

## O ILUMINISMO MADURO COMO ALTERNATIVA À QUEDA DA MODERNIDADE: UMA LEITURA DAS RELAÇÕES ENTRE VERDADE CIENTÍFICA E RELATIVISMO MORAL

Clóvis Falcão

Doutor em Direito pela UFPE. Professor  
Universitário

**Resumo.** Na filosofia, em particular na filosofia do direito, são recorrentes os movimentos contra o domínio da técnica sobre elementos culturais. Frequentemente, os argumentos atacam uma concepção iluminista ou cartesiana do conhecimento, para a qual haveria verdades absolutas e o método mais adequado para alcançá-las (ou, ao menos, prová-las) seria a dedução lógica. As críticas continuam, afirmando que as verdades, hoje, são relativas e construídas na linguagem e na história, sendo assim incapazes de submissão a um esquema racional-dedutivo como a modernidade cartesiana propõe. A superação do paradigma moderno supõe a vigência de um paradigma epistemológico que flerta com o relativismo. Este texto vem mostrar, a partir de algumas ideias do autor Ian Shapiro, que é possível ver de forma diferente a concepção moderna da ciência, pois o projeto da modernidade já teria suposto os elementos relativistas que hoje são usados para rejeitar o ideal iluminista de progresso cultural e moral através da técnica.

**Palavras-chave.** Iluminismo. Pós-modernidade. Ian Shapiro. Epistemologia. Relativismo. Pragmatismo

**Abstract.** In philosophy, particularly the philosophy of law, applicants are movements against the domination of technology over cultural elements. Often, arguments attacking a Cartesian or Enlightenment conception of knowledge, for which there would be absolute truths and the most appropriate to achieve them (or at least try them) method would be the logical deduction. The criticism continued, stating that the truths today are relative and constructed in language and history, and thus incapable of submission to a rational –deductive schema as the Cartesian modernity proposes. The overcoming of the modern paradigm assumes the validity of an epistemological paradigm that flirts with relativism. This text goes to show, from some ideas of the author Ian Shapiro, it is possible to see differently the modern conception of science as the project of modernity would have supposed relativists elements that are used today to reject the Enlightenment ideal of progress cultural and moral through technology.

**Keywords.** Enlightenment. Postmodernism. Ian Shapiro. Epistemology. Relativism. Pragmatism

## 1. Introdução

O confronto entre modernidade e pós-modernidade, no tocante aos fundamentos racionais de juízos morais, pode ser abordado de muitas e diferentes maneiras. Karl-Otto Apel (2004), preocupado com uma fundamentação metafísica da ética, trabalha uma reflexão transcendental no intuito de alcançar uma instância crítica a que deu o nome de jogo de linguagem transcendental. H.L.A Hart (1983), no contexto jurídico, sente menos a necessidade de uma resposta a

questões éticas profundas, adotando uma fundamentação pragmática para a divisão entre direito e moral. Essa fundamentação não vai muito além de uma defesa contra as críticas ao positivismo, inspirada numa posição libertária do utilitarismo de Jeremy Bentham e John Austin. Para Hart, o hábito profissional dos juristas seria suficiente para conhecer e manter a ordem normativa que lhes concerne, sem a necessidade de apoios em doutrinas abrangentes, sejam morais, políticas, filosóficas ou religiosas.

O contexto filosófico do século XX ainda traz as duas fases de Wittgenstein e o combate ao formalismo positivista. No direito isso se traduz, por exemplo, quando Robert Alexy (2005) elabora uma teoria da argumentação jurídica à semelhança do jogo de linguagem transcendental de Apel. Recaséns Siches (1956) reconheceu a razoabilidade nos assuntos de justiça, mas ainda se ateuve a aspetos formais a ponto de chamar sua teoria de "lógica do razoável". Manuel Atienza (2001) mostra como o direito é um paradigma de racionalidade para autores que põem em primeiro plano o consenso e o discurso, ao mesmo tempo em que mostra indiretamente que, quanto mais próximos do direito, maior ânsia de controle têm suas filosofias.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Com "pós-modernidade", aqui, assinalo o sentimento difuso contra a técnica científica, cujos antepassados são o romantismo e o historicismo, e

Uma epistemologia em busca do controle racional do discurso -- como algumas teorias da interpretação do direito --, numa época em que não há verdades, fica à beira da falésia, na expressão de Roger Chartier (2002): a falésia que representa o drama do filósofo que reconhece o inevitável pluralismo (ou ceticismo), mas não considera aceitável se atirar na incerteza. Para mentes menos afeitas ao controle racional do discurso, aceitar estar à beira da falésia é a única escolha razoável, pois impossível lhes parece a elaboração de uma solução epistemológica para o relativismo ou o ceticismo. Porém, é difícil para muitos filósofos do direito aceitar de bom grado a incerteza. Afinal, se a filosofia não pode dar aos discursos a segurança de um método racional, qual papel *instrumental* lhe restaria?

De toda sorte, há mais formas de abordar a tensão entre a certeza prometida pela modernidade e o choque relativista da pós-modernidade do que o controle racional do discurso. Um dos caminhos alternativos é sugerido por Ian Shapiro, pensador preocupado com a legitimidade política nas

---

do qual representantes recentes são o existencialismo, o segundo giro linguístico e a hermenêutica filosófica. No direito, esse termo aqui representa (de forma pouco precisa, é verdade), a reação contra as suas compreensões teóricas mais dogmáticas, menos abertas à retórica ou à casuística.

sociedades contemporâneas. Voltar-se para a perspectiva dele é conhecer uma outra tradição, que se preocupa mais com a função do contrato social do que com a natureza do imperativo categórico que o sustenta. Para autores como Jeremy Bentham, Stuart Mill, Karl Marx ou John Rawls, o sucesso é medido pelas consequências sociais de suas teorias, diferentemente de uma perspectiva transcendental em que a filosofia caridosamente empresta sua concepção de verdade para os assuntos políticos. O contrato social e a justificação da existência e extensão dos direitos básicos compõem uma discussão que, longe de evitar por completo os temas filosóficos, colocam-nos diante do tribunal da experiência. Essa mudança de uma reflexão filosófica profunda para uma que elabore modelos pensados já a partir da organização da comunidade política não é nova, pois é uma tradição que vem, pelo menos, desde a classificação aristotélica dos regimes e formas de governo. Shapiro, na obra *The moral foundations of politics*, concentra sua discussão na legitimidade política do projeto iluminista.

O iluminismo, para o autor, não é um movimento intelectual homogêneo, mas o conjunto de várias tendências, ainda que sobrepostas.<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup> As citações em português do livro *Fundamentos morais da política* são da edição brasileira de 2006, publicada pela editora Martins Fontes, com

Se existe uma única ideia abrangente que os seguidores dos diferentes ramos do pensamento iluminista têm em comum é a fé no poder da razão humana de compreender nossa verdadeira natureza e a natureza de nossas circunstâncias. A perspectiva iluminista é profundamente otimista, fornecendo um impulso à ideia de progresso nas questões humanas. À medida que a razão expande seu raio de ação, parece plausível pensar que o conhecimento possibilitará o controle -- e, quem sabe, até o aperfeiçoamento -- de nosso entorno e de nossa vida. (Shapiro, 2006, p. 9-10)<sup>3</sup>

---

tradução de Fernando Santos. Nas notas de rodapé, o texto original, publicado pela Universidade de Yale em 2003.

<sup>3</sup>If there is a single overarching idea shared in common by adherents to different strands of Enlightenment thinking, it is faith in the power of human reason to understand the true nature of our circumstances and ourselves. The Enlightenment outlook is optimistic to its core, supplying impetus to the idea of progress in human affairs. As reason's reach expands, it seems plausible to think that understanding will yield the possibility to control and perhaps even improve our environments and our lives. (Shapiro, 2003, p. 7)

O que caracteriza o projeto iluminista, para Shapiro, não é a aderência a padrões epistemológicos, seja o de Descartes, Hume, Bacon ou Locke. O movimento iluminista é mais abrangente, e tem como principal característica a fé na liberdade conquistada pela ciência. Na esteira do humanismo do renascimento, o movimento iluminista relaciona ao conhecimento científico a conquista da liberdade. Para conduzir tal projeto, a fé iluminista se utilizava de duas ideias, posteriormente enfraquecidas ou abandonadas: o ideal artesanal e a verdade como certeza.

## **2. O ideal artesanal**

O ideal artesanal (*workmanship ideal*) é a ideia que diferencia a visão de Shapiro da tradição que vê o iluminismo como um projeto epistemológico à maneira de Descartes. Enquanto um dos principais temas dessa tradição é a divisão entre conhecimento analítico (verdades da razão) e sintético (verdades de fato), o ideal artesanal dá uma versão diferente para a origem e para o objetivo do conhecimento. Antes mesmo de Kant desafiar a aludida divisão com a ideia de juízos sintéticos a priori e as categorias da razão pura, Thomas Hobbes já a desafiava com uma ideia de conhecimento baseada na liberdade. Diz ele, no final da introdução de *Leviatã*.

Aquele que vai governar uma nação inteira deve ler, em si mesmo, não este ou aquele indivíduo particular, mas o gênero humano. O que é coisa difícil, mais ainda do que aprender qualquer língua ou qualquer ciência, mas ainda assim, depois de eu ter exposto claramente e de que maneira ordenada em minha própria leitura, o trabalho que a outros caberá será apenas verificar se não encontram o mesmo em si próprios. Pois esta espécie de doutrina não admite outra demonstração. (Hobbes, 2000, p. 28)

Essa verificação interna levaria os homens a entenderem sua própria natureza, mais do que entendem os fenômenos exteriores, uma vez que olhando para dentro de si mesmos poderão “ler e conhecer quais são os pensamentos e paixões de todos os outros homens, em circunstâncias idênticas” (Hobbes, 2000, p. 28). A presunção de uniformidade das paixões e dos desejos humanos faz cada um ter em si a capacidade de refletir e validar (ou invalidar) uma

teoria sobre o ser humano.<sup>4</sup> A única natureza a que temos acesso direto é a natureza humana, logo, é sobre os assuntos éticos, políticos e sociais que podemos ter a ciência mais certa. A origem das verdades é liberdade de pensamento (a certeza de si), e o objetivo do conhecimento verdadeiro é garantir mais liberdade (ou paz, ou ordem).

John Locke é quem mais claramente representa o ideal artesanal, inspirando-se em discussões teológicas de sua época. Naquele tempo, discutia-se a onipotência de deus em relação às leis naturais. Se as leis naturais são eternas, nem deus poderia modificá-las. Porém, se a divindade não pode modificar as leis eternas, sua onipotência seria limitada por essas leis. Essa controvérsia é resolvida por Locke a partir da ideia de que, se existe uma lei, ela é fruto de uma vontade. As leis naturais são, portanto, fruto da vontade do criador da natureza, ou seja, deus.

Locke lutou com essa tensão sem jamais tê-la resolvido de um modo que lhe parecesse satisfatório, mas em seus escritos sobre moral e política ele se posicionou definitivamente no campo voluntarista ou

---

4 Tal inspeção interna, aparentemente fantasiosa, não é exclusiva de Hobbes, sendo um dos elementos principais do “equilíbrio reflexivo”, método fundamental na teoria da justiça de John Rawls.

centrado na vontade. Não conseguia abandonar sua posição segundo a qual uma coisa, para ter o status de lei, deve ser o produto de uma vontade. Ao adotar essa visão voluntarista, Locke alinhou-se com outros teóricos do início do Iluminismo centrados na vontade, notadamente o filósofo e teórico alemão do direito natural, Samuel von Pufendorf. (Shapiro, 2006, p. 14-15)<sup>5</sup>

Assim, uma vez que as leis da natureza dependem da vontade divina para existir, deus não se submete a elas. A discussão teológica não acaba, e restaria saber se deus pode alterar essas leis quando mudar sua vontade ou se, por ser eterno, não é possível que sua vontade mude. Dessa forma, as leis da natureza seriam estáveis graças à imutabilidade da vontade divina, e não por uma estabilidade intrínseca a elas.

---

<sup>5</sup>Locke wrestled with this tension without ever resolving it to his own satisfaction, but in his moral and political writings he came down decisively in the voluntarist, or will-centered, camp. He could not relinquish the proposition that for something to have the status of a law, it must be the product of a will. By adopting this voluntarist view, Locke aligned himself with other will-centered theorists of the early Enlightenment, notably German philosopher and natural law theorist Samuel von Pufendorf. (Shapiro, 2003, p. 11-12)

Mas essa autolimitação do ser divino faria parte de sua vontade, ou seria uma imposição da natureza? Seria ele livre diante das leis da natureza, mas limitado pela sua própria existência?

Controvérsias teológicas à parte, o que importa aqui é a importância dessa linha de raciocínio para a teoria política de Locke: a vontade livre é criadora e, assim como deus controla as leis divinas, o ser humano, feito à sua imagem e semelhança, conhece e controla aquilo que cria.

Das substâncias cuja existência depende do mundo exterior (como as árvores e os animais), o homem só pode conhecer as essências nominais. A verdadeira essência delas só está ao alcance do criador da substância, Deus. No caso das arquetípicas, contudo, as essências nominal e real são sinônimas, de modo que o homem pode, por definição, conhecer suas verdadeiras essências. Uma vez que as práticas sociais são sempre uma fusão das ideias arquetípicas, segue-se que o homem pode

conhecer as verdadeiras essências sociais.  
(Shapiro, 2006, p. 15)<sup>6</sup>

Arquetípicas são as ideias que, ao contrário das ectípicas, são criadas pela vontade do homem. A substância real da natureza, ou seja, sua verdade, só poderia ser conhecida por deus, seu criador; ao homem só é dada a essência nominal, isto é, só lhe é possível conhecer a superfície da natureza, estando sempre presente a possibilidade de engano dos sentidos. Por outro lado, quanto às ideias arquetípicas, a essência real é idêntica à essência nominal, pois o homem tem ascendência sobre suas criações quanto deus sobre as suas; o homem é uma miniatura da divindade, feito à sua imagem e semelhança. Conhecemos o que fazemos, logo, o homem tem um conhecimento incontroverso sobre seus desejos, suas paixões e, por consequência não tão óbvia, suas organizações políticas.

O conhecer, para Locke, vem acompanhado do possuir. O homem é dono de sua criação, e daí vem seu direito

---

<sup>6</sup>In substances that depend on the external world for their existence (such as trees or animals), only nominal essences can be known to man. The real essence is available only to the maker of the substance, God. In the case of archetypes, however, nominal and real essences are synonymous so that real essences can by definition be known by man. Because social practices are always a function of archetype ideas, it follows that real social essences can be known by man. (Shapiro, 2003, p. 12)

natural à propriedade daquilo que produz, bem como o poder de decidir, coletiva ou individualmente, como serão administrados os bens. Propriedade e direitos políticos são direitos básicos para Locke, e a ideia do homem ser uma miniatura divina dá suporte tanto à dignidade individual como ao direito de controlar o fruto de seu trabalho. Como criador da realidade social, o ser humano pode fazer sobre isso uma ciência mais perfeita do que sobre os céus e os animais, que são criações de deus.

O ideal artesanal, portanto, é a ideia de que o homem possui e conhece em primeira mão todo fruto de sua liberdade. Assim, a ética e a política são ciências certas, enquanto o conhecimento da natureza é incerto, uma vez que com este último o acesso aos dados é indireto.<sup>7</sup> Essa concepção de ciência é uma consequência da esperança política em um mundo construído pelo cidadão livre. O homem, tomando consciência de sua liberdade, tem certeza de si, reflete sobre sua condição e descobre que ela é universal. A liberdade gera conhecimento e este, se bem conduzido, implica mais liberdade. O conhecimento certo, embora importante, não é o

---

7 O próprio Kant fala, no início da *Crítica da Razão Prática* (2011), que a liberdade é um fato da razão ao qual o espírito tem acesso direto, sem mediação das categorias. A liberdade é sentida diretamente, e sua natureza nomênica está em plena consonância com o ideal artesanal do iluminismo.

protagonista dessa fase do iluminismo; mais importante é o sentimento de liberdade que proporciona e é proporcionado pela razão.

### **3. A busca da certeza**

O ideal de certeza é uma outra tendência do espírito iluminista, e o *cogito* cartesiano representa o início e talvez o momento mais radical de reduzir o conhecimento àquilo que é demonstrável. As ideias claras e distintas e o idealismo de Descartes podem não ter convencido a todos os filósofos que vieram depois, mas representam um desejo de certeza que também ocorre ao empirismo clássico e vem até os nossos dias. Chame-se idealismo ou empirismo, realismo ou nominalismo, positivismo ou antipositivismo, a preocupação filosófica com o conhecimento separa o conhecimento válido do conhecimento inválido. Os critérios variam, mas a busca de um solo firme é constante.

A crescente importância da certeza acaba por trair o ideal artesanal. O avanço das técnicas de investigação científica levou a uma maior segurança sobre o mundo exterior, e a uma maior confiança nos dados sensíveis. O conhecimento passa a depender mais da experiência, e a verificação empírica, aliada ao cálculo rigoroso, passam a ser o paradigma do verdadeiro. Também contra o ideal artesanal, as teorias sobre o homem mostram sua natureza complexa,

muito além (ou aquém) dos notáveis avanços do método científico. O aumento da importância da prova experimental e as dificuldades de se provar empiricamente uma tese política ou psicológica invertem a lógica do ideal artesanal. Como observa Shapiro:

O abandono das teorias criacionistas do conhecimento as privaria de sua antiga identificação iluminista com a lógica e a matemática enquanto ciências proeminentes, mas estava longe de ser evidente que elas contivessem proposições que pudessem ser testadas empiricamente pelos padrões de uma ciência crítica e falibilista. (Shapiro, 2006, p. 17)<sup>8</sup>

Há certeza nas ciências empíricas, mas não há nas ciências humanas, uma vez que a versão criacionista do conhecimento defendida pelo ideal artesanal é insuficiente diante das novas exigências. O homem pode até ser dono de sua criação, mas não a conhece melhor somente por ser dono;

---

<sup>8</sup>The abandonment of creationist theories of knowledge would deprive them of their early Enlightenment identification with logic and mathematics as preeminent sciences, but it was far from clear that they contained propositions that could be tested empirically by the standards of a critical, fallibilist science. (Shapiro, 2003, p. 13)

pelo contrário, seu agir sobre o mundo parece tornar esse mundo ainda mais complexo do que era sem a sua intervenção. Na filosofia contemporânea, se fortaleceu a ideia de que a certeza pertence à ciência empírica, e não à ética ou às ciências humanas. O falibilismo de Karl Popper foi um dos movimentos recentes a favor do domínio da experiência empírica,<sup>9</sup> ao mesmo tempo que A.J. Ayer (2001) denuncia que conceitos éticos são falsos conceitos e, portanto, não estão no mesmo nível das verdades científicas.

Seja a partir do positivismo lógico de Ayer ou Popper ou outra tradição filosófica -- como a jurídica -- o entendimento de hoje é que as ciências humanas são mais incertas do que as ciências da natureza.<sup>10</sup> Os dados empíricos são uma simplificação da experiência a partir do método, enquanto as ciências humanas são naturalmente abertas, avessas à apreensão objetiva de seus dados. Em alguns campos das ciências humanas é certo que as pesquisas empíricas

---

9 Note-se que Popper também defendeu uma lógica das ciências sociais, embora aparentemente esse raciocínio não tenha o mesmo impacto histórico do desafio ao método indutivo expresso em "A Lógica da Pesquisa Científica".

10 Evidentemente, existe incerteza e complexidade nas ciências naturais. Um método objetivo não garante a verdade, mas a percepção dos erros ao longo do tempo. Além disso, a natural incerteza das ciências humanas pode ser positiva, especialmente sob um olhar hermenêutico.

auxiliam, mas os numerosos problemas sociais e éticos ainda não são totalmente resolvidos pelos métodos empíricos das ciências sociais, e não há esperança de o fazer num futuro próximo. Irracionais ou não, as discussões éticas ou estéticas cumprem um papel importante e, pelo menos por enquanto, não são substituíveis por métodos racionais.

O paradigma de certeza inspirado pelo avanço da técnica considera o ideal artesanal insuficiente, e até mesmo ingênuo. Segundo o novo entendimento, a liberdade é necessária para a cultura, mas não é suficiente para a compreender, uma vez que leis naturais condicionam o comportamento humano. Assim, o mundo da liberdade também dependeria do conhecimento do mundo exterior; não é possível, no entendimento do mundo ético e cultural, ignorar leis básicas da biologia, por exemplo, já que o tempo de vida de um ser humano e a inevitável morte determinam muitas de suas ações. Quando se reconhece a relevância das ciências naturais e a importância delas para compreender o mundo da liberdade, apenas um ideal artesanal renovado, não tão criacionista, é capaz de preservar a dignidade das obras do espírito. Preservando-se do ideal a ideia de que o espírito transforma o que toca (mas não o conhece melhor por isso), é possível evitar o reducionismo da cultura à técnica. Foi nesse sentido que pensou Wilhelm Dilthey.

Dilthey foi um dos grandes impulsionadores da ideia de que são possíveis ciências humanas, embora não tenha chegado a completar um sistema de filosofia. O caráter fragmentário de sua obra reflete muito do seu modo de pensar, uma vez que para ele o mundo cultural é construído, e vivido mais do que descoberto. Mesmo pertencendo a uma tradição filosófica diferente da de Hobbes e Locke, os argumentos trazidos na obra *A construção do mundo histórico nas ciências humanas* (2006) são muito semelhantes ao ideal artesanal daqueles dois autores. Sobre a percepção de realidades culturais no mundo, por exemplo, diz Dilthey:

Sua conveniência está fundada em meu estabelecimento de finalidades, sua beleza e seus bens em minha valoração, sua inteligibilidade em meu intelecto. (...) eu vivo nesse mundo representacional e a sua validade objetiva é garantida para mim por meio da troca constante entre o próprio vivenciar e com o compreender de outros (...) as teorias gerais não são hipóteses sobre algo com o qual podemos ligar impressões exteriores, mas sim rebentos da vivência e da compreensão. (Dilthey, 2006, p. 72)

Diferentemente do que pensam as ciências naturais, para a filosofia o ser humano está mergulhado na experiência.

As ciências naturais, para Dilthey, também dependem da experiência do ser humano (pois é necessário perceber as conexões entre os dados sensíveis), mas nas ciências humanas a relação com o objeto é direta; o objeto das ciências são não apenas experimentados, mas também vividos:

Com isso tem-se a diferença entre os dois tipos de ciências. Na natureza exterior, a conexão serve de apoio aos fenômenos em uma ligação de conceitos abstratos. No mundo espiritual, em contrapartida, a conexão é vivenciada e compreendida. A conexão da natureza é abstrata, a conexão psíquica e histórica é viva, ela é saturada de vida. (...)

Nas ciências naturais buscam-se razões explicativas hipotéticas para a individuação. Nas ciências humanas, ao contrário, as causas da individuação são experimentadas na vitalidade. (Dilthey, 2006, p. 72-23)

“Saturadas de vida”, as ciências do espírito não podem ser reduzidas aos métodos das ciências naturais. O autor não afirma que a certeza pertence às ciências humanas -- como faz o ideal artesanal --, mas ainda crê num acesso imediato do ser humano às coisas por ele transformadas. Há uma rica realidade nas ciências do espírito que, apesar de se apoiarem

nos dados físicos do mundo exterior, “perfuram cada vez mais profundamente” a experiência, com o objetivo de compreender “a partir da vivência dos estados próprios e a partir da compreensão do objeto espiritual objetivado no mundo exterior” (Dilthey, 2006, p. 72).

A obra de Dilthey supera o ideal artesanal, mas sem o abandonar. Ele não chega a adotar a ideia de que a realidade exterior pertence às ciências naturais e a realidade interior pertence às ciências humanas; não há, para ele, um método “de dentro” e um método “de fora”. Ainda assim, na busca de dignidade para as ciências do espírito, ou humanas, o autor reserva um lugar especial para as *Geisteswissenschaften*: talvez haja menos certeza nos assuntos humanos, mas há mais significado. Esse novo ideal artesanal, que não é exclusivo de Dilthey, abandona a certeza da liberdade, mas reserva um lugar especial para a intuição mais profunda que depende da autoconsciência da liberdade. Essa intuição racional e humana foi pensada também por John Dewey (1980), quando atribui à ciência uma condição estética, mostrando que a criação cultural não é estranha ao mundo natural; muito pelo contrário, é na mistura dessas duas essências, mais do que numa divisão entre ciências humanas e ciências do espírito, que se pode compreender o impacto do método científico para as formas de vida.

## **4. Reações ao projeto iluminista e iluminismo maduro**

### **4.1. Edmund Burke**

O ideal iluminista, que valoriza a verdade científica, e põe nela suas esperanças para o progresso ético da humanidade, possui habilidosos e insistentes críticos. Dado que ele possui um caráter fragmentário e gera consequências políticas importantes, as críticas a ele vêm em grande número, de diversas fontes. Não há propriamente um movimento iluminista, mas sim um conjunto mais ou menos homogêneo de aspirações, que permite críticas e elogios em vários planos.

Uma das vozes mais sonantes entre os críticos é a do irlandês Edmund Burke (1729-1797). Desde antes do terror da Revolução Francesa, ele já anunciava o destempero dos revolucionários e, quando eles não alcançaram o que prometeram, seus argumentos passaram a ter um grande peso político. Burke, segundo Shapiro, não tem uma teoria ou um grande tratado de filosofia; seus argumentos são sobretudo políticos. Nas poucas vezes em que critica a ideia de perfeição moral ou racional do plano iluminista, sua crítica se apoia na rejeição das consequências políticas dessa ideia. A filosofia da ilustração poderia até ser coerente do ponto de vista filosófico, mas o plano de uma sociedade fundada na razão é, para Burke, impraticável e indesejável.

Para Burke, as iniciativas que buscam a perfectibilidade humana estão fadadas ao fracasso, provavelmente de maneira desastrosa. Adotar a doutrina da queda significava reconhecer e aceitar as imperfeições do mundo. Significava também perceber que, embora as instituições herdadas contenham muita coisa de ruim, não temos motivos para pensar que, com sua abolição, teríamos instituições menos ruins. (Shapiro, 2006, p. 194-195)<sup>11</sup>

Burke se opõe a qualquer arquitetura racional da sociedade, a qualquer novo contrato social. Uma vez que instituições são criações humanas, elas são imperfeitas, e não há razão para abandonar o sistema tradicional e adotar um sistema fundado em um novo contrato. Sempre houve injustiça, e o mero ideal de uma sociedade igualitária dificilmente evitará esse mal. Além disso, não se pode

---

<sup>11</sup>For Burke, enterprises of human perfectibility are bound to fail, probably disastrously. Embracing the doctrine of the fall meant recognizing and accepting the world's imperfections. It also meant realizing that although inherited institutions contain much that is evil, there is no reason to think that abolishing them would lead to less evil institutions. (Shapiro, 2003, p. 152)

condicionar a política à vontade de uma maioria; a maioria também erra.

Diz-se que vinte e quatro milhões devem prevalecer sobre duzentos mil. Verdade; se a constituição de um reino for um problema de aritmética. A vontade de muitos e seu interesse podem muito frequentemente divergir, e grande será a diferença quando eles fizerem uma má escolha. (Burke, 1790, p. 44)<sup>12</sup>

A constituição de um reino não é um problema aritmético; a contagem de cabeças não garante a melhor solução, e mostra um conhecido problema das democracias: é necessário decidir, antes do povo, quando o povo terá direito a voz e voto. É uma questão complexa, que se resolve apenas parcialmente com a democracia representativa e as cláusulas constitucionais.<sup>13</sup> O critério da maioria, sozinho, não pode sustentar uma decisão. É necessário também ter uma base

---

<sup>12</sup>It is said that twenty-four millions ought to prevail over two hundred thousand. True; if the constitution of a kingdom be a problem of arithmetic. The will of the many and their interest must very often differ, and great will be the difference when they make an evil choice.

<sup>13</sup>Rawls discute os problemas da democracia quantitativa em "Uma teoria da justiça". Os limites ao poder da maioria são uma preocupação constante, o desafio central das teorias democráticas.

institucional e procedimentos claros, que verse desde a elaboração das propostas até a validação das decisões.

Para Burke, um novo contrato social não poderia criar direitos, pois estes são forjados pela comunidade ao longo do tempo. Os valores sociais não são apenas corretos ou incorretos, racionais ou irracionais; uma sociedade precisa se reconhecer como agente de sua própria história e, por isso, não aceitaria a criação de uma nova ordem racional, por mais nobres que fossem seus fins e por mais sofisticada que fosse sua filosofia. A ideia de um contrato social fundador de uma nova ordem é estranha para ele, uma vez que o verdadeiro contrato social é bem mais do que uma criação teórica:

A sociedade é de fato um contrato. Contratos menores sobre objetos de interesse meramente ocasional podem ser desfeitos à vontade -- mas o Estado não deve ser considerado apenas como um contrato de compra e venda de especiarias [...] sustentado por um curto e temporário interesse, podendo ser dissolvido pelo capricho das partes. É para ser visto com reverência, porque ele não é um contrato sobre coisas subordinadas apenas à bruta existência animal de uma temporária e perecível natureza. **Esse contrato é**

**estabelecido não apenas entre aqueles que vivem, mas entre os vivos, os mortos e os que ainda não de nascer. (Burke, 1790, p. 80, destaque meu)<sup>14</sup>**

A comunidade vai além da população atual, se estendendo no tempo e construindo uma tradição histórica que é o verdadeiro contrato social. O verdadeiro contrato social se estabelece com as gerações anteriores e posteriores, graças à tradição. Esse caráter histórico não significa que os valores são imutáveis ou transcendentais, mas apenas que não devem ser alterados por um golpe revolucionário. Essa ideia abrangente de comunidade prevalece sobre os interesses imediatos, e uma ação política radical só se justificaria para defender os valores consagrados pela tradição. Esses valores correm perigo sempre que surge uma vanguarda

---

<sup>14</sup> Society is indeed a contract. Subordinate contracts for objects of mere occasional interest may be dissolved at pleasure -- but the state ought not to be considered as nothing better than a partnership agreement in a trade of pepper and coffee, (...) to be taken up for a little temporary interest, and to be dissolved by the fancy of the parties. It is to be looked on with other reverence, because it is not a partnership in things subservient only to the gross animal existence of a temporary and perishable nature. [This contract] becomes a partnership not only between those who are living, but between those who are living, those who are dead, and those who are to be born.

revolucionária ou um líder carismático. Sobre a propriedade, um dos direitos garantidos pela tradição, diz ele:<sup>15</sup>

Mas assim como a habilidade é um princípio vigoroso e ativo, a propriedade é vagarosa, inerte e tímida, esta nunca estará a salvo da investida da habilidade a não ser que predomine claramente na representação. Deve ser representada, também, pelo acúmulo de grandes quantidades, ou não estará devidamente protegida. (Burke, 1790, p. 43)

A habilidade política do líder de uma revolução igualitária é uma ameaça séria ao direito herdado das gerações passadas, e por isso é necessário vigiar e lutar vigorosamente contra qualquer investida contra a tradição. A menção à sobre-representação, bem como ao acúmulo como meio legítimo de defender o direito de propriedade, dão um tom reacionário às ideias de Burke, pois ele parece ser contrário a qualquer reforma igualitária. Shapiro o defende

---

<sup>15</sup> But as ability is a vigorous and active principle, and as property is sluggish, inert, and timid, it never can be safe from the invasion of ability unless it be, out of all proportion, predominant in the representation. It must be represented, too, in great masses of accumulation, or it is not rightly protected.

dessas acusações, citando seu apoio à Revolução Americana e às reformas políticas na Irlanda. Porém, assim como a teoria democrática tem dificuldades em justificar quando a maioria deve prevalecer e quando há limitações constitucionais ao poder dessa maioria, o apelo à tradição sofre ao decidir quando e como romper com os valores comunitários e históricos.

#### 4.2. Richard Rorty

Richard Rorty é outro crítico do iluminismo, e seus ataques se dirigem aos aspectos políticos, como o faz Burke, mas também (e principalmente) aos seus fundamentos filosóficos. Em um de seus primeiros escritos, o relevante *A filosofia e o espelho da natureza*, ele rejeita a ideia de que a mente deve ser um espelho da realidade, com base em que isso seria uma ideia iluminista para justificar a verdade como representação. Para ele, uma realidade exterior, objetiva, independente do uso da linguagem, é uma quimera filosófica que mantém a humanidade no atraso. Para o ideal epistemológico iluminista atacado por Rorty, a verdade seria o mero reflexo dos fatos exteriores, que precisariam de algo em que pudessem refletir, e este estaria em algum lugar do cérebro daquele que conhece. Ele analisa, com argumentos convincentes e também com exageros, uma longa tradição filosófica, para concluir que o mito da mente como espelho da

natureza é, além de equivocado, inútil. Inspirando-se em Donald Davidson e no pragmatismo clássico, seu neopragmatismo defende que todas as verdades são convenções, e que não existe o mundo lá fora, muito menos algo em que ele reflete; existe apenas linguagem, e nenhuma linguagem tem prevalência sobre as outras. Há melhores e piores descrições, mas não há uma verdade exterior, um critério que possa determinar a correção de um reflexo distorcido. O espelho é a metáfora usada por Rorty para identificar uma filosofia que desconsidera as sutilezas na descrição do mundo e privilegia apenas uma forma de verdade.

Rorty também traz ao debate o “segundo” Wittgenstein e os jogos de linguagem para apoiarem sua tese. O reconhecimento de que verdade, mentira, justiça ou injustiça são estabelecidas pelas regras do jogo de linguagem vigente o leva a dizer que a filosofia profissional não tem mais lugar na sociedade contemporânea. A profundidade das questões metafísicas não passaria de devaneio, pois a filosofia não tem um objeto próprio que lhe dê sustentação enquanto investigação séria: a mente é uma invenção, e a ciência não precisa de um fundamento filosófico. A filosofia, na ausência de um objeto exclusivo, seria apenas uma forma de literatura.

Shapiro aborda as consequências políticas dessa abordagem filosófica, contidas principalmente no livro de

Rorty chamado *Contingência, ironia e solidariedade*. Nessa obra, o ideal de uma doutrina política verdadeira deveria ser abandonado em nome da racionalidade e civilidade, e a evolução seria um processo contínuo possibilitado, sobretudo, pelo abandono de antigas noções, como a verdade universal e necessária do espelho da natureza. Nas palavras de Shapiro,

Rorty define a verdade, desse modo, em termos de consenso social, e "solidariedade" e a racionalidade como "civilidade" -- o resultado de um acordo baseado na conversação. Ele crê que devemos substituir a filosofia pela hermenêutica e nos satisfazermos com um discurso interpretativo que "mantenha em andamento a conversação". Sua perspectiva gerou acusações previsíveis de relativismo, das quais Rorty tem a tendência de se desviar de maneira jocosa, sem se comprometer seriamente. (Shapiro, 2006, p. 199-200)<sup>16</sup>

---

<sup>16</sup>So Rorty defines truth in terms of social consensus and "solidarity" and rationality as "civility" -- the result of conversational agreement. He thinks we should replace philosophy with hermeneutics and be satisfied with an interpretive discourse that "keeps the conversation going." His outlook has produced predictable charges of relativism which Rorty tends to deflect playfully without engaging seriously. (Shapiro, 2003, p. 156)

Rorty não reserva sua ironia apenas para os títulos dos livros. Numa obra em que debate com Jürgen Habermas (*Filosofia, racionalidade, democracia*), fica clara descontração que Rorty emprega à discussão, contrariando os argumentos de Habermas no conteúdo e também na forma. Para ele, não há regras universais escondidas na linguagem, sejam transcendentais, como pretende Apel, ou de natureza pragmática, como deseja Habermas. Ele se desvia das acusações de ceticismo e relativismo de maneira irônica ou jocosa, como bem observa Shapiro no trecho citado. Pode-se argumentar que essa atitude é coerente com uma postura cética, mas só convence os dispostos a concordar desde o começo. Para aqueles que levam mais a sério a discussão, soa como desdém, mesmo quando a irreverência do autor é criativa e elegante.

Não obstante o caráter irreverente, Rorty apresenta argumentos interessantes. Seu ideal de uma nova sociedade que reconhecesse as fraquezas de suas verdades e aceitasse uma (re)construção coletiva da ordem pública é uma ideia agradável, ainda mais numa época carente de referenciais. O problema de Rorty é que, seja nas discussões filosóficas ou políticas, é rejeitada, de uma única vez, qualquer aspiração à verdade, com base no engano da filosofia sobre o espelho da natureza. Este pode até ser um erro do projeto iluminista, diz Shapiro, mas é um erro do iluminismo inicial, que propunha,

numa esperança ingênua, a era da verdade, dos direitos e do domínio da natureza através da razão. A esse iluminismo seguiu um iluminismo maduro, fruto do impacto do método científico e da ideia, herdeira do ideal artesanal, de que tanto a ciência como a cultura em sentido amplo se subordinam às limitações e possibilidades do ser humano.

#### **4.3. O iluminismo maduro**

As acusações de Rorty se dirigem a uma forma de ver a ciência que admite verdades absolutas e, dando ênfase a uma dedução cartesiana, nega o caráter histórico do conhecimento. Essa é, como se pode perceber, uma descrição parcial e excessivamente crítica de um movimento histórico, político e cultural que se estende por séculos. A essa visão, opõe-se a de Shapiro, que propõe ter havido, como consequência natural do ideal iluminista, um iluminismo tardio, ou maduro. Essa fase do iluminismo, que já aparece em David Hume, é consciente das limitações do método científico, aceita o falibilismo e entende a ilustração como processo, como uma contínua busca de melhores e renovados apoios para nossas crenças. O iluminismo maduro, diz o autor, possui uma visão da ciência que preenche o espaço entre as pretensões de certeza indubitável e o ceticismo neopragmático de Rorty. Entre a verdade absoluta e o ceticismo existe um amplo espectro de concepções filosóficas que aceitam de bom

grado a inconstância do mundo, reconhecendo que, por mais bem fundadas as nossas concepções, sempre é possível uma ideia mais exata ou, simplesmente, mais satisfatória. O avanço da ciência não se dá com a construção de mais segurança ou mais certeza.

Segundo esse ponto de vista, não é com a produção de conhecimento mais verdadeiro que a ciência progride, mas com a produção de mais conhecimento. O reconhecimento de que as alegações de conhecimento sempre podem ser passíveis de correção é um sinal de superioridade da ciência sobre a opinião, as convenções, a superstição e a tradição, não um sinal de que seja equivalente a elas. Na verdade, como observou Max Weber (1864-1920), parte daquilo que diferencia os cientistas dos praticantes de outras formas de atividade intelectual é que mesmo os melhores cientistas esperam que, no devido tempo, sua obra seja ultrapassada. (Shapiro, 2006, p. 201)<sup>17</sup>

---

<sup>17</sup> Science advances, on this view, not by making knowledge more certain but by producing more knowledge. That knowledge-claims are recognized always to be corrigible is a mark of science's superiority to opinion,

Shapiro também observa, com acuidade, que um dos maiores expoentes do iluminismo maduro é, curiosamente, um dos heróis do neopragmatismo de Rorty: John Dewey. O autor do *espelho da natureza* é incapaz de perceber a existência de um iluminismo tardio, a ponto de considerar o pragmatismo de Dewey uma expressão da derrocada do projeto moderno e uma grande prova de que a época atual é contingente, irônica e, com algum otimismo, solidária. O raciocínio é que, se o pragmatista clássico rejeita dualismos e desafia a filosofia tradicional, automaticamente abraça o ceticismo indiferente do neopragmatismo. Rorty é incapaz de perceber que o ceticismo não é a única alternativa ao espelho da natureza.

Dewey não é um cético. Muito pelo contrário, o pragmatista clássico é um dos maiores expoentes desse iluminismo renovado, aceitando o falibilismo, mas acreditando no progresso ético através da educação e da ciência. Como Rorty, Dewey duvidava de que uma ciência introspectiva como a filosofia profissional fosse capaz de

---

convention, superstition, and tradition, not its equivalence to them. Indeed, as Max Weber (1864–1920) noted, part of what differentiates scientists from practitioners of other forms of intellectual activity is that even the best scientists expect their work eventually to be superseded. (Shapiro, 2003, p. 157)

fundamentar o conhecimento. Porém, não era contrário a trabalhar seriamente questões éticas e epistemológicas de forma filosófica. Ele repreendia uma filosofia meramente acadêmica, de filósofos e para filósofos, mas não recusava a filosofia como um todo, nem seu importante papel de investigar noções ignoradas pelo senso comum e pela ciência.

Dewey, como Rorty, era completamente favorável a que se resistisse à ideia de que, antes de abordar essas questões, era melhor desenvolver uma sólida teoria sobre a natureza do conhecimento. Diferentemente de Rorty, entretanto, Dewey acreditava que deveríamos estar prontos para repensar criticamente nossos compromissos mais profundos, quando isso fosse necessário para solucionar problemas específicos. (Shapiro, 2006, p. 202)<sup>18</sup>

A partir de uma perspectiva mais abrangente, merece destaque a crença de Dewey, esperançosa e até ingênua, no

---

<sup>18</sup> Like Rorty, Dewey was all for resisting the idea that we had better develop a cast-iron theory of what knowledge is before getting to these issues. Unlike Rorty, however, Dewey thought we should be willing to rethink our most basic commitments critically when this is necessary to resolve particular problems. (Shapiro, 2003, p. 158)

progresso da humanidade através da ciência. Essa é uma característica típica do iluminismo inicial, e escapa ao distanciamento cético das formas mais recentes de pragmatismo. O autor acreditava, por exemplo, que o desenvolvimento das ciências sociais permitiria livrar a sociedade do crime, baseando-se na observação dos avanços da medicina e sua capacidade de curar cada vez mais doenças. Sua esperança numa educação democrática também chama atenção (Dewey, 1959), sugerindo-o como um homem bem à frente de seu tempo. Tanto o crime como os problemas da democracia contêm aspectos políticos mais sérios do que a ciência de hoje consegue resolver, e não há esperança, num futuro próximo, de uma solução científica para históricos obstáculos à ordem pública. Ele sabia disso e, ainda assim, tinha esperança.

Ou Dewey está muito à frente do seu tempo, ou é simplesmente ingênuo. A esperança de paz através da ciência é desafiada por invenções como as armas nucleares, que confirmam a repassada, mas verdadeira ideia de que o conhecimento pode ser usado para o bem ou para o mal. A técnica nem sempre acompanha a ética, e o conhecimento que cura doenças é o mesmo que tira vidas: essas são afirmações que, na essência, não são contestadas pelos pensadores de hoje. É compreensível, que, em uma época de grande otimismo, como o século XVIII, os pensadores prometam a

liberdade e a evolução através ciência, mas é um pouco fora de lugar pensar isso no século XX. É intrigante que um pensador sofisticado e engajado como Dewey tenha mantido a esperança, desafiando tantos sinais de decadência.

Por essas e outras, John Dewey merece atenção especial. A dúvida sobre ele ser visionário ou ingênuo fica em segundo plano quando se reconhece a poesia de se defender o progresso através da ciência, e a liberdade através da educação, em uma época pouco otimista. Mais do que um iluminista tardio, Dewey é um homem que desafia o seu tempo.

Voltando às ideias de Shapiro, para o iluminismo maduro a ciência (e uma verdade) é ainda o melhor meio de vencer o moralismo e a superstição, e o progresso da humanidade aparece não por descobertas específicas ou novas verdades, mas pela constante superação dos conceitos estabelecidos e pela produção de novos conhecimentos. Nesse sentido, o Karl Popper da sociedade aberta também é um iluminista. De toda sorte, ao contrário do que Rorty espera, o pensamento de Dewey não aponta na direção de um projeto hermenêutico baseado na aceitação da contingência dos conceitos fundamentais de uma cultura (Shapiro, 2003, p. 159). Numa interessante comparação entre Dewey e Burke, conclui o autor:

Como no caso de Mill, Dewey esperava que o espírito científico se espalhasse por toda a sociedade. (...) Ele partilhava da visão burkeana de que a transformação social é um desafio semelhante ao de se reconstruir um navio no mar; mas, diferentemente de Burke, não acreditava que o único objetivo digno de preocupação fosse o de impedir o afundamento do navio. Ele achava que nossa aspiração deveria ser o aperfeiçoamento dos navios existentes e a construção de navios melhores, que pudessem nos conduzir a novos destinos de maneira mais rápida e cômoda, e pensava que a ciência era fundamental para tal aperfeiçoamento. (Shapiro, 2006, p. 204)<sup>19</sup>

---

<sup>19</sup> As was the case with Mill, Dewey expected the scientific mindset to diffuse itself throughout society. (...) He shared the Burkean view that achieving social change presents the challenges of rebuilding a ship at sea, but, unlike Burke, he did not believe that preventing the ship from sinking was the only goal worth worrying about. He thought we should aspire to improve our existing ships and build better ones that could take us to new destinations more quickly and commodiously, and that science was essential to such improvement. (Shapiro, 2003, p. 159)

As verdades são contingentes, provisórias, mas Rorty leva demasiadamente longe as consequências dessa constatação, por ter em vista apenas a arrogância do iluminismo primitivo. O iluminismo maduro, mais consciente das limitações, é sutil e não se envolve nas grandes querelas filosóficas. A falésia é desesperadora apenas para os filósofos, e nem mesmo para todos eles; o combate ferrenho ao pensamento cartesiano e dogmático só faz sentido para uma parcela de um grupo de pensadores (os filósofos) que já é pequeno, e cada vez menos relevantes nos grandes temas sociais. Da mesma forma que o iluminismo inicial foi arrogante ao querer limpar o terreno para fundar a idade da razão, a pós-modernidade filosófica de Rorty pretende limpar o terreno para uma era de contingência, ironia e solidariedade. Isso é confiar demais no poder de uma crítica filosófica, confiança que impede perceber obviedades como o fato de Dewey não ser um reformador radical do projeto iluminista. O escapismo irônico do autor é interessante, mas *Contingência, ironia e solidariedade* não é uma teoria social, mas sim um conjunto de conselhos sobre os dilemas filosóficos contemporâneos. Mesmo assim, esses conselhos falham quando pressupõem o iluminismo como uma filosofia monolítica, diante da qual só é possível a adesão ou a rejeição total.

## 5. Conclusão

A teoria do direito, influenciada pela tarefa de resolver problemas através de uma aplicação racional de uma ordem de preceitos preestabelecida, costuma encontrar no iluminismo um método de interpretação fechado, que veria na lei escrita os axiomas de um método cartesiano de aplicação da lei. Alimenta essa visão a proximidade histórica da ilustração, da escola da exegese e da promulgação do Código de Napoleão. Considerando os contextos, a associação do iluminismo a uma técnica jurídica dogmática é aceitável, mas não é absoluta. Sendo um movimento tão abrangente e heterogêneo, o iluminismo representa muito mais do que a filosofia inspirada em René Descartes, as sátiras de Voltaire ou o imperativo categórico kantiano.

A leitura de Ian Shapiro aqui apresentada também está longe de representar todo o iluminismo, mas mostra a possibilidade de encontrar, no projeto científico da modernidade, uma razão que é, desde o início, sutil e falibilista. O que aqui se chamou de iluminismo tardio é o reconhecimento, no bojo do próprio movimento filosófico racionalista, de que o pensamento racional é demasiado humano. Nessa leitura, reações como a de Richard Rorty não se justificariam, uma vez que não há uma busca séria, no campo da filosofia da ciência, de um espelho da natureza. Da

mesma maneira, não há que se rejeitar o cientificismo como algo nefasto às ciências culturais, visto que a ciência no iluminismo tardio entende a si mesma como uma parte da cultura. Se o espelho da natureza nunca foi buscado a sério, não há que se falar em crise da modernidade nos termos levantados por Rorty, pelos neopragmatistas e algumas linhas da hermenêutica jurídica.

Percebe-se, aqui, uma importante característica da filosofia contemporânea: a crise da modernidade não é uma tese pertencente a uma escola filosófica, mas um sentimento de desamparo cuja principal causa é a procura (ou rejeição) de uma fundamentação filosófica da verdade. A insistência na hierarquia epistemológica condiciona o debate filosófico, e leva a enganos como os da radical reação de Rorty. Deixando de lado a pretensão de uma verdade superior, as incertezas da pós-modernidade se tornam menos sérias, e o ceticismo resultante mantém uma esperança ausente de *A filosofia e o espelho da natureza*.

O pragmatismo clássico, exemplificado por John Dewey, é uma das correntes que consegue escapar das armadilhas da hierarquia epistemológica. Essa corrente filosófica não parece, sozinha, capaz de resolver os dilemas da filosofia, mas abre os olhos para um pluralismo que, na pior das hipóteses, traz à mesa uma nova forma de abordar antigas questões, e que pode ser mais adequada a alguns contextos.

Por isso, merecem mais atenção ideias como as de Dewey em *Art as experience*, para as quais uma distinção categórica entre técnica, ética ou estética deve ser evitada, pois mais obscurece do que esclarece. Não seriam diferentes, acrescento, as distinções entre ciências da natureza e ciências do espírito, ou entre dogmática e zetética jurídicas. O pragmatismo clássico, se levados a sério seus pressupostos, pode trazer, para além de opiniões que confirmem a tendência casuística e interpretativa, profundas renovações no atual panorama da filosofia do direito.

### Referências

ALEXY, Robert (2005). **Teoria da argumentação jurídica**: a teoria do discurso racional como teoria da fundamentação jurídica. São Paulo: Landy.

APEL, Karl-Otto (2004). **A transformação da filosofia (v.2)**. Rio de Janeiro: Loyola.

ATIENZA, Manuel (2001). **As razões do direito: teorias da argumentação jurídica**. São Paulo: Landy.

AYER, A.J (2001). **Language, truth and logic**. London: Penguin.

BURKE, Edmund (1790). **Reflections on the revolution in France**. Disponível em

<http://www.gutenberg.org/files/15679/15679-h/15679-h.htm> . Acesso em 11/04/2013.

CHARTIER, Roger (2002). **À beira da falésia**. Porto Alegre: Ed. Universidade/UFRGS

DEWEY, John (1980). *Art as experience*. New York: Perigee.

DILTHEY, Wilhelm (2006). **A construção do mundo histórico nas ciências humanas**. Rio de Janeiro: Vozes.

HART, H.L.A. (1983). Positivism and the Separation of Law and Morals. In: \_\_\_\_\_. **Essays in Jurisprudence and Philosophy**. Oxford: Clarendon Press, cap. 2, p. 49-87.

HOBBS, Thomas (2000). *Leviatã*. **Os Pensadores**. São Paulo: Abril Cultural.

POPPER, Karl (1998) **A Lógica da Pesquisa Científica**. São Paulo: Cultrix.

\_\_\_\_\_ (2001). **A sociedade aberta e seus inimigos**. São Paulo: Cultrix.

RAWLS, John (2002). **Uma teoria da justiça**. São Paulo: Martins Fontes.

RORTY, Richard (1988). **A filosofia e o espelho da natureza**. Lisboa: Dom Quixote.

\_\_\_\_\_ (1989). **Contingency, irony and solidarity**. Cambridge: Cambridge University Press.

SHAPIRO, Ian (2003). **The moral foundations of politics**. New Haven: Yale University Press.

\_\_\_\_\_ (2006). **Os fundamentos morais da política**. São Paulo: Martins Fontes.

SICHES, Luis Recaséns (1956). **Nueva filosofía de la interpretación del Derecho**. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.