de noções básicas que estão pressupostas pela teoria habermasiana, a saber: as noções de razão comunicativa, de agir comunicativo e discurso.

Por razão comunicativa, Habermas compreende o modo originário de racionalidade que é inerente aos nossos atos de fala empregados comunicativamente, no interior do mundo da vida. Quando empregamos atos de fala em situações comunicativas, queremos nos entender com alguém a respeito de algo. Para que isso seja possível, levantamos a pretensão de que nossos proferimentos possam ser compreendidos e aceitos como válidos pelos interlocutores. Um proferimento pode ser considerado como válido quando as pretensões à validade que ele levanta podem ser aceitas pelo ouvinte. São elas: pretensão à verdade, pretensão à correção e pretensão à veracidade. A razão comunicativa se estrutura a partir das pretensões à validade, das condições de satisfação das pretensões e da possibilidade de justificação das mesmas pretensões (Habermas, 2002, p. 81). Ao se orientar pela razão comunicativa, falante e ouvinte assumem como *telos* a busca pelo entendimento.

A ação comunicativa é aquela que se orienta pela racionalidade comunicativa. Nela a linguagem natural é assumida como fonte de integração social. O entendimento é afirmado como mecanismo coordenador das interações. O que se busca são *fins ilocucionários*, intrínsecos ao próprio uso da linguagem. Com outras palavras, o que se pretende é que os atos de fala possam ser compreendidos e aceitos pelos interlocutores da interação. Além disso, nas interações comunicativas os atores adotam atitude performativa e se colocam nos lugares de falante e ouvinte, ou seja, de primeira e segunda pessoas (Habermas, 2002, p. 70-82). Habermas, então, define o agir comunicativo como sendo “o tipo de interações em que *todos* os participantes buscam sintonizar entre si seus planos de ação individuais e em que, portanto, almejam alcançar seus objetivos ilocucionários de maneira *irrestrita*” (Habermas, 2012, p. 509).

Ao partir da noção de ação comunicativa, Habermas (2002, p. 85) defende, então, que a ordem social “deveria produzir-se pelo caminho de processos de formação de consenso”. Contudo, nem sempre as pretensões à validade levantadas pelo falante podem ser aceitas

como válidas pelo ouvinte. Há sempre o “risco de dissenso implícito no próprio mecanismo do entendimento” (Habermas, 2002, p. 85). Quando pretensões à verdade e/ou à correção normativa são colocadas em questão, surge a possibilidade de se passar para o discurso. Este é afirmando, por Habermas (2004, p. 101), como sendo a “forma reflexiva do agir comunicativo”. Nesse sentido, ele defende que o discurso é o lugar privilegiado para “uma auto-relação reflexiva da pessoa com o que ela pensa, faz e diz” (Habermas, 2004, p. 102).

O discurso prático não é o lugar de criação de normas, mas o espaço reflexivo no qual é possível avaliar, de um ponto de vista argumentativo, a pretensão à correção normativa de uma norma que se tornou problemática no mundo da vida. No discurso, portanto, as pretensões controvertidas na práxis cotidiana são avaliadas, questionadas ou justificadas. Nesse processo, “cada pessoa concernida tem que poder convencer-se de que norma proposta é, nas circunstâncias dadas, ‘igualmente boa’ para todos” (Habermas, 2003, p. 91). Para que o discurso prático aconteça, os afetados pela norma que se tornou objeto de avaliação precisam adotar atitude hipotética, tomar distância dos contextos e se engajarem a partir da força da argumentação para poderem, de modo colaborativo, serem capazes de encontrar as melhores razões que viabilizem a produção de motivação necessária para validar ou não a norma em questão.

Mas, o que isso tem a ver com a noção de liberdade compreendida com autonomia, em sentido kantiano? A partir do horizonte apresentado acima, que parte da afirmação da linguagem como mediação intransponível de todo sentido e validade, Habermas pensará também a liberdade a partir da perspectiva da intersubjetividade. Se, para Kant, a liberdade era uma ideia *a priori* reguladora da razão, para Habermas a liberdade é pensada como o *telos* buscado por meio do processo de formação da vontade que tem lugar em discursos prático-morais.

Habermas (1992) distingue três tipos de discursos práticos: os discursos pragmáticos, os discursos ético-político-existenciais e os discursos morais. Em cada um desses discursos, a vontade é orientada dialógica e argumentativamente numa direção específica.

Em discursos pragmáticos, a partir da adoção de uma perspectiva reflexiva diante de um problema prático que se apresenta, a vontade busca encontrar alguma recomendação “de tecnologia adequada ou programa exequível” (Habermas, 1992, p. 295). Se o cano da cozinha de uma casa se rompe, por exemplo, será necessário encontrar uma “tecnologia adequada” para resolver o problema fático que se apresenta. Ocorre, nesse caso, um processo de formação da vontade. Trata-se de um processo fático por meio do qual a vontade se constitui

como arbítrio (*Willkür*), entendido como “capacidade da escolha racional de poder agir assim ou assado, ou de estabelecer um novo começo na corrente de ocorrências” (Habermas, 2004, p. 103). Nesse caso, os meios se revelam desejáveis apenas à medida que há o interesse em resolver o problema pragmático.

Em discursos ético-político-existenciais, que estão relacionados com a autocompreensão que os atores possuem de si mesmos e do grupo social a que pertencem, a vontade é formada a partir de “conselhos que apontam para a reconstrução de forma de vida consciente, assumida criticamente” (Habermas, 1992, p. 292). A formação da vontade, nesse caso, é mais consistente do que nos discursos pragmáticos, pois exige um engajamento mais substancial dos atores. Nos discursos ético-políticos-existenciais está em jogo aquilo que o ator considera como sendo um bem para ele ou como sendo um bem para o seu grupo social, para sua comunidade. Neste caso, a vontade se forma, então, como força de decisão (*Entscheidungskraft*). Os conselhos que orientam a vontade estabelecem com ela um vínculo mais sólido e consistente. Habermas (2004, p. 103) defende, então, que a “liberdade ética possibilita [...] o projeto consciente e a estabilização de uma identidade do eu”.

Contudo, é apenas em discursos prático-morais que a vontade se constitui propriamente como livre (*nach selbst gegebenen Gesetzen*), isto é, como vontade autônoma capaz de dar a si mesmo a sua própria lei (Habermas, 1992, p. 294-295). Habermas, então, esclarece que “com Kant, [ele chama] vontade livre ou autonomia a capacidade de autodeterminação da vontade própria em virtude de uma ideia moral” (Habermas, 2004, p. 103).

Contudo, a noção de autonomia será reinterpretada por Habermas à luz do marco teórico da virada linguístico-pragmática. A partir dele, Habermas defenderá que ao adotarem a perspectiva da comunidade ilimitada de comunicação, os atores devem abandonar qualquer tipo de perspectiva egocêntrica e etnocêntrica, para se tornarem capazes de se colocarem dialogicamente uns no lugar dos outros.

O processo de reversibilidade de papéis está vinculado ao princípio moral que assegura “que somente sejam aceitas como válidas as normas que exprimem uma *vontade universal*” (Habermas, 2003, p. 84). Essas normas assumirão a forma de mandamentos morais que serão expressos como imperativo categórico.

O consenso alcançado neste tipo de discurso prático gera uma relação muito estreita entre razão e vontade. Os atores passam a agir não porque é útil ou bom, mas porque a partir

do exame discursivo reconhecem a validade incondicional de uma norma, ou seja, reconhecem que a prática da norma é capaz de promover a justiça.

Logo, se Kant pensou o imperativo categórico à luz da filosofia da consciência, Habermas o reformulará a partir da perspectiva da intersubjetividade. Eis a nova formulação oferecida por Habermas (2003, p. 88): “Ao invés de prescrever a todos os demais como válida uma máxima que eu quero que seja uma lei universal, tenho que apresentar minha máxima a todos os demais para o exame discursivo de sua pretensão de universalidade”. Sendo assim, é o exame, em discursos prático-morais, de máximas que levantam pretensão à universalidade, que torna possível aos participantes formarem ético-discursivamente a própria vontade de modo a alcançar o nível da vontade propriamente livre, da autonomia da vontade.

A autonomia da vontade continua, para Habermas, relacionada à possibilidade da afirmação da dignidade humana. Liberdade e dignidade estão, portanto, como em Kant, intimamente vinculadas. Isso não poderia ser diferente, pois liberdade e dignidade são princípios fundamentais que estão na base das sociedades ocidentais modernas e também contemporâneas. Logo, como herdeiro da tradição kantiana, Habermas também pensará a liberdade relacionada à afirmação da dignidade.

Contudo, para Habermas, a autonomia não é mais uma ideia da razão. A autonomia se apresenta agora como o resultado de um procedimento dialógico por meio do qual os participantes, ao se confrontarem por meio de argumentos, vão se tornando capazes de autodeterminação, tanto em nível pessoal quanto no espaço público.

CONCLUSÃO

Neste artigo, procuramos mostrar de que modo Habermas propõe realizar uma releitura dialógica da liberdade tal como pensada por Kant. Para cumprir o objetivo proposto dividimos o texto em três partes. Na primeira procuramos mostrar porque, para Kant, a liberdade não pode ser objeto da Razão teórica.

Na segunda, vimos que a liberdade, enquanto ideia reguladora da razão, determina o modo pelo qual o ser humano precisa agir para poder ser visto como valor absoluto, ou seja, para ser reconhecido como ser que não tem preço, mas sim dignidade. A liberdade se apresenta, então, como pressuposto inevitável que torna possível pensar o ser humano como capaz de moralidade e, portanto, como ser que possui dignidade.

Finalmente, na terceira e última parte, procuramos indicar de que modo Habermas, herdeiro da tradição kantiana, pretende reler a noção de autonomia a partir da perspectiva da intersubjetividade. Para ele, a vontade se forma em discursos práticos. A vontade propriamente livre, ou seja, a vontade autônoma apenas pode ser formada à medida que os atores forem capazes de participar em discursos prático-morais reais. Nesses discursos, ao buscar o consenso a respeito de normas que se tornaram controvertidas, os atores precisam estabelecer relações recíprocas que garantam a possibilidade de cada um se colocar no lugar dos outros. Nesse processo, os sujeitos vão se tornando capazes de autodeterminação da própria vontade, de modo dialógico. A vontade autônoma se forma, portanto, dialogicamente em discursos prático-morais.

Diante do percurso apresentando, concluímos então o presente artigo, retomando a questão que aparece na introdução: Somos livres? Apesar das novidades trazidas por Habermas, a questão inicial deste artigo parece poder ser respondida de maneira semelhante se assumirmos tanto a ótica kantiana quanto a habermasiana. Para Kant, como vimos, o ser humano é um ser de razão e de inclinações. A liberdade, embora esteja desde sempre presente como ideia reguladora da razão humana, não é garantia de que o ser humano agirá de modo autônomo. Contudo, a liberdade é a condição de possibilidade para que o ser humano possa se afirmar como um ser que possui valor absoluto em si mesmo. Logo, para Kant, embora o ser humano não seja necessariamente livre, ele *deve* se tornar livre. A liberdade é o que torna possível a afirmação do ser humano como dotado de dignidade.

Habermas, por sua vez, pensa o ser humano como inserido num mundo da vida. Orientado pela razão comunicativa, ele precisa ser capaz de formar a própria vontade. A vontade se forma como autônoma, isto é, se forma propriamente como livre, em discursos prático-morais. O ser humano precisa, portanto, participar de discursos reais para, pelos processos de formação discursiva da vontade, se tornar livre. Portanto, como em Kant, temos aqui resposta similar para a questão sobre a liberdade. O ser humano não é necessariamente livre, mas ele pode e deve se tornar livre.

Se o ser humano fosse plenamente racional, a sua vontade seria completamente determinada pela razão. Ele seria livre. Liberdade e autodeterminação da vontade são a mesma coisa. Contudo, a vontade humana não é completamente determinada pela razão. Logo, o ser humano *deve* se tornar livre. Em Kant, este *dever* é pensado a partir da perspectiva do sujeito transcendental. Em Habermas, o *dever* está relacionado ao procedimento discursivo que traz para o primeiro plano a dimensão intersubjetiva. Seja como

for, para ambos os pensadores não somos livres, mas a liberdade se apresenta como uma exigência. Cabe, pois, ao ser humano, por meio do exercício da razão, conquistar a liberdade.

REFERÊNCIAS

HABERMAS, Jürgen. **Consciência moral e agir comunicativo**. São Paulo: Loyola, 2003.

HABERMAS, Jürgen. Para o uso pragmático, ético e moral da razão prática. *In*: STEIN, Ernildo; DE BONI, Luís (org.). **Dialética e liberdade**. Porto Alegre: Petrópolis, 1992, p. 288-304.

HABERMAS, Jürgen. **Pensamento pós-metafísico**. São Paulo: Loyola, 2002.

HABERMAS, Jürgen. **Teoria do agir comunicativo**: racionalidade da ação e racionalização social. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

HABERMAS, Jürgen. **Verdade e justificação**. São Paulo: Loyola, 2004.

KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. 3. ed. São Paulo: Ícone, 2011 (Coleção fundamentos do direito). Obra digital disponível em:
<https://plataforma.bvirtual.com.br/Leitor/Publicacao/195671/pdf/0?code=BKrSwfRQPITuuE+cUJIEBNDPcKdrn6OpdnIkGaaNjqKapqg/wKBvfg/ygjnQuMj1e/flA96TP21UowSImspwTQ>
≡≡≡. Acesso em: 2 nov. 2024.

KANT, Immanuel. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. São Paulo: Discurso Editorial: Barcarolla, 2009. (Coleção philosophia).