

**MEMÓRIA, VERDADE E JUSTIÇA – BUSCA COOPERATIVA DA VERDADE E ENTENDIMENTO MÚTUO EM CONSTRUÇÃO: PERSPECTIVA FILOSÓFICA A PARTIR DA INSERÇÃO NA COMISSÃO NACIONAL DA VERDADE**

**Jorge Atilio Silva Iulianelli**

Doutor em Filosofia pelo IFCS, UFRJ

Professor no Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Estácio de Sá.  
Consultor do GT *Papel das Igrejas durante a Ditadura* da Comissão Nacional da Verdade.

Coordenador do GP CnpQ Direito e Moral em Habermas.

E-mail: silva.iulianelli@gmail.com

**Resumo**

Este ensaio discute a relevância de algumas abordagens epistemológicas, éticas e políticas de Jürgen Habermas para a análise de práticas de justiça de transição. Como objeto da análise, parte-se da experiência do autor como consultor de um dos grupos de trabalho da Comissão Nacional da Verdade brasileira, que foi estabelecida pela Lei 12528/2011. A construção da análise é teórica e não empírica, portanto despreza para efeitos argumentativos os meandros das investigações, depoimentos, audiências públicas e outros mecanismos de pesquisa efetivamente usados pelos grupos de trabalho da Comissão Nacional da Verdade. O escopo da investigação é o papel da **busca cooperativa da verdade**, como empreendimento epistemológico, na consecução de elementos que favoreçam a reconciliação nacional e ao estabelecimento de um repertório hermenêutico capaz de criar condições para o entendimento mútuo, ante situações de superação de injustiças cometidas historicamente. O recurso à teoria de Jürgen Habermas é justificado, não apenas pela biografia deste autor, que se retroalimenta da necessidade histórica de reparação das injustiças cometidas pelo Nacional Socialismo na Alemanha, porém, sobretudo, pelas investigações sobre o papel da aprendizagem comunicativa como elemento restabelecedor de uma solidariedade construída em bases morais, de uma ética discursiva, que favorecem ao estabelecimento do Estado de direito e da democracia deliberativa. Neste sentido, a argumentação desenvolvida parte de constatações da Comissão Nacional da Verdade, se debruça sobre aspectos da ética do discurso, referentes à resolução de conflitos e se conclui com apreciações sobre o papel da justificação no estabelecimento da verdade.

**Palavras-chave:** Comissão Nacional da Verdade. Ética do Discurso. Democracia Deliberativa.

**MEMORY, TRUTH AND JUSTICE - BUILDING COOPERATIVE SEARCHING FOR THE TRUTH AND MUTUAL UNDERSTANDING: A PHILOSOPHICAL VIEW SINCE A PARTICIPATION AT THE BRAZILIAN COMMISSION OF TRUTH**

**Abstract**

This essay makes an overview on the relevance of Jürgen Habermas approaches on epistemology, ethics and politics to transition justice practices. The subject of this analysis receives inputs of the personal experience of the author as consultant of the National Commission of Truth, which was established by Law in Brazil. The repertoire of the analysis is theoretical; the arguments don't reflect the actual work of the National Commission of Truth and their own researches. The main issue of this essay is build an understanding on the cooperative search for the truth, as an epistemological effort to achieve national reconciliation and to create an hermeneutical mutual understanding able to overcome historical injustices. Jürgen Habermas theoretical framework is justified, not just because his biography, which is remarked by the role of overcoming the historical injustices did by the National Socialism in Germany, but, overall, by the theoretical approaches of the role of the communicative learning as a tool to achieve solidarity build in moral basis, trough a discursive ethics, towards to a country based on the Rule of Law and the normativity of the Deliberative Democracy. The arguments are presented in three main steps, first talking on some aspects of the National Commission of Truth, then looking for some contribution of the discursive ethics to the issue, finally analyzing the role of justification to the truth as part of the pluralistic approach to conflict resolution.

**Keywords:** National Commission of Truth. Discursive Ethics. Deliberative Democracy.



Esta obra está licenciada sob uma Licença Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional (CC BY-NC-AS 4.0).

LOGEION: Filosofia da informação, Rio de Janeiro, v. 1 n. 1, p. 77-109, ago./fev. 2014

## 1 Introdução

A Comissão Nacional da Verdade (CNV) foi estabelecida pela Lei 12528/2011. A missão principal que lhe cabe, conforme a lei é operar como instrumento da justiça de transição, facultando à Nação o livre acesso ao direito à memória e a verdade. Esta é uma tarefa que não corresponde à pesquisa historiográfica. É uma ação sociopolítica do Estado assegurando aos cidadãos a possibilidade de esclarecer as situações nas quais houve o que se tem chamado de **terrorismo de Estado**, a saber, a ação ilegítima dos aparelhos ideológicos do Estado em implantar mecanismos de repressão que violam os direitos humanos de seus cidadãos. Por conseguinte, as investigações da comissão visam esclarecer como as informações corroboram análises de como o Estado atuou como promotor de violações de graves violações de direitos humanos, como os seus agentes agiram *qua* violadores de direitos. Este ensaio lidará de forma indireta com um material abundante, tanto de fontes documentais, quanto de fontes testemunhais. Não se avançará aqui sobre nenhum dado direto obtido pelas investigações da CNV, exceto o que já possuiu a mais alta publicidade.

Em que pese à questão da verdade, ela se circunscreve, também, ao problema do conhecimento **proposicional**, e a investigação desenvolvida por Habermas, sobretudo em *Verdade e Justificação* apresenta uma reflexão sobre a relevância do reconhecimento intersubjetivo e comunicacional da verdade:

A realidade com a qual confrontamos nossas proposições não é uma realidade ‘nua’, mas já, ela própria, (é) impregnada pela linguagem. A experiência pela qual controlamos nossas suposições é linguisticamente estruturada e se encontra engastada nos contextos da ação (HABERMAS, 2004b, p.45).

A investigação que propomos realizar, por conseguinte, aborda problemas de duas ordens, o da veracidade de enunciados descritivos e o da justificação deontológica da verdade. No segundo caso, interessa-nos os problemas atinentes à correção epistêmica, que é o aspecto normativo do discurso – e da ética do discurso. Especialmente, nos interessam aspectos que possam ser relevantes em análises de atos abusivos, de violação dos direitos humanos, cometidos pelo Estado, como por exemplo, no Brasil, durante a ditadura civil-militar.

Este ensaio é um gênero entre o relato e a análise filosófica do papel da investigação documental como elemento de justiça restaurativa em uma Comissão Nacional da Verdade. O discurso que se apresenta não é uma descrição das atividades que a Comissão ou seus colaboradores, pesquisadores, consultores e comissionados têm empreendido. Tampouco um

resgate dos achados pela Comissão. É tão somente uma reflexão de uma prática – no meu caso, a de um consultor de um dos grupos de trabalho – buscando responder à seguinte questão: em que sentido há busca cooperativa da verdade em uma investigação que busca **estabelecer entendimento mútuo** num caso de justiça restaurativa?

O pressuposto da investigação que efetuiremos é que a contribuição das reflexões de Habermas, em especial por sua atenção tanto ao caráter pragmático do discurso, quanto à necessidade da correção normativa do mesmo, oferece pressupostos necessários à confirmação de dados que tem o papel de restabelecimento, restauração e reparação de fatos e de direitos humanos (violados). Tais pressupostos tem que ver com a necessidade da cidadania esgotar, exaurir, os conteúdos normativos em condições históricas modificadas, ou seja, a lei deve ser constrangida por princípios normativos fortes (HABERMAS, 1999, p. 59). O problema da capacidade da cidadania em sustentar continuamente os valores democráticos e constitucionais aí se interpõe. E isto não diz respeito exclusivamente ao direito nacional, a um direito cosmopolita – ou menos, à validade extraterritorial dos direitos humanos, como base do direito constitucional.

Cabe ressaltar algumas dificuldades que são encontradas na própria elaboração de uma investigação de uma Comissão Nacional da Verdade (CNV). A própria pesquisa está revestida da dimensão da justiça restaurativa. Isto porque, a primeira pretensão de uma comissão da verdade, conforme Priscilla B. Hayner, é: **estabelecer um rigoroso elenco do passado de um país, esclarecendo determinados eventos e abandonando o pacto de silêncio de um contencioso e doloroso período histórico** (HAYNER, 2001, p. 20). O estabelecimento de tal elenco de fatos esclarecedores exige o reconhecimento do pesquisador da fragilidade das fontes. A CNV brasileira possui a seu favor uma historiografia do período que avalia o processo ocorrido entre 1964-1985 como um golpe civil-militar, que impôs ao Brasil um comportamento dos agentes públicos contra a população, quer pela condução da política socioeconômica, quer pelo combate aos opositores do regime, de forma brutal e contrária aos preceitos dos direitos humanos, de diversos pactos internacionais, dos quais o Brasil, mesmo durante o regime, era parte. Na verdade, várias das ações perpetradas pelos agentes do regime durante o período podem vir a ser consideradas como crimes contra a humanidade, portanto, imprescritíveis perante a legislação doméstica. Tudo isso impõe aos investigadores um cuidado fundamental.

Como observa Hayner, o estabelecimento de uma **verdade oficial** é questionável para qualquer **comissão da verdade**. A definição de verdade é conflituosa:

É impossível para qualquer comissão de curto prazo completar

detalhadamente a extensão e os efeitos de abusos que foram conduzidos ao longo de muitos anos, ou, ainda, investigar todo caso particular que ocorreu. Contudo, a comissão pode revelar a verdade global do amplo padrão dos eventos, e demonstrar sem dúvidas as atrocidades que ocorreram e quais forças foram responsáveis. Se isso é feito cuidadosa e criativamente, isto pode ir além da descrição dos fatos dos abusos, e contribuir para um mais amplo entendimento de como as pessoas e o país como um todo foram afetados, e quais fatores contribuíram para a violência. Isto não pode ser toda a verdade – que é impossível apresentar em um relatório. Porém, pode esperançosamente oferecer uma ampla – e específica – verdade que será aceita pela sociedade (HAYNER, 2001, p. 84).

Para uma comissão da verdade, a tarefa, por conseguinte, consiste em indicar padrões, gerar noções de responsabilidades, em relação às abusivas violências, ou, no jargão que temos preferido, referente às graves violações de direitos. Nossa contribuição se inscreve no processo que a CNV tem de construção de relevância da informação para a democratização e a prevenção de ações abusivas e lesivas de direito por parte do Estado. Cada pequena reflexão criada coletivamente pode ser um elemento significativo para este propósito. Não obstante, a reflexão que Hayner fez das mais de quarenta comissões da verdade existentes no mundo, é que elas não tiveram forte papel quer para o fortalecimento democrático, ou na expansão da cultura de direitos humanos – ela observa isso na introdução de sua obra. Ela conclui a obra indicando que a justiça de transição é um campo amplo, que pode (e deve) ser refletida interdisciplinarmente. As comissões da verdade contribuem diretamente com as vítimas, bem como com a possível reforma futura da justiça criminal, reparações, e, com sorte, para a reconciliação nacional efetiva.

80

## **2 Elementos de análise do papel das Igrejas durante a Ditadura**

O processo ideológico que permitiu o apoio popular ao Golpe de 1964 teve forte componente religioso. Efetivamente, a capilaridade social e territorial do movimento eclesial romano-católico foi um ingrediente capaz de oferecer a argamassa da legitimidade. A operação efetivada pelos militares brasileiros – em que pese o apoio dos Estados Unidos da América e a bipolaridade da Guerra Fria – contou com um pouco mais que os canhões. O rosário nas ruas, e o papel das senhoras católicas, como mães zelosas, em defesa da família, gerou a oportunidade de uma participação tácita na condução de processos de instalação do regime.

O mesmo precisa ser apurado sobre a legitimação da continuidade do Golpe e de sua intervenção desumana no combate aos inimigos internos pela via religiosa. Ainda que exista

uma literatura que indique, dentre outros, o papel do movimento religioso Tradição Família e Propriedade como legitimador de um posicionamento bélico e de enfrentamento, chegando até à, como chama Charles Antoine, militarização do movimento. Em especial a partir de 1971 – concomitante, pois, ao acirramento da tortura durante o governo Médici – não existem evidências suficientes para justificar esta assertiva. É necessário que haja outras investigações. Até mesmo, é necessário que haja investigações que identifiquem a existência, ou não, de um colaboracionismo estreito dos movimentos do romano-catolicismo tradicionalista com o regime militar.

Por outro lado, o romano-catolicismo modernizador, do *aggiornamento* proposto pelo Vaticano II, foi relevante para os processos de redemocratização. Os documentos, entretanto, remetem a novas ambiguidades, que dizem respeito ao anticomunismo deste romano-catolicismo que enfrenta o diálogo com a ciência e a questão social – abrindo-se às reformas de base. De todas as maneiras, havia presença deste romano-catolicismo modernizador em todos os setores da sociedade, em especial entre as classes subalternas, e nos setores intermediários que refazer os percursos da política democrática. Sobretudo, a promoção, defesa e garantia de direitos passa a ser a gramática sociopolítica deste romano-catolicismo modernizador. Isto explica, em grande parte, o conjunto de tensões entre este romano-catolicismo e o regime. Nas suas diferentes organizações estruturantes, o Estado da Ditadura Civil-Militar viu neste romano-catolicismo um inimigo e um elemento de desafio. Tanto mais quanto a política econômica do regime se esfarelava, o bolo crescia para alguns, e era partilhado por quase ninguém. Os processos de deterioração da qualidade de vida das cidadãs e cidadãos brasileiros tornaram um risco não haver alternativas sociopolíticas. O romano-catolicismo conservador não entendeu essa dinâmica, o romano-catolicismo modernizador a compreendeu parcialmente.

A parcialidade está vinculada ao processo de tentativa de exaurir a experiência religiosa na dinâmica sociopolítica. Justamente, nesta semi-ausência de mística transcendente se apoiou o neoconservadorismo que se instaurou como inverno na Igreja, a partir do pontificado de João Paulo II. O apoio deste papa aos movimentos eclesiais, em detrimento das CEBs; a formação de um clero neoconservador urdido nas entranhas do neoliberalismo; o encerramento do projeto sociopolítico modernizador, protagonizado por prelados da CNBB e sua substituição por um projeto de revitalização institucional funcionaram como pesos e contrapesos para o projeto romano-católico modernizador, que sucumbe em crise desde meados da década de 1980. De qualquer modo, o momento exigia uma resposta sociopolítica eficaz e a comunidade eclesial romano-católica modernizadora foi mais capaz de oferecer que

as comunidades tradicionalista e neoconservadora.

Houve, pois, uma ação eclesial em favor da resistência à ditadura civil-militar, a qual gerou tensão que tomou proporções mais acentuadas na década de 1970, com a repressão se dirigindo, também aos bispos. Houve aumento de detenções e torturas de agentes de pastoral, leigos, religiosos e clérigos, incluindo mulheres – com o caso exemplar do banimento da irmã Maurina Borges, e com o impedimento de ingresso de missionários estrangeiros. O modo de operação da ditadura passou a ser de buscar impedir o funcionamento regular da estrutura eclesiástica. Isto se deparou com um modelo eclesial de maior participação dos leigos e das comunidades eclesiais de base, o que parece ter tornada ineficiente essa ação da ditadura.

Em quarto lugar, deve-se registrar o empenho em combater aos movimentos camponeses e indígenas, também por meio do combate à igreja católica, em especial na região amazônica e no Centro-Oeste. Efetivamente, podemos notar que as respostas geraram forte repressão do regime, alinhadas à perspectiva da **Segurança Nacional**, disseminada desde a Escola das Américas, instituição estadunidense que formava os oficiais das Américas, localizada no Panamá. Repressão desumana e cruel. A crueldade urdiu, no cristianismo resistente, a mística do martírio. Porém, como já preconizava Ortega y Gasset, martírio e heroísmo se identificam, e nem todos estão destinados à santidade, que é uma virtude de minoria. Entre massas e minorias, num campo religioso disputadíssimo, numa economia de trocas simbólicas, o aparelho ideológico religioso se redefiniu. E em meio à redefinição assistiu a um enfrentamento espetacular, que teve alto custo de vidas e de saúde mental para todos que enfrentaram.

Sabemos pouco sobre as reparações aos padres e religiosas e religiosos estrangeiros que foram arbitrariamente expulsos do País durante a ditadura civil-militar. Nada sabemos, também, sobre a atenção às famílias das vítimas, que foram detidas arbitrariamente, sofreram tortura e/ou foram desaparecidos ou assassinados. O Estado deve uma resposta, também, a estes familiares, em especial os de primeiro grau. Há reparações institucionais que precisaram ser revistas, como concessões de rádio e reparação pelo período de censura. Porém, como o Estado deve agir quando a ação é perpetrada por simpatizantes da Ditadura Civil-Militar? Cabe às dioceses que tiveram bispos sequestrados, catedrais invadidas, catedrais explodidas, alguma reparação do Estado?

O que se pode afirmar é que não há como operar ações em favor da justiça de transição no Brasil, em especial por meio da reconstrução da memória e da verdade sobre este período histórico, sem que um olhar sobre o papel das Igrejas deixe de ocorrer. De fato, os processos de luta contra as violações de direitos foram muito intensos. Para permanecermos

numa abordagem sobre este setor da sociedade, vários agentes de pastoral, leigos e clérigos, deram suas vidas em favor das vidas e dos direitos humanos das brasileiras e dos brasileiros. Como podem ser notados, os processos sociais que dirigiram os cristãos, durante a ditadura civil-militar, os remeteu tanto à ação endógena, eclesial e eclesiástica, até sua afiliação a movimentos diversos.

Há outro aspecto ao falar das ações dos cristãos durante a Ditadura Civil-Militar. O colaboracionismo é um capítulo que exige outros esforços de investigação. O fato de haver intelectuais cristãos que promoveram campanhas públicas, por meio dos meios de comunicação social de massa, buscando fazer com que a opinião pública ficasse contra os setores modernizadores da igreja romano-católica é grave. Porém, é muito mais complexo lidar com o fato de alguns agentes religiosos, que são agentes públicos, funcionários públicos, e agiam em conformidade os preceitos do regime de exceção – tal o caso, por exemplo, de alguns capelães. O mesmo pode se dizer sobre a relação oficial entre a Santa Sé e o Estado Brasileiro. A investigação das trocas de telegramas entre o Itamaraty e o Vaticano oferecem noções deste quadro. Todas essas questões precisam ser consideradas em processos de justiça de transição.

Estes elementos históricos, que certamente fazem parte das investigações da Comissão Nacional da Verdade, nos deixam indagações sobre como deve ser a busca cooperativa da verdade em situações de conflito. O passo seguinte, com o apoio em determinados elementos da teoria da ética do discurso e da teoria política de Habermas, expressas em obras dispersas, configurar algumas bases para o tratamento dessa questão. Como os elementos históricos acima abordam a questão dos cidadãos religiosos em sociedades complexas, a leitura de Habermas sobre os conflitos gerados, nas democracias, a partir da incompreensão política secular dos discursos religiosos será tomado em consideração. A questão que nos orienta é saber quais os pressupostos éticos facultariam processos de reconciliação.

### **3 Conflitos e resoluções de conflitos**

Se for verdade que o direito favorece a superação de conflitos, também é verdade que o direito pode ser articulado como instrumento de afirmação de interesses unilaterais. Ora, como a perspectiva habermasiana da pragmática do discurso – que identifica o *telos* da **busca de entendimento mútuo** – oferece argumentos suficientes para a afirmação do papel de superação de conflitos próprio do direito? Em segundo lugar, como a teoria da tolerância, à lá Habermas, suporta a possibilidade de uma interação internacional, na qual as diferentes

posições religiosas são apresentadas como ameaça à afirmação de direitos humanos universais? Ambas as questões têm por base o descrédito da solução contratualista para a construção de uma sociedade bem ordenada, na qual cooperam cidadãos livres e iguais.

Por isso, um passo preliminar à perquirição pretendida é observar alguns elementos da crítica habermasiana ao contratualismo. Devemos observar que não é sem controvérsia que se poderia afirmar um não-contratualismo da proposta habermasiana de democracia deliberativa, ao menos analogamente poderia se considerar que há um modelo contratualista à base da intuição da democracia deliberativa, tanto mais quanto depende a idealização da situação ideal de fala, na qual, em condição de participantes, falantes erguem pretensões de validade publicamente criticáveis. O que Habermas criticará é a pressuposição individualista das teorias do contrato social, de Hobbes a Rawls (Habermas, 1999, p. 109).

Para Habermas, Hobbes está equivocado conquanto pressuponha que no estado de natureza inexista reciprocidade e, em segundo lugar, na conclusão de que o direito teria uma função instrumental. A suposição de igualdade dos indivíduos no ato de instituírem entre si um contrato, que está à base de toda concepção contratualista, é contraditória à noção de poderem, por serem agentes racionais livres e iguais, estabelecer condições de igualdade entre si. Essa incoerência é percebida e rejeitada por Habermas. Ao contrário, ele argumenta que os indivíduos deveriam dispor de capacidades cognitivas que lhes permitam a alteração de estados de coisa, e que por meio da linguagem estariam intersubjetivamente conectados. Essas condições não são levadas em consideração por Hobbes, ou mesmo Kant, por exemplo.

Pode-se concordar com estes pressupostos de Habermas. Nossa condição de falantes nos insere no mundo da vida intersubjetivo desde sempre. Nossa formação se dá em relação com os demais membros da sociedade, com os quais formamos nossa personalidade e partilhamos um mundo objetivo. Nossa formação individual se dá em meio à discussão, ao debate, ao diálogo. O que há de novidade na democracia deliberativa é que a esfera pública é formada por meio do debate público, argumentativo, dos cidadãos – e não os cidadãos tendo a sua opinião formada por meio do debate.

#### **4 Direito e conflitos: religião e tolerância**

Nas reflexões desenvolvidas por Habermas em *Direito e Democracia*, se afirma que o direito possui três funções, a saber, de mediador entre facticidade e validade, de integração social modernizadora e de complementaridade ou substituição do papel integrador da moral. Neste sentido, em especial em relação às duas últimas funções, o direito *pode ser* um



instrumento em favor da solidariedade. Isso coloca o direito na corda bamba entre a doutrina liberal, privatista, e do Estado de direito, comunitária. É neste ponto que nossa indagação sobre o papel do direito na resolução de conflitos ganha um alento, pois se afirma serem os direitos fundamentais um **fundamento** do direito. A validade dessa argumentação oferece uma resposta afirmativa à pergunta sobre a capacidade de resolução de conflitos do direito.

Habermas afirma que a sociabilidade repousa sobre procedimentos linguísticos de construção de consensos, sob esta base repousam tanto o direito privado, quanto o direito político/público. Diante dessa conclusão, podemos nos deter na questão seguinte: a tolerância possui um papel significativo em sociedades pós-seculares? A resposta de Habermas ao desafio da interação entre mundividências religiosas e mundividência política dos direitos humanos, afirma a cidadania **mundial** das religiões. Habermas engata uma reflexão que procura articular as relações entre razão e revelação (HABERMAS, 2007c, p. 123). Ele identifica uma constelação na qual a religião está numa sociedade **pós-secular**. Houve o malogro da tese weberiana da secularização e desencantamento do mundo. E nesse modelo de sociedade a modernização da consciência pública é inclusiva, abrange perspectivas religiosas e profanas.

A ênfase cognitiva na necessidade de abertura epistêmica das mundividências religiosas, concomitante à afirmação do direito da afirmação do direito à cidadania a partir da mundividência religiosa, constitui um terreno fértil para investigar os processos mundiais de **criminalização** e **demonização** de perspectivas religiosas, por visões políticas de mundo, e de perspectivas políticas de mundo, por visões religiosas, como possíveis de serem superadas – para além do diálogo entre surdos. Ou seja, nossas reflexões buscam afirmar que a perspectiva de Habermas, quanto ao direito, faculta uma compreensão do funcionamento do processo democrático como um malabarismo entre os interesses do Capital e os interesses dos cidadãos vulnerabilizados.

No limite, a perspectiva de Habermas não sustenta teses anquilosadas de um liberalismo político privatista, do *self made man* americano, ou dos *entitlements* de um Dworkin (ou mesmo de um Nozick). Ao contrário, identifica a necessária complementaridade entre uma cidadania privada e uma cidadania política. Parece-nos suficiente as argumentações desenvolvidas por Habermas para pensarmos tanto o papel do direito na construção da política, quanto o papel da política nas reformulações do direito. O direito admitido como uma categoria dinâmica, em mudança constante, a partir dos dilemas das sociedades na qual se encarna. Além disso, as reflexões sobre o papel das religiões na construção da democracia e de uma sociedade internacional multicultural parecem ser extremamente necessárias.

Admitido que o diagnóstico de uma temporalidade pós-secular ser válido, é impensável não considerar a contribuição e o risco das posições políticas advindas do terreno religioso.

Neste sentido, uma dupla operação pedagógica precisa ser realizada. A da abertura dos cidadãos seculares à discursividade religiosa, naquilo que ela contenha razoabilidade; e dos cidadãos religiosos à discursividade política, naquilo que ela contenha de razoabilidade. A construção simultânea de uma abertura cognitiva de ambos os posicionamentos não se dá sem tensões. Na verdade, será necessário ultrapassar anos, séculos, de busca da contenção dos poderes religiosos em sua ânsia de dominação que durante séculos vigiu no Ocidente. Não é sem razão que a mundividência política secular desconfia das pretensões normativas da religião. No entanto, é necessário considerar a pertinência e relevância do discurso dos cidadãos religiosos como um dos elementos multiculturais a serem incluídos na construção de uma democracia radical.

## 5 Direito e resolução de conflitos: para além do individualismo

Uma questão fundamental do direito, na concepção habermasiana, é a relação entre formas de injustiça e formas de desobediência civil. Se o sistema direito é parte da coordenação de ações no Estado de direito democrático, então, qual o limite da ação cidadã? A obediência às normas de forma incondicional? Esta parece ser a pretensão do juspositivismo. O Estado, por meio do monopólio do uso (legítimo) da força, é capaz de impor ao conjunto dos cidadãos a obediência como comportamento regulado. Isto está dado como um resultado da premissa hobbesiana da necessidade de regular os conflitos dos interesses privados presentes na sociedade. Aqui, Habermas chama atenção, da possibilidade de uma **resposta tangencial**, a qual seria a afirmação da necessária desobediência civil em um Estado de injustiça (porém, não é esta a questão, *comme il faut*) (HABERMAS, 1990, p. 98). O que está a se perguntar, então? Qual a legitimidade do poder do Estado, de sua ordem jurídica, e da obediência civil? Eis aqui a questão. O sistema do direito é parte do processo de aprendizagem da sociedade, e depende do (re)conhecimento de seus princípios. Há uma experiência histórica de domesticação legal, que impõe uma atitude intersubjetiva de aprendizagem para facultar os processos sociais de correção das disfunções da ordem jurídica – ou para o estabelecimento de novos regimes de ordem jurídica (HABERMAS, 1990, p. 98).

De onde extrai Habermas essa suposição de um terreno intersubjetivo no qual repousaria a possibilidade de autocorreção, por meio de aprendizagem social, da ordem jurídica? Segundo ele, a ordem jurídica ocidental, latina, europeia – do direito germânico –

repousa sobre princípios universalistas. São princípios como os que estabelecem a tripartição do poder do Estado, o princípio do Estado social, a soberania popular, etc. A universalidade desses princípios se afirmariam como critério da própria validade da ordem jurídica. É neste contexto que é necessário reassumir a concepção da *Moralität* hegeliana, dado que é o conjunto dos valores partilhados socialmente, nas condições de vida que permite ter tais princípios, acolhidos no sistema da moralidade, como critérios de avaliação de toda norma jurídica (Habermas, 1990, 99). Não são os princípios que fazem valer a intersubjeividade, senão o inverso. Se for assim, então, tais critérios estabelecem o limite da própria ordem jurídica, como elemento constante da cidadania de *aprendentes sociais*, que, por meio da linguagem partilhada, estabelecendo processos de aprendizagem, nunca concluídos ou esgotados, reconhece que se as gerações passadas puderam se iludir, equivocar, cair em autoengano, nada impede que nossa geração deixe de se equivocar ou iludir, e por isso o projeto de um Estado de direito democrático não pode ser tomado como concluído. Trata-se de um desafio histórico (HABERMAS, 1990, p. 100).

Por isso, o perigo é que o Estado de direito se converta numa máquina de validar os sistemas instrumentais e seus funcionamentos, isto é, a reprodução social do mercado e do poder. Se isto ocorre, a autonomia e a diferenciação das pessoas privadas concorrem com as dos sistemas, até mesmo no âmbito **oficial** do poder, concorrendo com tais para obter proteção do direito (HABERMAS, 1990, p. 82-83) – é aqui que a desobediência civil é um instrumento inevitável. Neste caso, o Estado precisa intervir na negociação de modo assimétrico, em defesa dos mais vulneráveis. “Somente assim é possível conservar o vínculo público dos cidadãos, os quais têm o direito e se encontram na condição de perceber, identificar e tematizar publicamente a inaceitabilidade social de sistemas de funcionamento”. Ao fim e ao cabo, o argumento é que a capacidade cognitiva dos cidadãos e os processos de aprendizagem social são capazes de conduzir à superação de conflitos, quer pela ordem jurídica estabelecida, quer pela negociação, quer pela desobediência civil, se necessário.

Oferece a argumentação habermasiana argumentos suficientes para os processos sociais de superação dos conflitos inerentes ao modo capitalista de produção? Perguntando com Habermas “Será que o Estado secularizado continua alimentando-se de pressuposições normativas que ele não consegue garantir por si mesmo?” (HABERMAS, 2007c, p. 115). A resposta a ambas as questões é, sim (ou, na versão mais longa, claro que sim!). Primeiro, o Estado liberal republicano, pretensamente secularizado, desencantado, permanece necessitando produzir legitimidade e não pode desprezar, para validar até mesmo o direito positivo, de convicções éticas pré-políticas enraizadas nas comunidades. Em segundo lugar,

os destinatários do direito são os autores do direito, e essa condição moderna do cidadão impõe uma participação ativa nos processos. A própria socialização é parte dessa construção da cidadania. Há, pois, pressupostos motivacionais que não podem ser deslindados. O que oferece o senso de compartilhamento e corresponsabilidade social é a própria participação no processo democrático. E isso tem um elemento de aprendizagem que não significa o conhecimento da letra da lei, mas do espírito que opera os relacionamentos entre os cidadãos, na condição de pessoas que partilham o mesmo mundo da vida – e que se orientam publicamente por meio do soerguimento de pretensões de validade do Discurso (HABERMAS, 2007c, p. 119-121).

Habermas (2010, p. 15) faz uma avaliação do papel da religião como um subsistema que pode ser relevante para conter as ondas de desintegração sistêmica de uma economia globalizada. O prognóstico da teoria dos sistemas sobre a modernização econômica leva à incômoda tese do caráter supérfluo da política. Pois, a política teria se transformado num subsistema administrativo, sem nenhuma referência à soberania popular. A funcionalidade sistêmica, até mesmo da política, deixaria sem função os processos de sociabilidade e ação coletiva. Os imperativos sistêmicos econômicos, avalia Habermas, invadem a vida privada. A construção da sociabilidade se vê tomada por este subsistema, como consequência há perda de confiança nas ações coletivas e aprofunda-se um ceticismo em relação à autonomia normativa. E isso é um risco para a crença na democracia.

Apoiado na tradição francesa Habermas retoma, diante desse questionamento, uma resposta bastante inusitada ao problema. O legado teológico-político da política, de alguma maneira, faculta que ela transcenda aos limites sistêmicos da modernização econômica. Porém, Habermas advoga que não é papel da filosofia labutar de forma autônoma sobre o campo da política e das políticas públicas, conquanto as ciências sociais tenham este papel. E isto implica reconhecer que uma teoria política precisa assumir como conceito **empírico** de política uma determinada autoimagem que as sociedades fazem de si no campo simbólico (no sentido de autolegitimação). Durante um período histórico bastante longo foi a religião quem cumpriu esse papel de legitimação do poder nas sociedades. Há um limite para essa concepção teológico-política como referente de uma política democrática, a concepção clericofascista de Carl Schmidt. Este termina por conceder demais à religião no campo da política.

A modernização da política, como também avaliou John Rawls, faz com que a religião tenha um constrangimento, em não operar no campo político além do que é considerado razoável entre outras crenças políticas razoáveis, por um lado, e com o direito à coexistência

entre diferentes crenças e comunidades religiosas, por outro, como elemento mesmo da vida democrática. Porém, para Rawls e para Habermas, é certo que a secularização da política não equivale à secularização da sociedade, e não implica na resposta à equação entre a convivência de diferentes comunidades religiosas e a participação política de cidadãos iguais e livres. Neste ponto, Rawls e Habermas têm um desacordo sobre o papel da religião em sociedades democráticas. Como veremos na seção seguinte isso é parte de uma leitura que afirma a intersubjetividade como base formativa da personalidade (dos indivíduos). E aqui é relevante citá-lo:

O único elemento que transcende a administração pública e os poderes políticos institucionalizados emerge do uso anárquico da liberdade comunicativa que mantém viva a maré primaveril dos fluxos informais de comunicação desde baixo. Apenas por meio desses canais, comunidades religiosas vivas e não-fundamentalistas podem vir a ser uma força transformadora no seio da sociedade civil democrática (HABERMAS, 2007c, p. 25).

Como poderíamos esperar, Habermas argumenta que é nossa condição de participantes, falantes, que permite, também na condição de cidadãos religiosos, a partir de uma liberdade comunicativa, participar de forma transformadora da comunidade política. Essa liberdade comunicativa é equivalente para cidadãos religiosos e cidadãos não-religiosos, nas sociedades democráticas, isto implicará em respeito mútuo, em concessões de ambos os lados, e não numa pressão exclusiva sobre os cidadãos religiosos (como a teoria da razoabilidade política rawlsiana conduziria). E nisto, uma versão da teologia política pode contribuir para ampliar conceitos, como, por exemplo, o faz J. B. Metz amplia o conceito político de justiça pelo “sentido bíblico de justiça emancipatória” (Habermas, 2007c, p. 28). O que isso tem demais: a) asserções religiosas esclarecidas podem contribuir para o debate público democrático, b) o debate público democrático, dada a liberdade comunicativa, não se encerra; c) o processo político democrático é um processo de aprendizagem social.

Neste passo, conquistamos a noção do papel da aprendizagem comunicativa e da liberdade comunicativa como elementos justificadores de processos de superação de conflito, portanto, em nossa investigação, relevantes para processos de reconciliação nacional. No entanto, cabe ainda atentar para até que ponto processos éticos discursivos, e mesmo de elaboração da democracia deliberativa, permitem acesso à verdade, como construção histórica, objetiva e mutuamente compreensiva. Neste próximo passo, assim como a desinflação do imperativo categórico, que Habermas opera com o recurso ao meio solidariedade e sua normatividade discursiva, cumprirá papel relevante a concepção

desinflacionada **metafisicamente** da verdade. Será que essa concepção desinflacionada seria favorável a processos de reconciliação nacional?

## 6 Descrições e Justificações

A liberdade comunicativa está à base dos direitos fundamentais. Tais direitos estão inscritos na esfera intersubjetiva do mundo da vida partilhado por falantes, numa condição performativa. Nessa moldura podemos notar as cinco categorias dos direitos fundamentais, a saber, (1) igualdade subjetiva de liberdade de ação; (2) membresia livre e participativa legal (ou liberdade de associação de sujeitos de direito); (3) capacidade legisferante e de requisição de proteção legal para cada um dos envolvidos. Estes são direitos que requerem o auto-reconhecimento como participantes no Discurso. A esses direitos se agregam aqueles: (4) da participação com igual oportunidade de formação de opinião e vontade deliberativa; e, finalmente, mas, não menos importante, (5) o direito a condições de vida social, técnica e ecologicamente compatíveis a oportunidades iguais para cidadãos livres.

Essas categorias dos direitos fundamentais franqueiam a constituição de um sistema de direito positivo, da constituição de relações jurídicas capazes de gerar medidas que minimizem o custo em termos de virtudes cívicas. Há que existir mecanismos de aprendizagem formadores da vontade e da opinião dos cidadãos, que ganhem institucionalidade jurídica para isso. E isso cria a demanda para o direito positivo, para a esfera da legalidade, de explorar fontes de legitimação discursiva, que ele pode não dispor. E esta é a base da cidadania democrática radical numa sociedade que se rege com vistas ao Estado democrático de direito. Há uma interpelação mútua entre a liberdade comunicativa e a positividade jurídica, na constituição de uma sociedade cooperativa e democrática.

Uma crítica dirigida a esta concepção ética e política afirma que sujeitos que formulam juízos morais somente podem fazê-lo em condições de possibilidade factíveis a isso (Bübner). Habermas concede ao crítico que apenas sob condições factíveis pode existir essa possibilidade, porém, complementa indicando que uma moral universalista precisa, também, de alguma harmonia com instituições políticas e sociais, nas quais representações morais e jurídicas pós-convencionais já estão presentes. Esta é a base que fundamenta nossa crença no papel regulador e universalista dos direitos humanos, como uma necessidade das condições da vida ética em nossas sociedades contemporâneas (HABERMAS, 1991, p. 25).

Essa é uma resposta que Habermas oferece sobre as relações entre moralidade e ética. A moral é, assim, um cobertor de segurança que alivia as ameaças à nossa precariedade e

efemeridade. Isso inscreve como uma resposta à nossa fragilidade humana, assim como à própria solidariedade. Solidariedade tem que ver com uma rede social cooperativa, não esgarçada, acima da preocupação ou do interesse pelo bem-estar dos outros (*outsiders*). A promoção do bem-estar mútuo emerge não como uma exigência moral, senão como um princípio inerente à condição de coparticipantes de formas de vida intersubjetivamente partilhadas. O que está em jogo na moral é a proteção da forma de vida intersubjetivamente partilhada (nossa condição de participantes).<sup>1</sup>

Se observarmos a questão da emergência da visão de mundo naturalista e científico, conquanto exista na sociedade a possibilidade de aplicar a perspectiva ética universalista (cognitivista), temos que as sociedades complexas do Capitalismo Tardio são plurais, do ponto de vista político e cultural. Por isso, já não se pode apelar para a tradição como justificativa de normas. Sempre será necessário para a construção de consensos normativos obrigatórios. Wittgenstein estabeleceu o limite para essa discussão. Segundo ele, a experiência não é privada, é pública. É a experiência socializada por meio dos jogos de linguagem. O que conhecemos e reconhecemos é a linguagem partilhada, socializada, se preferirmos. Nesse sentido, o antifundacionalismo de Wittgenstein problematiza a certeza sobre a existência de qualquer substância de uma natureza humana. Se estabelecermos que exista tal natureza humana, mais não poderia ser que algo referente a nossa condição de participantes de jogos de linguagem. Obstada esta possibilidade e nos consideramos como seres naturais, parcialmente como Aristóteles considerava, então, nossa mente-cérebro é um elemento biofísico, como a dos animais, e não distinta qualitativamente daquelas – somos os animais humanos, como diz Winnicott.

Então, como a mente afeta o corpo? Esta questão não é uma novidade na história da filosofia e, até por isso, precisamos investigar as respostas existentes para notar como elas se relacionam. Por exemplo, Donald Davidson alude a um monismo anômalo. Davidson oferece uma explicação externalista. Porque os seres humanos agem? Pelas razões que aludem para as ações. Parece incontroverso, mas não é. Davidson está afirmando que a causa das ações são as crenças alegadas como razões para as ações – independente da crença, da relação entre crença, desejo e ação, etc. No fundo, o que Davidson está afirmando é que se R causa A e é descrito de forma D indicando que A ocorre quando há R, então R é a causa de A. Os fenômenos se inter-relacionam num mundo factual, nos quais um fato (mental) causa outro fato (físico). Porém, como o mental pode provocar o físico? Esta era a razão alegada por

---

<sup>1</sup> A condição de participante e de solidariedade, por termos uma intersubjetividade partilhada, pode ser estendida na forma de uma comunidade ideal de fala, alargada ao extremos de nossa participação na comunidade dos humanos, ou, até quem sabe, na comunidade das espécies que possuem partilhar alguma linguagem.

Hume para a impossibilidade de leis morais, não haveria como fatos não físicos provocarem efeitos físicos. Davidson vence esta questão, indica que os fatos mentais possuem propriedades físicas. Aí haveria uma dupla causalidade simultânea.

Como destaca Flavio Beno Siebeneichler, em sua análise da liberdade comunicativa no pensamento de Habermas, o que a caracteriza são nosso envolvimento em atos linguísticos na condição de participantes, ou seja, para além de nossa capacidade descritiva, o que está em jogo é o caráter performático dos atos de fala. A liberdade comunicativa envolve uma obrigatoriedade ilocucionária, ou seja, na condição de participantes nos jogos de linguagem, estabelecemos com os demais a necessidade de apresentar argumentos abertos à crítica dos demais participantes. Estamos em condição de dizer “sim”, “não”, diante das pretensões de validade erguidas pelos falantes, em nossa condição de ouvinte. Além disso, como vimos argumentando anteriormente, a liberdade comunicativa nos insere na condição de autores responsáveis por nossos atos (comunicativos). O que Habermas realiza, nessa perspectiva, é, a um tempo, afirmar nossa condições de observadores (impessoalidade) e de participantes (intersubjetividade) no mesmo mundo da vida, validando epistemologicamente a perspectiva nomológica e emancipatória – elementos presentes desde suas intuições em *Erkenntnis und Interesse*. De qualquer modo, a questão em jogo aqui é como em uma sociedade pluralista compreender de modo plausível, para falar metaforicamente, uma possível conciliação entre Darwin e Kant.

Habermas considera que nosso senso comum é afetado pelos novos conhecimentos científicos que construímos. **Quando aprendemos algo novo sobre o mundo e quanto a nós enquanto seres no mundo, o conteúdo de nossa autocompreensão se modifica** (HABERMAS, 2004b, p. 141). As descrições científicas do mundo, que se afirmam na nossa história social sobretudo desde o século XVI, oferecem uma descrição nomológica da realidade, inclusive de nossa presença na realidade. Há como que um programa reducionista que procura explicar os fenômenos numa perspectiva causal e unificada. Donald Davidson estende essa noção do externalismo semântico para invenções humanas. O exemplo do homem do pântano que seria uma réplica de nossa pessoa serve para explicar a tese. Um raio gera um Homem-do-Pântano que é nossa réplica perfeita. Há apenas uma diferença: a réplica não reconhece nada de nossa experiência pessoal, amigos, vivências, etc. A linguagem do Homem-do-Pântano não o habilita a ser **outro eu**, porque lhe falta minha história; assim como se existisse uma rocha em forma de cadeira porque formada pela erosão, ainda assim não seria uma cadeira – porque lhe falta essa história. Se for assim, a conclusão é que apenas a história das coisas lhes confere significado.



Ruth Milikan aprofunda o problema e afirma que o Homem-do-Pântano não poderia ser considerado como dotado de órgão algum. Isso levanta a questão sobre a descrição significativa de nossa vida mental. Caso a tese do autoconhecimento estivesse certa, teríamos um acesso privilegiado aos nossos próprios estados mentais, em comparação ao acesso que temos por meio dos sentidos ao mundo externo. Porém, o significado de nosso pensamento depende do contexto. O externalismo semântico deixa uma insegurança forte em relação às crenças morais. Uma crença moral está fundamentada em convicções internas, seja a repugnância, ou algum conceito como **seguir a vontade de Deus**. Em ambos os casos, não estão apoiados em evidências externas, logo, não podem ter significado, ou ser corretos ou incorretos. Tal argumentação é análoga àquela de Hume que afirma a impossibilidade da correção moral, devida a incongruência entre o mundo externo e o mundo interior/mental. Ora, o problema foi bem percebido por Kant que desenvolveu duas respostas, uma compatibilista e outra incompatibilista, esta última se tornou o cânone kantiano. De qualquer modo, o caso é: porque deveríamos admitir que a inexistência de evidências externas impossibilitaria a correção de atos humanos que podem ser qualificados como morais?

Descrições **desde o ponto-de-vista do observador** e que está de acordo com aquilo que a comunidade de investigadores determinou como sendo válido, é assumida como correta – aliás, o atual experimento que chegou à conclusão da existência do Bóson de Higgs permite notar o papel da comunidade de investigadores. Havia uma descrição **teórica** do Bóson, a experiência serviu para **por meio de experimentação checar o modelo teórico**, que passa a ser considerado **verdadeiro** – porém, em conexão e contraposto à outra teoria, de Hawkings, que afirma a existência de estruturas fundantes, as cordas. As teorias são **operações mentais**, aceitas por comunidades de investigadores, que são, em algum momento, comprovadas por experimentos, aceitas como descrições coerentes, consistentes, verdadeiras, da realidade externa.

**Se o uso de uma descrição idêntica fosse o bastante para tornar alguma coisa água, não estaríamos realmente falando de um mundo independente de nossas mentes, fora de nós, mas fazendo estipulação arbitrária** (FEARN, 2011, p. 103). Ao que parece, naturalistas científicas, que pretendem uma versão objetiva dos fenômenos, incluindo a descrição da unidade cérebro-mente, relutam em aceitar que nosso conhecimento é precário, provisório, consensual e que temos apenas uma descrição **arbitrária** da realidade externa – eu diria, da realidade socioculturalmente experienciada, linguistificada, transformada em palavra partilhada. No que segue, assumimos as sugestões desenvolvidas pelo filósofo Jürgen Habermas sobre esse tema (HABERMAS, 2004b, p. 7-62). Segundo ele, no contexto da

guinada linguística, precisamos considerar que o conhecimento, até mesmo o conhecimento científico, é estabelecido em um contexto de **comunicação**. Na perspectiva dualista metodológica, que assume tal guinada, foi mantida a distinção entre compreensão e observação. Quando se rompe com o mito do dado que acreditava que o conhecimento provinha da experiência sensorial (indutivismo ingênuo), toda relação com a realidade (interna ou externa) é analisada como mediada pela linguagem. Porém, ao manter-se o mito do dado, do ponto de vista da observação estaremos sempre remetidos a uma **experiência de segunda ordem** (uma comunicação linguística de uma experiência sensorial), apenas possível por meio de um agente. Até mesmo em relação a uma ação dirigida a um fim, uma ação instrumental (p.ex. o desenvolvimento de uma ferramenta, ou de um plano de negócios), a qual se comprovaria por meio de seu sucesso/fracasso, haveria discursos que permitiriam interpretações corretas.

Os processos de aprendizado científico são impulsionados, assim, por decisões que a práxis do dia-a-dia exigem. Então, o que cabe ser explicado por uma teoria do conhecimento pós-indutivista, é o processo de aprendizado ativado pela problematização daquilo que é esperado para orientar nossa ação. Isso torna relevante o conjunto das práticas sociais que se entrelaçam, constituindo uma forma de vida. Todas as esferas de nossa experiência, de nossa vida comum, nossa vida social, nosso mundo da vida, podem estar sob questão, podem ser problematizadas. Igualmente, as respostas epistemológicas a essas problematizações podem ser elaboradas por diferentes práticas cognitivas. Considere, nesse contexto, a noção de mundo da vida. Ele envolve distintas práticas que respondem a regras. No mundo da vida somos atores que interagimos na constituição de nossa personalidade, entre agentes (sociedade) e com o mundo objetivo. Há ações não-linguísticas que também respondem às regras da linguagem. E essas ações são do tipo social ou não-social. O agir social é aquele dirigido à interação, que é regida normativamente, entre sujeitos que desejam se comunicar ou subordinar uns aos outros a partir de uma determinada influência estratégica mútua. Como se verá nas aulas seguintes, sobre teoria da argumentação, discursos e atos de fala podem se alternar conforme a linguagem é usada para representação ou comunicação.

Decorre daquela descrição dos tipos de ação regidos por regras, a necessidade de justificação da própria ação, por parte dos atores sociais, ou agentes comunicativos. Ou seja, para justificar as próprias ações os agentes deverão, de alguma maneira, dominar as regras das próprias ações. Quando as regras não são compreendidas, ou mal compreendidas, a imputação de responsabilidades fica comprometida. Não há possibilidade de sanções, ninguém nos pune, nem nós mesmos podemos nos punir se as regras que devem ser seguidas não são

compreendidas. Porém, ações sem justificativas por incompreensão não correspondem ao tipo **ações sociais**. Podemos afirmar que esse modelo de explicação pressupõe a aporia epistemológica erguida por Kant. Esse modelo estabelece uma distinção entre as normas deontológicas e cognitivas. Normas de ação social (deontológicas) têm o sentido moral de nos obrigar a agir de uma determinada forma. Essa obrigação, da qual se fala aqui, tem um sentido moral – o qual não será explicado aqui. Apenas notaremos que estas são normas que regem um tipo de relações sociais. Essa relação é distinta daquela que estabelecemos em relação ao mundo objetivo, ao qual nos referimos por meio de enunciados declarativos.

O naturalismo cientificista tem um forte apelo à noção de sermos, os seres humanos, uma figura que se auto-explica por meio das descrições da ciência. Há uma participação perturbadora dos conhecimentos científicos em nossa autocompreensão? Sabemos que as pesquisas sobre o cérebro ensinam sobre nossa consciência, porém, pergunta Habermas: será que isso muda aquela consciência intuitiva da autoria e da imputabilidade que acompanha todas as nossas ações? (HABERMAS, 2004b, p. 141). Há um processo por meio do qual a observação da natureza a despersonaliza. Ela se destaca do sistema social de referência das pessoas que vivem, agem e falam em comum, e que se atribuem, uns aos outros, intenções e motivos. A descrição das pessoas por meio de categorias científicas se apresenta ao senso comum como algo contra-intuitivo. Quando descrevemos algo que não se quer fazer, nós ou outros, e que, ademais, não deveríamos ter feito, essa descrição não equivale à descrição de um objeto descrito causalmente pela ciência. Isso é devido sabermos que a descrição de uma ação é não apenas um fato no mundo, que pode ser explicado, mas uma ação que pode ser **justificada**. Para que descrições objetivas fossem funcionalmente aceitas, com relação a ações humanas que exigem justificação, seria necessário que conseguissem explicar a intencionalidade da consciência humana e a normatividade de nossa ação.

Habermas afirma de forma ainda mais categórica que uma concepção reificante do cérebro, que desconsiderasse a autodeterminação livre do agir humano, não parece justificada. Seria uma tentativa de buscar oferecer explicações nomológicas fundadas em bases a leis estatísticas ou deterministas. Se uma ontologia monista pode suportar os eventos quânticos, porque não as intervenções espontâneas do livre arbítrio? – pergunta Habermas (2007c, p. 91). Neurólogos e representantes das ciências cognitivas disputam com filósofos e outros intelectuais uma interpretação determinista segundo a qual a liberdade não passaria de uma ilusão, disfuncional, que teme a descrição que a ciência atingiu da ação humana. Toda ação humana poderia ser descrita em termos de condições fisiológicas observáveis. Uma das

descrições é aquela oferecida por Benjamin Libet,<sup>2</sup> citada por Habermas. Segundo Libet, haveria construído no cérebro um potencial de disposição particular para a ação, anteriormente à decisão do agente. Ou seja, a sequência temporal da ação seria o inverso do que a descrição filosófica tem consagrado há milênios, ou seja, primeiro ajo, depois decido. A deliberação da vontade é ato posterior à própria execução do ato. Por quê? Devido a um evento neuronal que realiza ações, sem intervenção da vontade, exceto como ato segundo (um auto-engano, ou uma explicação *post festum*). Há questionamentos vários ao experimento de Libet, e ele mesmo, ao final, reconsiderou o papel da vontade (livre) na construção e realização do ato, avaliando que ela desempenha um papel na fase entre a intenção e a execução, uma função controladora. Porém, o exemplo de Libet aqui faz a figura do naturalismo cientificista que será submetido à crítica. E, como estamos a ver, tal crítica é parte da construção de uma visão da ética do discurso, aberta ao diálogo com a ciência, com as descrições bioéticas.

Para Habermas, existe um reducionismo operado pelo naturalismo cientificista. Pois, por meio dele se integra ou subordina a perspectiva interna do mundo da vida ao ponto de vista externo (observador). O resultado é uma interpretação exclusivamente como mundo objetivo. Essa interpretação requisita a autoridade do conteúdo empírico, realizado no mundo como uma maneira de aproveitamento técnico do mundo. Isso parece deixar o rastro para a certificação da realidade que foi subsumida a uma coisa, dominada pela consciência objetificadora. Por outro lado, fica alimentada a noção da fraqueza da hermenêutica como uma forma de acesso à realidade, pois ela está vinculada a um participante – e isso pode ser substituído pelo saber mais forte objetivo.

Porém, construção e descoberta, conceito e intuição, interpretação e experiências são interdependentes no processo do conhecimento. Todo observador é também um participante da disputa teórica, alguém que assume riscos. Uma vez admitida a complementaridade das diferentes perspectivas do saber, a visão do naturalismo cientificista se esboroa. Como a crítica epistemológica tem demonstrado a ontologização dos conhecimentos das ciências naturais, que culmina numa cosmovisão, naturalista, encolhida em fatos “duros”, não é ciência, apenas metafísica ruim (HABERMAS, 2007c, p. 233). A descrição de atos que as pessoas realizam, especialmente daqueles que são descritos como contrários à própria vontade

---

<sup>2</sup> Os experimentos de Libet envolvem o potencial de prontidão, descoberto por Kornhuber e Deecke, identificado por um traço no eletroencefalógrafo indicando um potencial lento, que antecede em meio segundo, no córtex, à execução de um movimento deliberado. O intervalo entre o início do potencial de prontidão e a execução do ato é influenciado pelas ordens de execução. Então, a conclusão é que o ato é determinado por eventos neurais anteriores à deliberação pelo livre arbítrio. O professor Gomes (2011) indica, porém, que esse problema persiste em se tratando de uma visão dualista das relações mente-cérebro, o mesmo desaparece numa visão monista e compatibilista. Não há espaço aqui para desenvolver tese.

e indevidos, não pode ser tomada como equivalente à descrição de um objeto da ciência natural. Tal descrição inclui nossa autocompreensão de sujeitos capacitados para a linguagem, sabemos que estamos descrevendo o inexplicável como um processo natural – posto que é social também, e, mais ainda, é uma descrição explanatória ou com possibilidades de explicação e/ou justificação. Pois, na nossa condição intersubjetiva podemos prestar contas uns aos outros, somos pessoas que desde o início envolveram-se em interações normativamente reguladas e se encontram num universo de razões públicas (HABERMAS, 2004b, p. 143).

Por isso, Habermas advoga a possibilidade de um naturalismo fraco. Segundo essa perspectiva, há, como hipótese de fundo, a noção de que a evolução das espécies pode ser compreendida como sucessões de solução de problemas. Nesse sentido, toda espécie evolui por meio de processos de aprendizagem, para aprendizagens sempre mais elevadas, que pode ser traduzido metaforicamente por aprendizado evolucionário (HABERMAS, 2004b, p. 37). A noção de aprendizagem nos inclui como participantes e não se confunde com a perspectiva cognitivista dos neodarwinistas. Essa concepção de aprendizado evolucionário, que permite aprendizagens mais elevadas (usaria a expressão deweyana, aprendizagens significativas, aprendizagens mais significativas), permite perceber que há uma escala de processos que inclui o mundano e o intramundano, sem exclusões ou confusões, o que permitiria conciliar esferas de determinação e de liberdade como dimensões de um mesmo mundo da vida partilhado.

Neste passo, estabelecemos a existência do vínculo entre verdade e justificação, entre descrições e justificações, como procedimentos discursivos de acesso à realidade. A realidade é o que se nos dá e o que construímos. Trata-se da necessidade de uma concepção epistemológica que ultrapasse os limites do representacionalismo e que não se atenha ou aceite os limites de **exortações** motivadoras à la Rorty, ou posições céticas. A perspectiva proposta por Habermas avança na direção de uma compreensão da verdade como elemento que participa de nossa evolução constante como espécie, como parte de nossa aprendizagem coletiva e comunicativa, que inclui o mundano e o intramundano. Porém, ainda precisamos enfrentar o seguinte: se a reconciliação é favorecida pela normatividade da solidariedade, e por uma noção desinflationada da verdade, como o empreendimento da busca cooperativa da verdade pode favorecer à justiça restaurativa e ao fortalecimento de procedimento democráticos?

## 7 Sobre a busca cooperativa da verdade e a democracia deliberativa

A construção da Memória e da Verdade de um País, como o Brasil, tem muitas dimensões. A sociedade brasileira decidiu que é necessário reconstruir o processo por meio do qual o Estado perpetrou violações de direitos humanos a seus cidadãos de forma sistemática. O período entre 1964-1986, conhecido na historiografia brasileira como Ditadura Civil-Militar, foi aquele no qual a sociedade conviveu com um **regime de exceção** absolutamente alheio ao conceito do papel do Estado como **guardião dos direitos humanos**. A ruptura com os princípios modernos do Estado Democrático de Direito foi consagrada com uma perseguição, sobretudo às juventudes, organizadas em movimentos de resistência ao regime e em favor da redemocratização, que ceifou milhares de vidas, criou um ambiente social de *omnipanopticon*, sequestrou, torturou, exilou cidadãos, absolutamente ao arrepio dos princípios fundamentais do respeito aos Direitos Humanos.

Ocorre que essa situação sociopolítica não foi uma exclusividade da ação do Estado. Para que tal se desse foi necessário haver amplos setores da sociedade que conjuminassem com o Estado seus interesses. Para o Estado, todo cidadão que se opusesse à regulação socioeconômica e política dimanada da autoridade estatal era **inimigo do Estado**. Nossos jovens eram apresentados à sociedade como **subversivos e terroristas**. Para que isso pudesse ter a aceitação social que teve, a ordem ideológica precisou ser instrumentalizada. Neste sentido, as igrejas cristãs deram um suporte fundamental para aceitação dos momentos iniciais do *Coup d'État* levado a cabo pelos militares em 1964. Na sequência ao Golpe, vários setores eclesiais mantiveram uma postura de colaboração com o regime, beirando a um **simonismo** que elevava comunidades eclesiais pouco, ou nada, visíveis, a um grau de visibilidade maior. Além disso, houve agentes do regime, que em caráter absolutamente persecutório, foram destacados para acompanhar as ações das igrejas, com o fito de observar até que ponto o **discurso eclesial e teológico** era ou não adequado ao regime, perpetrando atividade persecutória quando tal discurso era dissonante com os interesses do Estado. É por isso que, no âmbito da Comissão Nacional da Verdade (CNV), criada pela Lei 12558/2011 e instalada aos 16 de maio de 2012, foi criado o Grupo de Trabalho *Papel das Igrejas na Ditadura Militar*.

Um capítulo obscuro do papel das igrejas é essa relação de colaboracionismo com o regime. Não é evidente como as redes de colaboração, internas às igrejas, em especial à igreja católica apostólica romana, atuaram no que tange a delações e atos de acompanhamento ao *modus operandi* das autoridades estatais. Mormente no que tange aos serviços militares e

para-militares de perseguição e atos de violência, sobretudo torturas e assassinatos de opositores. Porém, há indícios dessas ações de delação e acompanhamento por parte de agentes das igrejas, de atos deliberados de violação de direitos humanos, por parte do Estado.

Compreendemos por democracia deliberativa a perspectiva filosófica que afirma que os procedimentos políticos precisam ser fruto da argumentação ponderada dos atores políticos, que são cidadãos livres e iguais (HABERMAS, 1990; BENHABIB, 1996). Esta definição genérica tem validade para os Estados nacionais e para as relações internacionais. De imediato, tal definição nos coloca o problema dos *fora* apropriados para tais interlocuções deliberativas, bem como sobre as regras do discurso que devem estar associadas às tarefas supostas. Vamos restringir nossa abordagem da democracia deliberativa àquela desenvolvida por Jürgen Habermas, e indicaremos, também, como questões advindas desde a perspectiva dos direitos de países latino-americanos podem beneficiar uma perspectiva de direito internacional apropriada à necessidade de relações entre Estados-nação livres, autônomos e soberanos.<sup>3</sup>

Segundo Habermas, o Estado democrático de direito possibilita a solução de conflitos por mecanismos reguladores interpessoais e coletivos. Para conflitos interpessoais, os meios de solução são a arbitragem e o consenso, para resolver problemas referentes a interesses e orientações valorativas, respectivamente. No que tange às questões coletivas, ele analisa dois problemas. No caso de decisões coletivas de propósitos, os conflitos referentes a orientações valorativas se solucionam por meio da **autoridade**; nos casos de situações de interesse, a solução ocorre por meio de **formação de compromisso**. Porém, para a implementação de objetivos coletivos, os conflitos se dirimem por meio da organização da divisão do trabalho, que coordena o poder de comando na sociedade. Essa perspectiva poderia nos conduzir à ilusão, adverte Habermas, da conexão direta entre direito e poder político. Porém, se consideramos cognitivamente a formação racional da vontade podemos admitir que o fluxo livre de informações, contribuições e argumentos deve estar à base das deliberações. A exigência de racionalidade deliberativa está posta como necessidade cognitiva dos agentes de direito e dos agentes políticos. Precisamos, pois, compreender os processos de formação cognitiva e ético-política que ocorrem e sua condição de superação de controvérsias.

Para Habermas, é a partir do poder comunicativo que há legitimidade para o poder (e o direito). **Os direitos de participação política remetem à institucionalização jurídica de**

---

<sup>3</sup> Para nossos fins desprezaremos o debate sobre republicanismo e liberalismo, proposto, também, pelas análises de Habermas. O que nos interessa é a concepção de ser a democracia deliberativa um artifício capaz de facultar que se promovam decisões informadas. Habermas considera que estas decisões se dão na esfera pública, institucionalizada, como canal do *medium* solidariedade, para a qual contribui o direito, também como *medium*. Isso tem que ver diretamente com o senso de participação comunitária.

**uma formação pública da opinião e da vontade, a qual culmina em resoluções sobre leis e políticas** (HABERMAS, 1989, p. 190). Aqui se nota duas direções, dois sentidos, do discurso prático, da comunicação política. Por um lado, há o sentido cognitivo, ou seja, por meio da cognição identificamos a aceitação racional dos argumentos. Por outro lado, há o sentido prático, isto é, aquele por meio do qual produzimos relações de entendimento mútuo. Qualquer norma de ação fica, assim, submetida ao assentimento de todos os envolvidos. O contrário disso é a arbitrariedade. Emerge dessas considerações a necessidade de responder a três questões para a consecução de programas políticos em sociedades complexas: questões pragmáticas, questões ético-políticas e questões morais.

Do ponto de vista **pragmático**, isto coloca em questão como as decisões se operam, e elas se operam conforme diferentes preferências axiológicas e finalidades, para as quais perspectivas estratégicas podem ser consideradas. Por isso, para essas decisões o saber empírico tem que ser devidamente sopesado, tendo em vista as consequências dessas e de decisões alternativas. Pode se dar que existam preferências controversas que não se solucionem no nível do discurso. E isso pode implicar em decisões para as quais interesses e preferências axiológicas estejam interligados de tal modo com as comunidades de vida, formas de vida intersubjetivamente partilhadas, que decisões graves precisem ocorrer com o recurso a **autocompreensão coletiva inexplicável** (HABERMAS, 1989, p. 201). Ou seja, decisões pragmáticas se dão em conjunção à nossa autocompreensão, as decisões funcionam, são úteis, se correspondem à nossa autocompreensão.

Questões ético-políticas dizem respeito à própria autocompreensão dos indivíduos e coletividades. Nossa apropriação de tradições e formas de vida a partir da qual nascemos, e na qual nos constituímos como pessoas, decidindo permanecer eletivamente, dizem respeito a quem somos e o que queremos ser. Nossa autocompreensão cultural e política jogam, pois, com nossas deliberações. Essa determinante joga em função de decisões que elaboramos como sendo **boas para nós**. Ou seja, a formação racional de nossa vontade, orienta nossas deliberações. Como o que queremos ser, ou o que somos, não é imediatamente acessível, não apenas o que é bom para nós deve ser considerado, mas aspectos relevantes da justiça. Nossa aceitação de uma determinada prática depende da consideração em saber se ela é boa para todos.

Questões morais dizem respeito aos interesses simétricos de nossa convivência entre todos. A consideração sobre a justiça das normas é diretamente relacionada ao desejo de todos em poder segui-la, em se orientar por ela. A norma gera, assim, deveres de mutualidade, que são fundamentados em discursos morais, que podem mostrar que os interesses incorporados



em normas são generalizáveis. Por isso, a perspectiva moral é abrangente, não é etnocêntrica, tem em vista uma comunidade comunicativa para além das circunstâncias. Esse caráter universalizante das normas morais conduz aos participantes à observação de normas controversas, para verificar qual delas seria aceitável pela comunidade abrangente de todos os atingidos pela consequência daquelas normas.

A análise que Habermas conduz leva a concluir que o Estado de direito, como modelo participativo e comunicativo, não estaria refém de uma determinada institucionalização ou de alguma ordem jurídica histórica. Por que o Estado de direito tem que responder àquelas estruturas do poder comunicativo, capazes de responder às questões pragmáticas, ético-políticas e morais. E isso pode, e deve, ir além da **interpretação liberal** (HABERMAS, 1989, p. 236). Na perspectiva liberal, a democracia corresponderia exclusivamente ao modo de formação de compromisso diante de interesses. Na perspectiva republicana, a democracia se daria como um consenso ético-político entre sujeitos privados capazes de deliberar. Para a teoria do discurso, ambas tradições são consideradas conjunta e dialeticamente. **Esse processo democrático estabelece um nexó interno entre considerações pragmáticas, compromissos, discursos de auto-entendimento e discursos da justiça** (HABERMAS, 1989b, p.19). O processo democrático teria, assim, um papel normativo. O processo deliberativo depende da institucionalização de processos e condições comunicativas, como também do jogo entre deliberações e formação de opinião. Por isso, esse modelo de democracia não estaria centrado no Estado, estaria centrado na sociedade civil.

Aqui joga um papel especial, para a democracia deliberativa, na perspectiva de Habermas, o direito. Será ele o meio pelo qual a solidariedade poderá conter a avassaladora força colonizadora do poder administrativo e do dinheiro. Em que sentido? Para Habermas, a soberania popular é um processo de afirmação da vontade e da opinião popular livre, institucionalizada em procedimentos. Para a teoria do discurso,

Processos e pressupostos comunicativos da formação democrática da opinião e da vontade funcionam como a comporta mais importante para a racionalidade discursiva das decisões de um governo e de uma administração vinculadas ao direito e à lei (HABERMAS, 1999, p. 23).

O lugar da formação da vontade e da opinião pública pode ser, assim, interpretada de modo intersubjetivista, como já estava intuído das afirmações anteriores sobre o papel do direito na formação do Estado, argumentado acima. Trata-se de levar em conta condições sociais marginais, que permitem a auto-organização das coletividades *qua* comunidade jurídica, sem estar totalmente à mercê das vontades dos cidadãos. Como isso ocorre?

As comunicações políticas, filtradas deliberativamente, dependem das fontes do mundo da vida – de uma cultura política libertária e de uma socialização política esclarecida, especialmente das iniciativas de associações que formam a opinião – as quais se formam e se regeneram sempre de modo espontâneo, dificultando as intervenções diretas do aparelho político. (HABERMAS, 1999, p. 25).

A argumentação habermasiana é que a democracia deliberativa se constitui de modo procedimental, a partir da institucionalização de formas abertas pela intersubjetividade, no próprio mundo da vida, sem com isso depender do Estado e suas instituições sistêmicas. O processo de democracia deliberativa que Habermas enseja observa a necessidade da proteção da intimidade, da esfera privada, *vis à vis* a necessidade de garantia de procedimentos públicos que assegurem os direitos individuais. Temas que algumas vezes são observados como privados, precisam se converter em temas que tem *status* de temas politicamente reconhecidos (violência doméstica, gravidez na adolescência, direito à creche para mulheres trabalhadoras, etc). Essa tematização, pois, não se dá como absorção dos procedimentos deliberativos democráticos da **universalidade** da esfera pública, senão pela publicização institucionalizada de procedimentos legais, porque normativos, de temas oriundos da intersubjetividade do mundo da vida.

102

E que repercussões gerais essa concepção de democracia deliberativa traz para as relações internacionais? Após a invasão do Iraque, nos primeiros anos do novo milênio, Habermas considerava que as situações provenientes, dessa ação militar, tornavam a promoção de um estado de cidadania mundial mais difícil. É necessário seguir duas intuições básicas, a saber, que as relações entre os povos são mediadas pelos Estados-nação, nas sociedades complexas atuais, e que, a politização mundial está limitada pelo pluralismo cultural. Essas duas ideias estão delineadas no ensaio *Uma constituição política para a sociedade mundial pluralista?! (HABERMAS, 2007c, p. 348)*. O problema que Habermas propõe-se a enfrentar neste ensaio é sobre o limite e o alcance de um direito internacional racionalizado. O direito internacional, apesar da constituição das Nações Unidas, no pós-guerra, afinçou-se como a celebração da relação do sistema inter-estatal, no qual os Estados-nação são instâncias afirmadoras da constituição dos povos, autocompreendidos territorial e culturalmente. Por outro lado, o próprio conceito base de direitos humanos, que sustenta a necessidade de uma organização como as Nações Unidas, proclama, quase que kantianamente, a existência de uma racionalidade universal, de uma condição humana extensa para todo habitante humano do Planeta. Essa tensão leva Habermas a afirmar que a perspectiva kantiana sustenta a possibilidade de afirmação da cidadania mundial, não como

adstrita à participação em um Estado-nação, senão como **membros de uma sociedade mundial estruturada de forma política** (HABERMAS, 2007c, p. 351).

Porém, Kant tem o limite de ter pensado em termos de uma república interestatal, ou ter feito a tradução das relações de cidadania no interior de Estados-nação para a esfera internacional. O mundo, na condição de Estado dos povos, seria uma espécie de federação de povos. Esse modelo de república mundial, dada nossa experiência presente, e o acúmulo de reflexão, sustenta nossa rejeição de tal proposta, não apenas por sua irrazoabilidade, senão por seu caráter quimérico. O que Kant não podia perceber, é o papel que a constituição (*qua* direito constitucional internacional) possui na regulação do poder, na sua administração. Em especial quando se trata de balancear as relações entre Estados num conjunto de relações transnacionais, para os quais os limites têm que ser dados ainda que não emergentes de uma **vontade popular**, senão frutos das necessidades de correlação razoável entre os habitantes do mesmo Planeta. Trata-se de uma **constitucionalização não-estatal do direito das gentes na figura de uma sociedade mundial, sem governo mundial, estruturada politicamente** (HABERMAS, 2007c, p. 353). Nesse sentido, passam a ter **cidadania mundial**, no sentido de respeito às liberdades de direito dos cidadãos, indivíduos (sujeitos de direito) e Estados-nação. Kant, tinha como retrospecto para imaginar a cidadania mundial, as revoluções do século XVIII. Ao deparar-se com a dificuldade histórica de repetição do modelo revolucionário, como estatuinte do Estado-nação que respeita as liberdades civis, indicava que a replicação mundial do modelo era ainda mais improvável. Justamente, fenômenos atuais, como a mundialização da economia, trazem a questão da necessidade de controle constitucional da mesma e de seus efeitos, o que é a um tempo uma questão intencional e espontânea (uma vez que é resposta ao fato). Qual a consequência? **O longo prazo de um tal processo, no qual o controle político se liga ao crescimento sistêmico, faz supor a necessidade de se falar em degraus ou, até, em graus de constitucionalização.** (HABERMAS, 2007c, p. 355).

Nosso mundo social está submerso na linguagem, todas as vezes que nos expressamos temos a pretensão de fazer-nos entender sobre algo no mundo. Esperamos que o outro falante realize um reconhecimento intersubjetivo. Nesse sentido, podemos afirmar haver uma conexão interna entre representação de fatos e boa comunicação. Michael Dummett foi um dos filósofos que permitiu deslocar a noção da verdade de uma concepção solipsista, na qual o indivíduo reconhece a verdade mentalmente, para uma noção interativa: se algo é verdadeiro, é porque é racional e publicamente justificável. Compreender, pois, significa saber como alguém poderia se servir de uma proposição para se entender com alguém sobre alguma coisa. Então as funções de comunicação e representação, presentes na linguagem, são co-originárias.

Essas reflexões têm consequências para uma teoria do conhecimento científico, assim como para a teoria moral e do direito. Há pretensões de validade do discurso que são erguidas na expectativa da segunda pessoa com quem se estabelece a comunicação.

Se aceitarmos que esses dois fins primários da linguagem, comunicar e representar estão conectados internamente, o papel da segunda pessoa fica ressaltado, e a verdade como uma conquista de mútua interpretação, também. Será que aprendemos cognitivo-moralmente, nas interações humanas, e cognitivamente em nossa relação com o mundo? Essa perspectiva encerra um dualismo, no qual se estabelecem tarefas distintas para a práxis linguística. Uma primeira seria se entender mutuamente, deontologicamente; a outra seria se entender em relação a possibilidade de previsões relativas ao mundo natural. A crítica a esse modelo explanatório, que assume uma dicotomia entre o moral e o natural, é proposta por Habermas. Segundo ele, uma vez que estamos vivos não há como deixar de estarmos abertos a aprender. E a aprendizagem, como parte de nossa vida, é falível e tem efeitos notáveis em **nossas** descobertas. Enunciados verdadeiros são, pois, possibilitados a partir de nossa convivência e de nossas relações socioculturais. Se aceitarmos que existe uma relação intersubjetiva entre falante e ouvinte, aceitaremos que o ato de fala é uma relação, também, objetiva com o mundo. Ao aceitar, por hipótese de trabalho, que o fim da argumentação é o **entendimento mútuo** – que a gente fala uns com os outros buscando o entendimento entre nós, sobre o que quer que estejamos conversando – precisamos aceitar que representar, comunicar e agir são co-originários.

104

## 8 Considerações finais

As perspectivas epistemológicas, éticas e políticas desenvolvidas por Jürgen Habermas trazem algumas contribuições significativas para o Hayner chama de reflexão interdisciplinar da justiça de transição. O viés filosófico contribui para aprofundar dinâmicas de reconciliação em situações pós-traumáticas. Habermas faz notar a necessidade da fidelidade histórica aos processos de violação de direitos humanos. Ultimamente tem sido objeto de sua reflexão o papel da dignidade humana como elemento fundador dos direitos humanos, numa quase substituição do paradigma do agir comunicativo, neste caso, observa Pinzani na introdução à tradução brasileira desse texto. Não iniciaremos uma reflexão nesta direção nestas considerações finais. Porém, é relevante notar que Habermas é um pensador *in fieri*. O funcionamento de uma Comissão da Verdade depende da capacidade de comunicação com a sociedade, e a plausibilidade dessa comunicação depende de sua capacidade de apresentar os

**melhores argumentos** sobre as condições nas quais houve graves violações de direito, quem foram seus autores, quais as vítimas e que meios sociopolíticos de reparação serão construídos.

Há necessidade de uma compreensão deflacionada da verdade em um momento pós-metafísico como o que vivemos, no qual as crenças em tradições permanentes e em fundamentações ontológicas estão desfeitas. A proposta habermasiana de um naturalismo fraco, que conecta a um externalismo a perspectiva construtivista, ou sócio-construtivista se for preferível, é desafiadora. Até mesmo, porque não se trata de uma formulação definitiva, senão em processo de articulação – uma articulação epistemológica que ainda não está retomada por Habermas, no enfrentamento de seus críticos, a qual, porém, possui condições de ser cotejada. O enfrentamento com o cético e o relativista permite essa aventura proposta por Habermas nisto que ele denomina **busca cooperativa da verdade, ou a unidade da verdade na pluriformidade de suas vozes**.

Isto se conecta com a concepção da ética do discurso. Em especial interessa a noção de sermos uma espécie em aprendizagem **moral** comunicativa. A perspectiva construtivista e cognitivista da moral desenvolvida por Habermas nos permite antever o processo de reconciliação como uma **necessidade** da ética do discurso. A reconciliação é um elemento necessário para o entendimento mútuo em sociedades que viveram traumas destrutivos, como foi o golpe de Estado de 1964 e a sombra ditatorial que durou 21 anos. Nossa trajetória histórica, quase 30 anos após o golpe ter sido concluído, refaz a busca da verdade como tarefa de tornar democrática a nossa construção sociopolítica. Orientar as nossas práticas de investigação social e as pesquisas, neste campo da justiça restaurativa, para um imperativo categórico deflacionado na figural da solidariedade, como mecanismo de superação do privilégio dos interesses privados, particulares, é uma vantagem política para a afirmação do Estado de direito.

Finalmente, podemos afirmar que o modelo teórico da democracia deliberativa, proposto por Habermas, insinua elementos de participação social para a autocorreção das aberrações históricas que as sociedades engendram. Evidentemente, a teoria habermasiana não é uma panaceia. Ela é uma oportunidade para elaborarmos reflexões consistentes sobre esses fenômenos que nos debruçamos. Do ponto de vista da teoria política, a noção de democracia deliberativa, faculta pensar, como afirma Habermas, aquela liberdade comunicativa que possui uma certa anarquia, e que permite alterar a ordem por novas situações de justiça. É neste sentido que essas nossas investigações seminais se inscrevem, procurando favorecer nossa ocupação com a construção permanente da democracia e do

Estado de Direito em sociedades complexas, do Capitalismo Tardio, e periférico, como a sociedade brasileira.

## Referências

ARAÚJO, L. B. Liberalismo, identidade e reconhecimento em Habermas. **Veritas**, Porto Alegre, RS, v. 52, n. 1, p.120-136, 2007.

AVRITZER, L. **Democracy and the public space in Latin America**. Princeton: Princeton Univ. Press, 2002.

BENHABIB, Seyla. Models of public space: Hannah Arendt, the liberal tradition, and Jürgen Habermas. In: CALHOUN, Craig (Ed.). **Habermas and the public sphere**. Cambridge, MA: MIT Press, 1992. p. 73-98.

BOHMAN, J. Expanding Dialogue: the Internet, the Public Sphere and Prospects for Transnational Democracy. In: CROSSELY, N. (Ed.). **After Habermas: new perspectives on the public sphere**. Oxford, UK: Blackwell, 2004. p. 131-155.

BOHMAN, J. Pluralismus, Kulturspezifität und kosmopolitische Öffentlichkeit im Zeichen der Globalisierung. **Deutsche Zeitschrift für Philosophie**, v. 45, n. 6, p. 927-941, 1997.

BOHMAN, J. **Public deliberation, complexity, and democracy**. Cambridge, MA: MIT Press, 1996.

CALHOUN, Craig (Ed.). **Habermas and the public sphere**. Cambridge, MA: MIT Press, 1992.

COHEN, J.; ARATO, A. Politics and the reconstruction of the concept of civil society. In: HONNETH, Axel et al. (Eds.). **Zwischenbetrachtungen: Im Prozeß der Aufklärung**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989. p. 482-503.

CROSSELY, N. (Ed.). **After Habermas: new perspectives on the public sphere**. Oxford, UK: Blackwell, 2004.

DEWS, Peter. **Habermas: a critical reader**. Oxford, UK: Blackwell, 1999.

DUTRA, Delamar V. **Razão e consenso em Habermas**. Florianópolis: Ed. UFSC, 2005.

FRASER, Nancy. Rethinking the public sphere: a contribution to the critique of the actually existing democracy. In: CALHOUN, Craig (Ed.). **Habermas and the Public Sphere**. Cambridge, MA: MIT Press, 1992. p. 109-142.

GERHARDS, J. et al. Four models of the public sphere in modern democracies. **Theory and Society**, v. 31, n. 3, p. 289-324, 2002.

GERHARDS, J.; NEIDHARDT, F. **Strukturen und funktionen moderner öffentlichkeit**. Wissenschaftszentrum Berlin: s.n, 1990.

GIESEN, K. Habermas, a segunda modernidade e a sociedade civil internacional. **Novos Estudos Cebrap**, São Paulo, n. 60, p. 87-96, 2001.

GOODE, Luke. **Jürgen Habermas: democracy and the public sphere**. London: Pluto Press, 2005.

HABERMAS, Jürgen. The language game of responsible agency and the problem of free will: how can epistemic dualism be reconciled with ontological monism. **Philosophical Explorations**, v. 10, n. 1, p. 13-50, 2007a.

HABERMAS, Jürgen. Replys to Schroeder, Clarke, Searle and Quante. **Philosophical Explorations**, v. 10, n. 1, p. 86-93, 2007b.

HABERMAS, Jürgen. **Entre naturalismo e religião**. Trad. Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007c.

HABERMAS, Jürgen. Öffentlicher Raum und politische Öffentlichkeit. In: HABERMAS, Jürgen. **Zwischen naturalismus und religion**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2005. p. 15-26.

HABERMAS, Jürgen. **O futuro da natureza humana**. Tradução de Karina Janini. Rio de Janeiro: Martins Fontes, 2004. [*Die Zukunft der Menschlichen Natur*, F.a.m.: Surkhamp, 2001]

HABERMAS, Jürgen. **Verdade e justificação: ensaios filosóficos**. Tradução de Milton Camargo Mota. São Paulo: Loyola, 2004b.

HABERMAS, Jürgen. **Der gespaltene Westen: Kleine politische Schriften X**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2004c.

HABERMAS, J. **Direito e democracia**. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999. v.1 [*Faktizität und Geltung*, F.a.m.: Surkhamp, 1992].

HABERMAS, Jürgen. **Die postnationale Konstellation: Politische Essays**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1998.

HABERMAS, Jürgen. **Die Einbeziehung des Anderen: Studien zur politischen Theorie**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996.

HABERMAS, Jürgen. **Erläuterung der diskursethik**, Frankfurt am: Surkhamp Verlag, 1991.

HABERMAS, Jürgen. **Consciência moral e agir comunicativo**. Trad. Guido Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

HABERMAS, Jürgen. **Die neue unübersichtlichkeit: Kleine politische Schriften V**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985.

HABERMAS, Jürgen. **Strukturwandel der öffentlichkeit**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990. (Vorwort zur Neuauflage).

HABERMAS, Jürgen. **Theorie des kommunikativen handelns**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981. 2 v.

HABERMAS, Jürgen. **Zeit der übergänge**: Kleine politische Schriften IX. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2001.

HABERMAS, Jürgen. **Entre naturalismo e religião**. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2005.

HABERMAS, Jürgen. The political: the rational meaning of a questionable inheritance of Political Theology. In: MANDIETA, Eduardo (Ed.). **The power of religion in the public sphere**. NY: Cambridge, 2010. p. 15-33.

HABERMAS, Jürgen. **Écrits politiques**. [*Kleine politische Schriften t. Vm VI, VII*] Trad. Christian Bouchindhomme e Rainer Rochlitz. Paris: Cerf, 1990.

HAYNER, P. B. **Unspeakable truths** – transitional justice and the challenge of truth commissions. UK: Routledge, 2001.

HONNETH, Axel. Jürgen Habermas: percurso acadêmico e obra. **Revista Tempo Brasileiro**, n. 138, p. 9-32, 1999.

IULIANELLI, J. A. S. Discussões sobre práticas democráticas, inclusão e globalização antihegemônica. **Diversitates**, v.2, n. 1, p. 77-90, 2010.

IULIANELLI, J. A. S. A liberdade na Fundamentação da Metafísica dos Costumes. **Utopia y Práxis latinoamericana**, v. 8, p. 85-105, 2003.

IULIANELLI, J. A. S. **Limites políticos do comunitarismo e do contratualismo a partir de uma perspectiva habermasiana**. 2013. Disponível em:  
<[http://sif2013.org/encontros/17/trabalhos/392%20-%20pt\\_br%20-%209cb945ea409dc4673447d1ce788a2c32.pdf](http://sif2013.org/encontros/17/trabalhos/392%20-%20pt_br%20-%209cb945ea409dc4673447d1ce788a2c32.pdf)>. Acesso em: 6 set. 2014.

LIBETT, Benjamin. **Mind time**: the temporal factor in consciousness – perspectives in Cognitive Neuroscience. Massachusetts: Harvard University Press, 2004.

MCCARTHY, T. A. **La teoría crítica de Jürgen Habermas**. Madri: Tecnos, 1995.  
MEEHAN, Johanna (Org.). **Feminists read Habermas**. London: Routledge, 1997.

MINIUCI, G. Ação Comunicativa e Relações Internacionais. **Novos Estudos Cebrap**, São Paulo, n. 73, p. 74-87, 2005.

NANZ, Patrizia I. **European community without a demos?**: Rethinking conceptions of the public sphere. Berlin: Wissenschaftszentrum, 2005.

SIEBENEICHLER, F. (Org.). **Direito, moral, política e religião nas sociedades pluralistas**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2006.

SIEBENEICHLER, F. Beno. Sobre o conceito de liberdade comunicativa. **Revista Brasileira**



**de Direito Constitucional**, v. 17, p. 341-360, jan./jun. 2011.

SINGER, Peter. **Shopping at the genetic supermarket**. 2003. Disponível em:  
<<http://www.utilitarian.net/singer/by/2003----.htm>>. Acesso em: 10 out. 2011.

SOUZA, Jessé. A singularidade Ocidental como aprendizado reflexivo: Jürgen Habermas e o conceito de esfera pública. In: \_\_\_\_\_. **A modernidade seletiva**. Brasília: Ed. UnB, 2000. p. 59-93.

WHITE, Stephen K. **The Cambridge companion to Habermas**. NY: Cambridge, 1995.

WIGGERHAUS, R. **Jürgen Habermas**. R.b.H.: Rowolt, 2004.

WINGERT, Lutz; GÜNTHER, Klaus. **Die Öffentlichkeit der Vernunft und die Vernunft der Öffentlichkeit**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2001.