

**RESGATE HISTÓRICO-FILOSÓFICO DOS CONCEITOS
DE LIBERDADE: A CONSTRUÇÃO DA LIBERDADE
COMUNICATIVA**

HISTORICAL-PHILOSOPHICAL REVIEW ON THE CONCEPTS OF
LIBERTY: CONSTRUCTION OF COMMUNICATIVE FREEDOM

Luiz Gustavo Campana Martins*
Clodomiro José Bannwart Junior**

* Mestrando em Direito Negocial pela Universidade Estadual de Londrina (UEL/PR) - Bolsista CAPES. Especialista em Filosofia Política e Jurídica pela UEL. E-mail: gus.campana@hotmail.com.

** Doutor em Filosofia pela UNICAMP e Professor do Programa de Mestrado em Direito Negocial na Universidade Estadual de Londrina. E-mail: cbannwart@hotmail.com

Como citar: MARTINS, Luiz Gustavo Campana; BANNWART JUNIOR, Clodomiro José. Resgate histórico-filosófico dos conceitos de liberdade: A construção da liberdade comunicativa. **Revista do Direito Público**, Londrina, v. 14, n. 3, p. 150-167, dez. 2019. DOI: 10.5433/24157-108104-1.2019v14n3p. 150. ISSN: 1980-511X

Resumo: Este artigo tem por intuito discutir a ressignificação do conceito de liberdade à luz da teoria comunicativa de Jürgen Habermas. O problema enfrentado consiste em que a liberdade, enquanto reflexo do paradigma liberal, **não mais atende às necessidades das sociedades contemporâneas**, e enquanto conceito reconstruído pelo republicanismo, não dá conta de garantir a proteção e a autonomia dos sujeitos individuais. Lança-se mão, pois, da hipótese de que a consolidação de um entendimento comunicativo da liberdade, como feito por Habermas, é a única capaz de resguardar a moral, a justiça e a independência individual. Pretende-se demonstrar o caráter intersubjetivo da liberdade, tomando-a como elemento central da emancipação dos indivíduos pela razão comunicativa. Para isso será elaborado um resgate filosófico dos conceitos de liberdade dentro da dualidade histórica que vem sendo tomada entre liberais e republicanos, a partir das visões de Benjamin Constant, Isaiah Berlin e Philip Pettit. Ao final, com o auxílio de Flávio Siebeneichler, objetiva-se demonstrar que a racionalidade discursiva, única de potencial emancipatório, encontra na liberdade comunicativa de Habermas o elemento chave para o seu funcionamento. Quanto à metodologia, a pesquisa se caracteriza

como bibliográfica e exploratória, uma vez que pretende fazer uma discussão, a partir de obras já publicadas, para melhor compreensão do tema.

Palavras-chave: Conceitos de liberdade. Teoria Habermasiana de liberdade. Liberdade comunicativa.

Abstract: This paper discusses a re-interpretation of the concept of liberty in the context of Jürgen Habermas' communicative theory. This study explores liberty, as a reflection of the liberal paradigm, since it no longer meets the needs of contemporary societies. Moreover, in the lens of republicanism, it does not account for ensuring the protection and autonomy of individual subjects. Furthermore, taking hold, therefore, of the hypothesis that the consolidation of a communicative understanding of freedom, as done by Habermas, is the only theory capable of protecting ethics, morals, justice and individual independence. In addition, this paper demonstrates the intersubjective character of our liberty whilst examining the element of the emancipation of individuals for communicative purposes. Hereby, a philosophical rescue of the concepts of liberty within historical duality has been usurped by liberals and republicans, from the views of Benjamin Constant, Isaiah Berlin and Philip Pettit. Finally, with the help of Flavio Siebeneichler, this study demonstrates that discursive rationality, unique of emancipatory potential, is the key element for Habermas' theory of communicative freedom. In relation to our methodology, this research utilizes literature review, since it investigates already published works in order to better understand the object of study.

Key-words: The concept of liberty. Habermasian Theory of freedom. Communicative freedom.

INTRODUÇÃO

A liberdade é um conceito que desafia as angústias mais profundas dos filósofos. Definitivamente não há consenso a respeito dos limites e alcances da liberdade. Entendê-la está entre os desejos mais ávidos do ser humano. É claro, pois, que este artigo não pretende delimitar esse conceito tão caro à filosofia, tampouco sugerir uma nova abordagem. Em Isaiah Berlin (2002) encontramos a sugestão de que os conceitos sociais e políticos devem ser necessariamente vagos, sob pena de, ao se firmarem de precisão, tornarem-se inúteis.

Assim, o objetivo central deste artigo se concentra em demonstrar a insuficiência dos modelos liberal e republicano de liberdade, para enfim abordar a concepção habermasiana como alternativa. Com auxílio de consagrados pensadores, pretendemos também refletir acerca dos modelos positivo e negativo já existentes de liberdade, a fim de contribuir para o debate da boa filosofia, que se presta em criar dúvidas, e não as sanar. “Não basta, pois, admitir a possibilidade da liberdade. É necessário encontrar um caminho que permita não somente uma compreensão mais profunda e adequada desse fenômeno, [...] mas também uma descrição e um esclarecimento crítico” (SIEBENEICHLER, 2011, p. 347).

Ao longo da história, dos antigos aos modernos, da Grécia antiga às civilizações atuais mais precisamente, o conceito de liberdade passou por transformações significativas. Sua estrutura elementar, antes calcada no engajamento político da *polis*, foi transferida para a perspectiva impessoal e individualista do mundo moderno. Na *polis* grega, analisada pelos filósofos do período clássico, a política catalisava a realização dos fins tanto da ética, como do direito e da economia, e todas essas esferas concorriam para a realização da cidadania dos membros da *polis*. Esta reflete a origem da tradição republicana de liberdade, e que será abordada ao longo do texto a partir dessa ideia fundamental: o cidadão livre enquanto um membro ativo da vida política. A característica essencial da política era efetivar a relação entre a ética e o Estado, pois a felicidade do homem, segundo Aristóteles, só se alcançava de forma efetiva e plena no horizonte da comunidade política (BERTELLONI, 2001, p. 30).

Nesse debate, importa a diferença que se faz entre a liberdade concebida na antiguidade, pelos gregos, e a liberdade moderna. Aquela era entendida de forma comunitária, dentro da lógica da *polis* grega. A liberdade estava ligada à participação do sujeito na política da *polis* grega, à condição de cidadão como membro ativo e engajado. Já o problema na sociedade moderna é o individualismo exacerbado, que provoca atitudes de egoísmo no sentido de apenas realizar aquilo que for favorecer o próprio indivíduo, de não se preocupar com a coletividade. Hoje, vive-se sob essa dualidade da liberdade.

Para demarcar algumas premissas iniciais, esclarecemos que as referências ao longo do texto à concepção dos liberais, significam um agrupamento das ideias da tradição liberal acerca do conceito de liberdade. Embora essa tradição não seja una, é possível destacar alguns elementos comuns como a ideia de valorização do indivíduo, a imposição de limites à atuação do Estado e a legitimidade do poder político pelos cidadãos. Portanto, a concepção liberal inicial, entendemos,

nasce junto com a modernidade em teóricos como John Locke, Montesquieu, Tocqueville, entre outros (RAMOS, 2011, p. 44). Esse mesmo modelo liberal será tomado neste artigo a partir das sistematizações dos conceitos feitas por Benjamin Constant, no século XIX, e por Isaiah Berlin e Philip Pettit, no século XX.

Com esse intuito, o presente artigo se divide em três seções de desenvolvimento, sob uma pesquisa bibliográfica com autores da filosofia e filosofia do direito selecionados por sua relevância no campo teórico, pelas quais abordar-se-á: (1) a divisão clássica de Benjamin Constant entre liberdade dos antigos e dos modernos; (2) as perspectivas dos liberais e dos republicanos, atrelando-se à primeira a liberdade negativa dos modernos, e à segunda, a concepção positiva dos antigos; e, por fim, (3) a ideia de liberdade comunicativa em Habermas como uma alternativa que acopla elementos de ambas as vertentes anteriores.

1 CONTEXTO HISTÓRICO DO CONCEITO DE LIBERDADE

Para a discussão que se pretende desenvolver nesse artigo é fundamental que se faça, antes, uma abordagem histórica dos conceitos de liberdade. Essa abordagem, nessa seção, será feita com o auxílio principal do texto *Da liberdade dos antigos comparada à dos modernos*, de Benjamin Constant, fruto de um discurso pronunciado no Athénée Royal de Paris, em 1819.

Como o próprio nome do texto já infere, Benjamin Constant (1985) fez uma análise a respeito de dois tipos de liberdade que julgou existentes: a liberdade dos antigos e a dos modernos. Sua grandeza foi a de um pesquisador que teve uma percepção histórica e sistematizou assim, de forma didática, essas duas espécies de liberdade.

Pois bem, em seu discurso, Constant (1985) atenta para o fato de tentar esclarecer, com sua fala, o porquê dos povos livres da antiguidade desconhecerem a forma de governo representativo, que é para o autor uma descoberta dos modernos. Essa indagação traz as reflexões a respeito de como a liberdade era entendida por esses povos e como ela é entendida hoje:

Este sistema é uma descoberta dos modernos e vós vereis, Senhores, que a condição da espécie humana na antiguidade não permitia que uma instituição desta natureza ali se introduzisse ou instalasse. Os povos antigos não podiam nem sentir a necessidade nem apreciar as vantagens desse sistema. A organização social desses povos os levava a desejar uma liberdade bem diferente da que este sistema nos assegura (CONSTANT, 1985, p. 10).

Na antiguidade, a liberdade era essencialmente uma liberdade política. A participação política direta dos cidadãos e o envolvimento com as questões públicas é a marca singular dessa liberdade. O sujeito era livre na medida em que podia participar ativamente da construção das leis, atos executivos e julgamentos, discutir as questões relevantes da cidade, ouvir, debater e discutir opiniões em praça pública, ou seja, era livre na medida em que exercia sua cidadania política diretamente, de modo social e coletivo. Havia, pois, uma liberdade cidadã que era dependente

das estruturas do Estado – base política – para a certificação de um ato propriamente livre. E a liberdade, nesse sentido, restrita ao cidadão, não operava em uma perspectiva de subjetividade, considerando que sequer havia sentido inferir a existência do indivíduo no período que antecede o helenismo. Contudo, a liberdade era um tema caro aos gregos ao permear a totalidade da vida humana e intermediar os aspectos intersubjetivos do *ethos*. O grego, como afirmam Billier e Maryoli (2005, p. 19), “soube pensar a liberdade do homem, mesmo no coração de um nó de necessidades. É que a liberdade é condição de possibilidade da ética, do político e do jurídico, ou, como escrevera Kant, da prática.”

Em boa medida, a própria visão de liberdade na Grécia antiga é uma visão atrelada à cidadania, pois é uma condição dada pela estrutura política da cidade-estado. A liberdade se confunde com a política e só tem sentido enquanto tal. Assim, dentro da fronteira da *polis* existia a noção do todo e de completude, uma ordem social instituída coletivamente tão-somente para e pelos cidadãos que ali viviam, sendo que fora da fronteira havia a noção de caos social, de não civilidade e não liberdade.

Essa perspectiva grega tinha por base o *ethos* centrado na sociedade. O *ethos* é designado de forma dupla. Segundo Henrique Cláudio de Lima Vaz (1988, p. 12):

A primeira acepção de *ethos* (com *eta* inicial) designa a morada do homem (e do animal em geral). O *ethos* é a casa do homem. O homem habita sobre a terra acolhendo-se ao recesso seguro do *ethos*. Este sentido de um lugar de estada permanente e habitual, de um abrigo protetor, constitui a raiz semântica que dá origem à significação do *ethos* como costume, esquema praxeológico durável, estilo de vida e ação.

Foi Homero quem primeiro identificou o *ethos* como *habitat*, isto é, como morada. Para ele, o *ethos* é o lugar comum em que se desenvolvem os valores, costumes e tradições comuns. Sob esta acepção, a ética tem forte relação com a sociedade e se dissemina de maneira única e universal, compreendendo a universalidade, porém, restrita aos limites da fronteira da *polis*. Essa noção de universalidade restrita à *polis* ganhará novos contornos com o helenismo. Os preceitos éticos no helenismo, na visão de Mario Vegetti, serão guiados no sentido oposto àquele observado em Aristóteles, por exemplo:

A ética helenista se move em sentido contrário, em direção a uma universalização do próprio discurso; à medida que o cidadão aristotélico perde a evidência da sua centralidade moral, começa-se a pensar que valores e virtudes devem estar em linha de princípio disponíveis a todos (VEGETTI, 2014, p. 25).

A ética é, no sentido clássico, compreendida por sua orientação comunitarista, que se baseia na valoração de costumes e tradições partilhados comumente. A política embasada nesses termos é a republicana. E o direito é fundado na soberania popular. Pontuamos que, portanto, o *ethos* era visto como o conjunto de valores, costumes e tradições compartilhado de maneira

universal, na sociedade antiga da Grécia.

Dentro da estrutura social e política da *polis* grega, a noção de liberdade está estritamente vinculada à cidadania e ao exercício da vida política, de modo coletivo. Não há propriamente uma diferenciação desses conceitos. A liberdade estava, portanto, condicionada a uma visão coletiva, de exercício social da atividade política e da própria cidadania.

No entanto, Constant (1985, p. 11) alerta para o fato de que “ao mesmo tempo que consistia nisso o que os antigos chamavam liberdade, eles admitiam, como compatível com ela, a submissão completa do indivíduo à autoridade do todo”.

É aí exatamente que reside um dos pontos-chave para a rejeição dessa espécie de liberdade pelos modernos. É inconcebível, nos tempos atuais, qualquer ideia que remeta a uma submissão dos indivíduos ao Estado, de modo a suprimir seus direitos e liberdades mais básicas em prol da atividade muitas vezes arbitrária do ente soberano. Não se tolera mais o poder em excesso, o controle arbitrário, a falta de limites do Estado, tampouco a ingerência nas questões privadas dos cidadãos. Ainda nas palavras de Benjamin Constant (1985, p. 11):

Assim, entre os antigos o indivíduo quase sempre soberano nas questões públicas, é escravo em todos seus assuntos privados. Como cidadão, ele decide sobre a paz e a guerra; como particular, permanece limitado, observado, reprimido em todos seus movimentos; como porção do corpo coletivo, ele interroga, destitui, condena, despoja, exige, atinge mortalmente seus magistrados ou seus superiores; como sujeito ao corpo coletivo, ele pode, por sua vez, ser privado de sua posição, despojado de suas honrarias, banido, condenado, pela vontade arbitrária do todo ao qual pertence.

Com as guerras do período helenístico em meados do século III a.C., e a posterior anexação da Grécia à Roma antiga, houve a destruição das fronteiras da *polis* grega e a consequente destruição da cidadania, que dependia da estrutura da cidade-estado. Houve, na verdade, a quebra do paradigma da ordem social grega, uma destruição do próprio *ethos*, alterando, com isso, a noção de indivíduo e cidadão a partir das próximas escolas filosóficas.

Nesse período de transições, a filosofia se aproximou da segunda concepção de *ethos*, a de Hesíodo, onde o *ethos* é compreendido como caráter, e, portanto, algo inerente ao indivíduo. “A segunda aceção de *ethos* (com épsilon inicial) diz respeito ao comportamento que resulta de um constante repetir-se dos mesmos atos. É, portanto, o que ocorre frequentemente, [...] mas não sempre (*aei*), nem em virtude de uma necessidade natural.” (VAZ, 1988, p. 14).

O que se percebe é o deslocamento da unidade fundamental do *ethos*, uma oposição entre o hábito e a natureza. Segundo Henrique Cláudio de Lima Vaz (1988, p. 14), há uma disposição do agir que se “contrapõe ao impulso do desejo”. Pode-se dizer que a ideia de indivíduo surge primeiro no mundo antigo, com a derrocada da *polis* grega, juntamente com a relativização dos valores éticos e a ideia cosmopolita.

Nesse contexto, destaca Constant (1985) que o espaço físico das repúblicas aumentou consideravelmente, o espírito belicoso dos antigos fora superado, e a guerra, como fonte de

recursos, substituída pelo comércio.

Isso tudo provocou uma série alterações dos paradigmas sociais que foram percebidas também por Constant (1985, p. 13-14): com países extensos e grandes populações, a influência política de cada indivíduo é engolida em sua insignificância pelo corpo social; a abolição da escravidão não mais permitia o ócio, como o dos antigos, para debater diariamente as questões em praça pública; e, por fim, em duplo aspecto, o comércio, além de inspirar a independência individual, não tem os intervalos de inatividade das guerras, deixando aos indivíduos pouco tempo para preocupações políticas.

Como resultado dessa gama de transformações histórico-filosóficas, nasce uma nova concepção de liberdade, a dos modernos, que mais à frente, com Isaiah Berlin, seria chamada de liberdade negativa¹.

“A independência individual é a primeira das necessidades, modernas. Consequentemente, não se deve nunca pedir seu sacrifício para estabelecer a liberdade política”, disse Constant (1985, p. 19). A partir dessa premissa é que se começa por entender o novo significado deste conceito tão caro aos homens.

Partindo da ideia do respeito à independência individual e da autonomia dos cidadãos para gerir seus assuntos particulares, o autor entende que a liberdade dos modernos:

[...] é para cada um o direito de não se submeter senão às leis, de não podar ser preso, nem detido, nem condenado, nem maltratado de nenhuma maneira, pelo efeito da vontade arbitrária de um ou de vários indivíduos. É para cada um o direito de dizer sua opinião, de escolher seu trabalho e de exercê-lo; de dispor de sua propriedade, até de abusar dela; de ir e vir, sem necessitar de permissão e sem ter que prestar conta de seus motivos ou de seus passos (CONSTANT, 1985, p. 10).

Houve de fato uma reviravolta quanto à ideia da liberdade: do coletivo para o indivíduo; da política para o interesse particular; do público para o privado. Essas foram as grandes alterações características do conceito em destaque – é claro, guardadas as devidas proporções, uma vez que a concepção de liberdade dos modernos não exclui a atuação política e cívica.

É nítida a percepção de que hoje a liberdade está mais relacionada às questões da vida privada, do ‘eu posso’ e do respeito à vontade pessoal enquanto ser individual, autônomo, responsável e protagonista de seus próprios atos.

Como bem destacado por Constant (1985, p. 21), concordamos em considerar que a

1 A liberdade negativa tem como característica essencial a possibilidade de ação livre, de autogerenciamento da própria vida e dos assuntos particulares, sem a interferência do Estado ou qualquer outra instituição coativa. Esse conceito será tratado com maior profundidade a partir do segundo capítulo deste artigo. Há de se considerar, ademais, que o conceito aparece em Kant, sobretudo na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (1995), caracterizado pela independência do sujeito em relação ao determinismo natural. Nesse caso, trata-se do arbítrio, conceito que Kant define como independência de todo impulso sensível enquanto relacionado à sua determinação. Portanto, não recebe da natureza uma perfeição pronta e acabada e muito menos identifica-se a priori com uma prática racional, mas está à mercê de sua própria espontaneidade, o que lhe proporciona adotar o conceito de liberdade negativa. A liberdade negativa, nesse sentido, é respaldada pela possibilidade de o arbítrio ser meramente afetado, mas não integralmente determinado pela sensibilidade.

liberdade dos modernos não mais pode retornar a dos antigos. Em verdade, a autonomia individual e o respeito à independência não podem ser sacrificados em nome da liberdade política, sob pena da extinção de ambos.

E com isso, respondendo a indagação inicial, os antigos não conheciam o sistema representativo de governo – nem mesmo pensariam nessa possibilidade – pois eles mesmos regiam a *polis*, a cidade, a política. Essa regência era parte essencial de sua vida livre e devia ser exercida diretamente, sem o intermédio de representantes eleitos, isso seria uma ofensa inimaginável, tão profunda que afetaria as noções de liberdade, cidadania, honra e da própria política.

Em boa medida, pode-se afirmar que a liberdade política é elemento essencial para a garantia da independência individual. Mas a segunda jamais poderá ser suprimida em prol da primeira, tal como era feito pelos povos antigos. Os tempos mudaram, e com eles as estruturas sociais e os paradigmas filosóficos. Já em Agostinho de Hipona (356-430 d.C.), em sua obra *O Livre-Arbitrio* (1995), é possível constar a transposição de um modelo de liberdade cidadã para uma perspectiva de liberdade acoplada à dimensão volitiva do sujeito. A liberdade passará, desde então, a gravitar em torno do conceito de vontade e sua relação, não pacífica, com a razão prática, tema que Kant, na modernidade, enfrentará em sua obra *Crítica da Razão Prática* (1980).

É certo pois, conforme conclui Constant (1985, p. 25), que nenhuma das espécies de liberdade deve ser suprimida, mas que ambas devem caminhar em completude para o pleno gozo dessa liberdade que nos é tão cara.

2 LIBERDADE NEGATIVA E POSITIVA: OS MODELOS LIBERAL E REPUBLICANO DE LIBERDADE

Abordar-se-á, nessa seção, as duas concepções de liberdade tal como sistematizadas por Isaiah Berlin no texto *Dois Conceitos de Liberdade* (2002): a liberdade positiva e negativa, em conjunto com as análises de Philip Pettit, no texto *Liberalismo y republicanismo* (2004). Ainda, de forma complementar, será utilizado o artigo elaborado por Cesar Augusto Ramos, *O modelo liberal e republicano de liberdade: uma escolha disjuntiva?* (2011), a fim de contribuir para o estudo que se pretende fazer neste artigo.

Dentro da compreensão conjunta dos textos acima referidos, partimos do entendimento de que o modelo liberal de liberdade se refere ao tipo negativo e remete à liberdade dos modernos. E, de outro lado, no modelo do republicanismo, a liberdade se refere ao tipo positivo e remonta à liberdade dos antigos.

Parte-se assim para o estudo das principais concepções e teses dos autores acima citados, a fim de realizar, num primeiro momento, o resgate teórico e a compreensão conjunta de suas análises, para, depois, apresentar uma terceira via, da liberdade comunicativa, como resposta ideal às insatisfações e insuficiências apresentadas até então, sobre a liberdade, pelos paradigmas liberal e republicano.

Pois bem, em seu texto, Berlin (2002, p. 229) discorrendo sobre o conceito, as características

e o fundamentos da liberdade negativa, diz que “normalmente sou considerado livre na medida em que nenhum homem ou grupo de homens interfere com a minha atividade”. É notável a leitura que o autor tem a respeito desta espécie de liberdade com a não-interferência de outros na vida privada de cada um, se aproximando da ideia da liberdade dos modernos de Constant (1985).

Berlin (2002, p. 233) adverte que “qualquer que seja o princípio que norteie a área de não-interferência a ser traçada [...] a liberdade nesse sentido significa livrar-se de; ausência de interferência além da fronteira mutável, mas sempre reconhecível.”

A partir dessas indicações, tem-se o entendimento da liberdade negativa tão-somente enquanto proteção dos sujeitos à interferência dos demais. Ou seja, é-se livre na medida em que se tem a garantia legal de que se pode agir conforme a própria vontade, sem intervenção alheia. O elemento central dessa aceção é a independência individual, que deve ser garantida a fim de que o sujeito tenha sua livre capacidade de ser, agir e escolher nos assuntos que tangem a particularidade de sua vida privada.

A liberdade negativa tem como característica essencial a possibilidade de ação livre, de autogerenciamento da própria vida e dos assuntos particulares, sem a interferência do Estado ou qualquer outra instituição coativa.

Berlin (2002) ainda chama a atenção para a não confusão de conceitos. A liberdade é a liberdade, e não justiça, moral, igualdade ou ética. Portanto, se a liberdade de uns implica na desigualdade ou na injustiça social, isso foge da esfera de atuação da liberdade, segundo a concepção negativa.

É claro que a injustiça é – e deve ser – uma preocupação das sociedades modernas, no entanto, não se deve estabelecer uma conexão intrínseca entre os conceitos. Não se deve, pois, imbuir a liberdade de valores e princípios que não lhe são natos.

Sob outro enfoque, Berlin (2002) identifica o segundo tipo de liberdade, a positiva. Cesar Augusto Ramos (2011), contribuindo para o estudo deste conceito, esclarece que:

No sentido positivo, a liberdade é compreendida como a capacidade de autodeterminação do indivíduo, por meio da autonomia da vontade. De inspiração rousseauista, esse conceito de liberdade opera com a ideia de autonomia da vontade. Ela é positiva, porque indica a presença de uma faculdade de volição que decide (a vontade autônoma), mediante a qual o indivíduo age e escolhe sempre de acordo com as preferências racionais sobre como ele deve, livremente, viver. Nesse sentido, a liberdade significa o desejo de o indivíduo ser senhor de si próprio e da sua atividade (RAMOS, 2011, p. 47).

Berlin (2002) adverte que pode causar uma certa confusão a abordagem entre os dois conceitos de liberdade, pois que ambos, do ponto de vista lógico, parecem falar negativamente ou positivamente da mesma coisa. Contudo, “Não são duas interpretações diferentes de um único conceito, mas duas atividades profundamente divergentes e irreconciliáveis para com os fins da vida” (BERLIN, 2002, p. 267).

A liberdade positiva se orienta para as virtudes cívicas dos cidadãos. Por essa perspectiva,

cada pessoa é entendida como parte coletiva e integrante do sistema político da sociedade. Só se é livre na medida em que existe a efetiva possibilidade de participação e engajamento nas questões da cidade, no debate público. Há um certo controle na esfera social e uma certa imposição de valores pela sociedade majoritária que contrastam com a ação e escolha livre dos indivíduos. É isso que Rousseau (1973) denomina vontade geral.

A vontade geral em Rousseau é um conceito que não resulta da soma das vontades individuais daqueles que integram a sociedade, mas da vontade expressa pelos cidadãos sob a perspectiva de realizarem o interesse coletivo e o bem comum. Não se alcança a vontade geral sem um efetivo processo educacional capaz de transformar o indivíduo em cidadão. A vontade geral não construída empiricamente, algo passível de constatação na realidade. Ela é, ao contrário, um conceito que se impõe de forma normativa; situa-se no âmbito do *dever-ser*. Não trata daquilo *que* é, mas daquilo que se projeta como *dever-ser* (LENZA, 2019, p. 1259). A vontade geral, nesse sentido, é uma ideia reguladora – como expresso mais tarde por Kant – que busca orientar o ajuste do plano empírico das instituições concretas e históricas ao plano normativo, que é a “própria realidade jurídica enquanto pertencente ao plano da ideia e do pensamento.” (LIMONGI, 2015, p. 101).

Os indivíduos se submetem à autoridade da vontade geral justamente para garantir sua liberdade dentro da ideia de bem-comum. É esse o espírito que guia o contrato, sendo voltado, essencialmente, à defesa do interesse comum da sociedade. Esse interesse não representa, necessariamente, a vontade da maioria, nem sequer a vontade dos particulares, mas representa sim a busca por um estado de justiça, igualdade e liberdade. Por esse viés, tem-se que o interesse particular não deve se sobrepor ao coletivo, mas que também não pode deixar de ser atendido. Uma sociedade que exclui não promove o bem-comum (ROUSSEAU, 1973).

Uma das diferenças entre aqueles que defendem as espécies de liberdade, notada por Berlin (2002), é que a negativa deseja o controle e a limitação da autoridade como tal, enquanto que a positiva anseia pela autoridade em suas próprias mãos.

Realizando apontamentos sobre ambas as concepções, Habermas (2018, p. 399) destaca, quanto ao conceito de cidadão, que para os liberais a cidadania é lida pelo viés dos direitos negativos, que garantem um espaço de escolha livre de coações externas. Os direitos subjetivos são essenciais na formação do cidadão, que pode exigí-los diante do Estado e de seus pares na sociedade. O cidadão, sob a ótica dos direitos subjetivos, tem sua proteção do Estado e pode exercer suas atividades privadas livremente, reivindicar seu padrão de liberdades negativas, sempre nos limites da lei.

Já os republicanos enxergam o cidadão do ponto de vista dos direitos positivos, que são essencialmente direitos de participação e comunicação política. Há uma preocupação com o engajamento do sujeito, que deve estar atento aos contornos político-sociais de sua comunidade. O poder do Estado democrático decorre, nessa ideia, do poder produzido pela autodeterminação dos cidadãos, que deve ser assegurada para a própria legitimação desse poder, através da institucionalização da liberdade pública (HABERMAS, 2018, p. 400-402).

Note-se, no primeiro caso o Estado se justifica pela proteção aos direitos subjetivos, e,

no segundo caso, existe para assegurar a formação livre de opinião e da vontade por um processo inclusivo, onde os cidadãos se entendem sobre o interesse comum a todos.

Enquanto os liberais acusam os republicanos de formularem uma concepção positiva tendo por base o conceito negativo de liberdade, Philip Pettit (2004, p. 118) defende que, ao contrário, a concepção negativa está inclusa no conceito positivo desde a ideia romana de *libertas*². Baseado no estudo de Skinner e Maquiavel, Pettit diz que os romanos lutaram por proteção individual, segurança privada, e não por democracia ou poder público como entende a concepção clássica dos republicanos.

Se ambas as concepções de liberdade se centram na não interferência, Pettit (2004, p. 119) argumenta que a diferença fundamental está no fato de que os liberais equiparam a não interferência no sentido da segurança individualizada, enquanto que os republicanos a entendem como estar seguro da interferência do outro, a salvo da dominação arbitrária. Há uma diferença fundamental entre ambas as concepções. Pettit (2004, p. 120) esclarece que alguém pode ser dominado sem interferência, ou ser alvo de interferência sem estar dominado. Para exemplificar, Pettit mostra que um escravo, dominado enquanto homem, pode ter um senhor de caráter gentil, amável e não intervencionista. Este escravo poderia tomar decisões pessoais sem a interferência de seu senhor, mas nem por isso seria considerado livre. Outro sujeito pode sofrer interferência quando é coagido, pelo Estado, a pagar determinados impostos, sem que neste caso esteja dominado como numa relação de senhor e escravo.

A oposição que se faz entre escravidão e liberdade é o aspecto central da vertente de liberdade originada pela experiência romana, originando o novo republicanismo ou modelo neorromano. Isso é significativo porque a escravidão está completamente relacionada à dominação, ou seja, ausência de liberdade. Ainda que o senhor de um escravo seja piedoso e permissivo, ele ainda domina o escravo. A liberdade, portanto, consiste em não-dominação (PETTIT, 2004, p. 120).

Da relação entre lei e liberdade, na perspectiva republicana de não-dominação, surge a figura essencial do Estado de direito. A liberdade, seguindo a tradição dos romanos, é entendida como equivalente à cidadania e, assim, somente pode ser exercida sob a proteção de um regime legal apropriado, o próprio Estado de direito (PETTIT, 2004, p. 124).

Dessa forma, a liberdade positiva encontra-se na esfera do agir dos sujeitos. O sujeito é livre na medida em que tem um espaço para a atuação social e política, um lugar onde a autonomia da vontade possa ser exercida espontaneamente, sem coação ou manipulação.

A partir dessas concepções, Ramos (2011) procura então reafirmar o resgate da teoria republicana de liberdade – de aspecto positivo – aproximando-a da concepção negativa. O autor busca sustentar, a partir das ideias de Philip Pettit, que o novo republicanismo, ou republicanismo

2 A ideia de republicanismo neorromano se diferencia da concepção republicana tradicional na medida em que tenta acoplar a ideia da liberdade subjetiva e dos direitos individuais, estes, historicamente atribuídos ao modelo liberal de liberdade. Em suma, essa nova vertente argumenta que a sociedade romana antiga tinha como tese central a defesa dos direitos subjetivos e, com isso, dizem que o novo republicanismo, ou também chamado neorromano, tem em si a defesa da liberdade negativa, assim chamada por Isaiah Berlin. Essa vertente neorromana entende a liberdade como não-dominação, e tem como um de seus maiores expoentes o filósofo Philip Pettit.

neorromano, satisfaz os maiores anseios dos liberais defensores da liberdade negativa. Em verdade, diz que essa tese é a única possível para garantir a efetiva liberdade negativa dos sujeitos, pois esta seria então erigida na liberdade positiva.

Ramos (2011) busca argumentar que uma reformulação da ideia de liberdade republicana, entendida agora como não-dominação, é o modelo mais fiel e que mais perto chega da verdadeira compreensão de liberdade, dando conta de agrupar ambos os anseios daqueles que defendem tanto as concepções negativa e positiva deste conceito. Indo além, afirma que “a concepção de liberdade como não-dominação pode garantir a efetiva autonomia dos sujeitos, assegurando o direito subjetivo da liberdade” (RAMOS, 2011, p. 45).

Cesar Ramos infere que, para que esse direito subjetivo e essa autonomia sejam alcançados, é necessário observar antes três condições: (1) a primeira é considerar que a vida dos homens se realiza, plenamente, com a participação e o envolvimento político, numa relação de reconhecimento mútuo; (2) a segunda condição, de caráter objetivo, refere-se à ideia da comunidade política ser constituída pelo autogoverno dos cidadãos, cabendo ao direito garantir esse requisito, através do regime legalista; e (3) a terceira diz respeito à necessidade de vigilância dos cidadãos como atitude cívica, por meio da atuação política, a fim de resguardar a ideia de liberdade como não-dominação.

Colocadas as principais distinções, Habermas (2018, p. 407) lança especialmente um olhar atento sobre aspectos do modelo republicano. Ele destaca, como vantagem, que o sentido democrático radical está presente nesse modelo, onde os cidadãos se unem de forma comunicativa e não meramente por um acordo de interesses privados opostos. Porém, Habermas também atribui a desvantagem de um “estreitamento ético do discurso político”, que não leva a um equilíbrio discursivo capaz de produzir consensos. A autocompreensão ética, que leva os indivíduos a entenderem a si mesmos dentro de uma comunidade, de um Estado e da tradição que compactuam, não pode ser a única fonte para o direito positivado dessa sociedade. Para além disso, exige-se uma justificação racional que tenha como telos a justiça. Os princípios morais não estão circunscritos a uma coletividade, mas eles reivindicam uma validade universal.

Com isso, entendemos que ambas as concepções dos modelos como não-dominação, liberal e republicano, não atendem às necessidades modernas e às inquietações a respeito do pleno uso da liberdade. Na próxima e última seção, serão contestados os paradigmas liberal e republicano. Mais especificamente, será discutida uma resposta ao modelo de não-dominação proposto por Pettit (2004) a partir das condições estipuladas por Ramos (2011).

3 SOBRE A LIBERDADE COMUNICATIVA À LUZ DE JÜRGEN HABERMAS

Na filosofia pós-kantiana de Habermas, busca-se alterar o paradigma individual e monológico da modernidade por outro de cunho intersubjetivo³. Essa transformação é fundamental,

3 O paradigma intersubjetivo na filosofia ganha força com a chamada reviravolta linguístico-pragmática, no século XIX. Segundo Marcondes (2006, p. 23), pode-se destacar duas vertentes desse novo modelo, uma corrente analítica, que estuda a linguagem ideal, e outra pragmática, que analisa a linguagem ordinária e seus reflexos na interação.

pois a comunicação entre os sujeitos, que forma as relações intersubjetivas, gera uma estrutura e um conteúdo objetivo capaz de ser captada pelo espírito subjetivo de cada um (SIEBENEICHLER, 2011, p. 342). Numa discussão moral, por exemplo, a fim de restabelecer um consenso perturbado os indivíduos devem chegar a uma espécie de vontade comum, que não pode ser gerada de forma monológica, mas é preciso, antes, “uma argumentação ‘real’, da qual participem cooperativamente os concernidos. Só um processo de entendimento mútuo intersubjetivo pode levar a um acordo que é de natureza reflexiva (HABERMAS, 2013, p. 88).

A socialização é da natureza do ser humano. Nesse processo, a linguagem torna-se elemento essencial para a emissão dos atos de fala e ações com pretensão de validade. A linguagem é o meio do qual se utiliza a comunicação. Essa abordagem de liberdade, a comunicativa, é a que permite um posicionamento crítico dos sujeitos em relação a suas ações. Ela constitui a possibilidade mais plausível do ponto de vista racional, para que se viabilize a emancipação dos homens. Com essa ideia, apresentamos nesse capítulo a liberdade comunicativa como uma resposta aos paradigmas anteriores, demonstrando que ela acopla bons elementos de ambas as concepções anteriores.

Flávio Beno Siebeneichler (2011), em artigo que trata sobre a perspectiva de uma liberdade comunicativa, descreve que:

[...] esse tema é abordado na perspectiva da participação em uma atividade linguística que permite a reconstrução racional de pressupostos inevitáveis da atividade cotidiana comunicativa. Sob esse ângulo, o tema da liberdade da vontade humana pode ser abordado à luz de um conceito de liberdade comunicativa uma vez que implica, não somente a possibilidade de se posicionar criticamente em termos de “sim” ou “não”, isto é, mediante o uso de argumentos racionais, mas também o fato de que esse posicionamento se dá sempre no interior de uma comunidade de comunicação (SIEBENEICHLER, 2011, p. 341).

O ato de fala em linguagem ordinária, comum, cotidiana, é a unidade elementar do agir comunicativo. Através da ação de fala, segundo Siebeneichler (2011, p. 343), “um sujeito ou Ego procura entender-se com outro Ego sobre algo no mundo, o que implica um dualismo de perspectivas metódicas: a de um observador e a de um participante de uma argumentação”.

O diálogo comunicativo, como se vê, gera um processo de alteridade, pelo qual os participantes se chocam, ou convergem, a partir de ideias plurais e diferentes visões de mundo sobre algo. Não há que se falar, portanto, em consciência particular de um indivíduo, dado que toda consciência é fruto de atos coletivos e experiências intersubjetivas de convivência, toda noção de realidade nasce de contextos sociais, culturalmente construídos e inseridos em determinado espaço público. Por esse viés, não há que se falar em uma liberdade estritamente negativa, segundo a concepção retratada de Isaiah Berlin, uma vez que a liberdade não é inata ao ser humano, mas ela precisa ser desenvolvida na prática, exercida mediante dois ou mais interlocutores.

A liberdade em si depende de uma relação intersubjetiva dos atores de fala. Para Siebeneichler (2011, p. 344), um locutor sempre atribui algo ao seu ato de fala, em um dado contexto interlocutório. Ao falar, portanto, um locutor emana, ainda que implicitamente, pretensões

de validade a seu ato de fala, sendo que ele deve estar preparado, obrigatoriamente, a argumentar em defesa de sua pretensão, caso seja contestado.

Todo agir carrega uma consciência implícita de liberdade. A consciência dessa liberdade, no agir, é o que se chama de autoria responsável. É, ainda, a faculdade que alguém tem de concordar ou não, criticamente, expondo argumentos diversos quanto a uma pretensão de validade, que pode ser questionável. A liberdade constitui a condição de possibilidade da atividade comunicativa, bem como “um conjunto de obrigações e exigências *sui generis* não contempladas por outras formas de ética, moral ou direito” (SIEBENEICHLER, 2011, p. 346).

Nesse ponto, percebe-se que a liberdade comunicativa é um caminho para a emancipação e vice-versa. O indivíduo só é livre se capaz de se posicionar criticamente acerca de pretensões de validade que a ele são dirigidas, podendo avalia-las dentro de uma perspectiva intersubjetiva. De igual forma, só pode alcançar a emancipação aquele que for dotado dessa liberdade.

Alessandro Pinzani (2009, p. 77) descreve que Habermas “crê firmemente na ideia iluminista de que a razão pode continuar a ser um instrumento de emancipação”. No intuito de que o projeto emancipatório da modernidade é um “projeto inacabado e que ainda vale a pena realizar”. À razão comunicativa de caráter emancipatório, acrescentamos, precede necessariamente a força de uma liberdade comunicativa, uma disposição livre do agir, que se mostra a seguir.

O sujeito só é dotado de liberdade da vontade, agindo com consciência da liberdade, na medida em que se reconhece como sujeito das próprias ações, quer dizer, quando encontra-se emancipado em seu agir, em autoconhecimento e reconhecimento (SIEBENEICHLER, 2011, p. 348). Por isso a liberdade da vontade é um atributo exclusivo daquele que se entende enquanto sujeito de suas ações e que, por tal, compreende a vastidão de possibilidades de agir inerentes à liberdade, bem como a unicidade da responsabilidade de seus atos. É essa aptidão, esse autoconhecimento, que se entende por autoria responsável⁴.

A comunicação, voltada ao entendimento, é inerente e anterior a qualquer instituição de normas jurídicas. Não há como falar em liberdade negativa garantida pelo direito sem antes pressupor necessariamente a liberdade comunicativa, pois o indivíduo ao agir com disposição para a construção normativa, ou seja, ao agir através de atos de fala voltados ao entendimento, pressupõe-se livre para falar e obter consensos, quer dizer, exercente de sua própria liberdade comunicativa. Essa é a tese mestra defendida por Habermas (2018, p. 414-418) no processo de reconstrução dos pilares dicotômicos – liberais e republicanos – que marcam a razão prática contemporânea.

Sob o aspecto dos direitos políticos, a liberdade comunicativa precede qualquer tentativa de juridificação das relações de comunicação entre sujeitos de direito, uma vez que o embate cívico e a instituição de regras se dá na esfera pública, a partir de atuações eminentemente políticas. Revela-se, nesse sentido, o uso público da liberdade comunicativa (SIEBENEICHLER, 2011, p. 356).

Quanto à natureza do processo político, segundo Habermas (2018, p. 405), a política

4 Autoria responsável é a faculdade que um sujeito tem de concordar ou não, criticamente, quanto a uma pretensão de validade questionável, expondo argumentos de variados tipos (SIEBENEICHLER, 2011, p. 346).

para os liberais é uma luta constante por posições de poder que autorizem dispor do poder administrativo. Os atores coletivos agem estrategicamente para concorrer e manter essas posições. Continua dizendo Habermas (2018, p. 405) que “O processo de formação política da opinião e da vontade na esfera pública e no parlamento é determinado pela concorrência de atores coletivos que agem de modo estratégico para manter ou obter posições de poder”. As decisões, votos e preferências dos eleitores, funcionam da mesma maneira que seus atos de escolha orientados para âmbito do mercado, no padrão de ação estratégica.

Em contraposição, o paradigma que orienta a natureza do processo político para os republicanos é o do diálogo. Para a formação política da opinião e da vontade, obedece-se às estruturas próprias da comunicação orientada ao entendimento. O poder comunicativo e o administrativo constituem estruturas diferenciadas, sendo que o primeiro resulta das opiniões majoritárias formadas no âmbito discursivo, e o segundo enquanto disposição do aparato estatal. Nessa concepção, os partidos e atores que buscam as posições de poder precisam respeitar as regras do discurso e o sentido próprio da política. O acesso a essas posições, dessa forma, é legitimado pela discussão e conflito da arena política, sendo que o poder administrativo só pode ser designado com uma dupla limitação: a própria política e as leis, que emergem do processo democrático (HABERMAS, 2018, p. 405-406).

No mesmo sentido, destaca Catherine Colliot-Thélène (2012) que Habermas prefere tratar das instituições em termos de “formação da vontade política”, sugerindo a relação intrínseca entre Estado e sociedade. Essa expressão, segundo a autora “implica, ao mesmo tempo, que a política se realiza em última análise nas decisões, aquelas do corpo legislativo e dos governos, e que estas decisões devem ser o resultado de um procedimento suscetível de ser aceito por todos aquele que a elas dizem respeito.” (COLLIOT-THÉLÈNE, 2012, p. 501).

Retomamos agora a problematização destacada anteriormente, no capítulo segundo, de Ramos (2011) que, na esteira de Pettit (2004), menciona três condições que legitimam, ou permitem, entender a liberdade como não-dominação. Com o propósito de responder a essa ideia, discutimos agora esses pontos à luz da teoria habermasiana.

Pois bem, a vida plena pela participação política, como primeira condição, é elemento coletivo por excelência. A participação política tem por pressuposto a comunicação e o entendimento. Não há embate e discussão na esfera pública sem a relação intersubjetiva e a assunção, prévia, de uma liberdade expressa nos atos de fala. Portanto, esse primeiro elemento exige uma prévia compreensão de liberdade, exercida sim antes do embate político.

Quanto à segunda condição, o autogoverno político dos cidadãos, reside também inevitavelmente no sentimento coletivo e de participação da comunidade política. A construção do sistema jurídico, em uma sociedade, está intrinsecamente ligada à capacidade livre de comunicação dos cidadãos, que constituem, dentro de suas liberdades, a comunidade institucional voltada ao bem coletivo.

Por fim, a terceira condição preconiza a vigilância através da atitude cívica, a fim de assegurar a não-ingerência estatal. Não há que se falar em cidadania ativa sem antes assumir a

necessidade de uma construção coletiva intersubjetiva e de indivíduos dotados de socialização e elementos sociáveis. A característica do homem comunicativo é anterior à própria noção de cidadão vigilante.

A tentativa aqui de resposta à análise republicana neorromana não é no sentido de descaracterizar os elementos identificados na liberdade, mas sim de sugerir que esses elementos são, em verdade, produto da noção de uma liberdade comunicativa.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em termos de conclusão, passamos aos principais pontos do artigo, a começar pela demonstração da insuficiência das duas concepções clássicas, liberal e republicana. A concepção do individual, daquilo que constitui o ‘eu’, não mais será retirado, pelo senso que a modernidade já construiu, e essa é a grande contribuição dada pela vertente liberal. No entanto, essa liberdade não é infinita, ela encontra limites determinados pela lei, de acordo com as construções culturais e principiológicas de cada sociedade. A visão estritamente liberal da liberdade negativa não pode seguir diante do grave processo de despolitização que tem demonstrado carregar consigo. Mas isso não retira, reiteramos, o fato de que a conquista liberal do pluralismo ético e da liberdade negativa não pode ser abandonada.

Em que pese concordarmos com ambos, liberais e republicanos neorromanos, do fato de que a liberdade negativa é a qualidade definitiva dos modernos, sendo impensável sua abolição, entendemos que ambas perspectivas não atendem a uma resposta satisfatória contra as crises da modernidade – se pelo viés liberal, o processo de despolitização dos cidadãos, se pelo viés republicano, a não garantia dos direitos e proteções individuais. Concluimos também, portanto, que nem mesmo a reformulação da tradição republicana, em um novo republicanismo, responde satisfatoriamente à proteção das garantias individuais, pela não-ingerência.

As condições propostas pressupõem, necessariamente, a disposição da razão comunicativa, a assunção de que o homem é um ser comunicativo e socializável por natureza, buscando sempre o entendimento, e que a vivência comunitária e coletiva leva as relações intersubjetivas a determinarem o homem em suas diversas áreas, dado pelas diversas possibilidades conduzidas pela liberdade comunicativa. No modelo liberal, a proteção dos direitos individuais exige a constituição dos homens em um Estado de garantias, já do lado republicano, a participação dos cidadãos na vida pública é sua própria liberdade, todavia, vimos que em ambas as ideias se pressupõe a integração dos homens, a ação voltada ao entendimento e, nesse sentido, pressupõe a liberdade dos atos de fala antes de qualquer outra.

Portanto, a liberdade comunicativa – que constitui a capacidade dos indivíduos de se expressar em conversa, diálogo ou debate, para um ou mais sujeitos, visando o entendimento, sem absolutamente nenhum tipo de restrição, impedimento ou coação, salvo a do melhor argumento – representa, a nosso ver, a única possibilidade viável de entender a liberdade em sua totalidade, de modo a abranger a completude das significações humanas. É a única opção capaz de resguardar as

garantias individuais, pela não-ingerência, e a participação e envolvimento político dos cidadãos, pela não-dominação.

Temos assim, que a liberdade comunicativa constitui elemento central da teoria do agir comunicativo, sendo necessária essa interpretação da liberdade, enquanto um agir intersubjetivo, para que atenda aos requisitos clamados da independência individual, bem como da necessária atuação e engajamento político-social nas questões de interesse público. Ou seja, somente através de uma aceitação comunicativa de liberdade é que se pode exercer o agir comunicativo em sua plenitude. Habermas, nesse sentido, ao lado de outros autores, torna-se um importante guia de leitura.

REFERÊNCIAS

AGOSTINHO. **O livre-arbítrio**. Tradução de Nair de Assis Oliveira. 2. ed. São Paulo: Paulus, 1995.

BERLIN, Isaiah. Dois conceitos de liberdade. *In*: BERLIN, Isaiah. **Estudos sobre a humanidade**: uma antologia de ensaios. Tradução de Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2002

BERTELLONI, Francisco. Ethica, Oeconomica, Politica: la división tripartita de La Philosophia Practica como instrumento de análisis de fenómenos y teorías sociopolíticas. *In*: BENOIT, Hector; FUNARI, Pedro Paulo A. Ética e política no mundo antigo. Campinas, SP: UNICAMP: IFCH, 2001. (Coleção Ideias, p. 29-44).

BILLIER, Jean-Cassien; MARYOLI, Aglaé. **História da filosofia do direito**. Tradução de Maurício de Andrade. Barueri, SP: Manole, 2005.

COLLIOT-THÉLÈNE, Catherine. Filosofia política: poder e democracia. *In*: PRADEAU, Jean-François. **História da filosofia**. Tradução de James Bastos Arêas e Noéli Correia de Melo Sobrinho. 2. ed. Petrópolis: Vozes; Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2012.

CONSTANT, Benjamin. Da liberdade dos antigos comparada à dos modernos. *In*: MONTEIRO, João Paulo *et al.* **Filosofia política 2**. Porto Alegre: L&PM Editores, 1985. (UNICAMP/UFRGS – com apoio do CNPQ).

HABERMAS, Jürgen. **A inclusão do outro**: estudos de teoria política. Traduzido por Denilson Luís Werle. São Paulo: Editora Unesp, 2018. Cap. 9, p. 397-418.

HABERMAS, Jürgen. **Consciência moral e agir comunicativo**. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 2013.

KANT, Immanuel. **Crítica da razão prática**. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1980.

KANT, Immanuel. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Tradução de Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 1995.

LENZA, Pedro (coord.). **OAB esquematizado**. 5. ed. São Paulo: Saraiva, 2019.

LIMONGI, Maria I. M. P. Os contratualistas. *In*: RAMOS, Flamarion Caldeira; MELO, Rúrion; FRATESCHI, Yara. (coord.). **Manual de filosofia política**: para cursos de teoria do Estado e Ciência Política, Filosofia e Ciências Sociais. 2. ed. São Paulo: Saraiva, 2015.

MARCONDES, Danilo. Duas concepções de análise na filosofia analítica. *In*: MARCONDES, Danilo. **Linguagem e construção do pensamento**. São Paulo: Casa do psicólogo, 2006.

PETTIT, Philip. Liberalismo y republicanismo. *In*: OVEJERO, Félix; MARTÍ, José Luis; GARGARELLA, Roberto. **Nuevas ideas republicanas**: autogobierno y libertad. Barcelona: Paidós, 2004. p. 115-135.

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

RAMOS, Cesar Augusto. O modelo liberal e republicano de liberdade: uma escolha disjuntiva? **Transformação**, Marília, v. 34, n 1, p. 43-66, 2011.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Do contrato social**. São Paulo: Abril, 1973. Livro I, cap. VI.

SIEBENEICHLER, Flávio Beno. Sobre o conceito de liberdade comunicativa. **RBDC**, São Paulo, n. 17, jan./jun. 2011. Disponível em: [http://www.esdc.com.br/RBDC/RBDC-17/RBDC-17-341-Artigo_Flavio_Beno_Siebeneichler_\(Sobre_o_Conceito_de_Liberdade_Comunicativa\).pdf](http://www.esdc.com.br/RBDC/RBDC-17/RBDC-17-341-Artigo_Flavio_Beno_Siebeneichler_(Sobre_o_Conceito_de_Liberdade_Comunicativa).pdf). Acesso em: 10 dez. 2018.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. **Escritos de filosofia II**: ética e cultura. São Paulo: Loyola, 1988.

VEGETTI, Mario. **A ética dos antigos**. Tradução de José Bortolini. São Paulo: Paulus, 2014.

Como citar: MARTINS, Luiz Gustavo Campana; BANNWART JUNIOR, Clodomiro José. Resgate histórico-filosófico dos conceitos de liberdade: A construção da liberdade comunicativa. **Revista do Direito Público**, Londrina, v. 14, n. 3, p. 150-167, dez. 2019. DOI: 10.5433/24157-108104-1.2019v14n3p. 150. ISSN: 1980-511X

Recebido em: 18.10.2019

Aprovado em: 04.11.2019