

**A TRADIÇÃO CONVENCIONAL NA TÓPICA DE VIEHWEG: UMA  
VISITAÇÃO A PARTIR DAS IDÉIAS DE *RACIONALIZAÇÃO DO MUNDO*  
*VIVIDO* E DE *COGNITIVISMO MORAL***

**Fernando José Armando Ribeiro\***

**Gabriela de Sousa Moura\*\***

**RESUMO**

A questão que se pretende levantar com o presente artigo é se, não obstante a necessidade de rearticulação da forma de entender o relacionamento entre Direito e Moral e de superação do modelo científico inaugurado por René Descartes, a proposta de resgate no Direito do Discurso Retórico aristotélico, lançada por Theodor VIEHWEG, está apta a fomentar, a partir de suas diretrizes, um modelo de racionalidade adequado para uma teoria jusfilosófica que atenda os ideários das sociedades pós-tradicionais. Para este fim, inicialmente será descrito o modelo tópico-retórico desenvolvido por Viehweg, e identificado como nele se relacionam Direito, Moral e Ética. Após, será apontada a maneira como HABERMAS (1998) compreende a interação entre Direito e Moral, e qual é o lugar da perspectiva Ética na contemporaneidade. Para então, finalmente, verificar se a proposta de Viehweg é capaz de se sustentar ante os apontamentos e as considerações do filósofo alemão. Além disto, também será empreendida uma tentativa de identificação da formatação que Viehweg fornece à Moral, bem como uma análise acerca da adequabilidade desta versão dos juízos morais para as sociedades modernas.

**PALAVRAS CHAVES**

TÓPICA; MORAL; DIREITO; RACIONALIDADE; DEMOCRACIA.

---

\* Doutor em Direito pela Universidade Federal de Minas Gerais. Professor adjunto da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, lecionando nos cursos de Bacharelado, Mestrado e Doutorado; Professor do Programa de Pós-Graduação da Faculdade de Direito Milton Campos; membro da Comissão de Ética da Ordem dos Advogados do Brasil – Seccional Minas Gerais; Membro da Diretoria do Instituto dos Advogados de Minas Gerais; coordenador da pós-graduação *lato sensu* do Centro de Estudos na Área Jurídica Federal e outro (CEAJUFE) e Advogado militante

\*\* Mestranda em Teoria do Direito pela PUC MINAS; bolsista CNPQ; monitora da Disciplina de Filosofia do Direito do bacharelado em Direito da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Bacharela em Direito pela Fundação Mineira de Cultura – FUMEC.

## **ABSTRACT**

The current article intends to raise the question if, in spite of the need to readjust the way to understand the relationship between Law and Morals, and the overcoming of the scientific model inaugurated by René Descartes, the proposal of rescue of the Aristotelian Rhetorical Discourse by Theodor VIEHWEG will be able to foment, from its guidelines, a model of rationality adjusted for a jusphilosophical theory in accordance to the ideas of post-modern societies. The rhetorical-topic model developed by Viehweg will be described and the relationship among Law, Morals and Ethics will be identified within this model. Afterwards, it will be shown how HABERMAS (1998) understands the interaction between Law and Morals and what place Ethics plays nowadays. Finally, there is the verification of the proposal by Viehweg to ensure if this proposal maintains itself towards the notes and considerations of the German philosopher. Moreover, an attempt to identify the form that Viehweg gives to the Morals will be undertaken as well as an analysis regarding the adequateness of this version of the moral judgments for the modern societies

## **KEYWORDS**

TOPIC; MORAL; LAW; RATIONALITY; DEMOCRACY

## **INTRODUÇÃO**

Os crimes cometidos durante o Nazismo, sob a égide do Positivismo Jurídico (CAMARGO, 2003: 140), caíram sob a humanidade como uma denúncia que contava a todos que o modelo lógico-empirista cartesiano que desembocava nas ciências histórico-hermenêuticas, não dava conta do desafio da legitimidade das normas de conduta de ação. Tanto o modelo ficcional auto-reprodutivo de Kelsen (HABERMAS, 1998: 152), bem como as teorias sociais que se limitaram a descrever a relação entre norma e realidade a partir da perspectiva do observador (HABERMAS, 1998: 147); mostraram-se inadequados ao saber jusfilosófico que não pode ser produzido

estritamente pelo caminho de uma lógica da causalidade ou pelo viés de uma razão matemática (ROHDEN, 2005: 55). Neste sentido, ROHDEN (2005: 53) afirma que “Nossa pretensão não é desprezar ou suprimir o conhecimento lógico-dedutivo – grego ou moderno-, mas mostrar que a filosofia é irreduzível a este modelo de conhecimento.”. Em tal ambiente, reaparece a preocupação com a relação entre o Direito e a Moralidade, através de nomes como os de Viehweg, Recaséns Siches e Perelman, durante as décadas de 50 e 60 e, mais tarde, os nomes de Dworkin, Günther e Habermas. A este movimento, que resgata a interação entre Direito e Moral, CAMARGO (2003: 135) chama de virada para o pós-positivismo (ou neopositivismo), e sobre ele fala em

um deslocamento radical do eixo da discussão metodológica, até então fixado sobre o formalismo sistemático de índole lógico-dedutivo em que repousava o positivismo jurídico. (...) a parte da filosofia preocupada com o método jurídico teve de voltar suas atenções para uma nova forma de olhar o direito, adotando outros mecanismos de fundamentação ou de construção do raciocínio, a fim de reconhecer o seu envolvimento direto com valores (...). (CAMARGO, 2003: 139).

VIEHWEG se insere aqui com sua obra *Tópica e Jurisprudência* (1979) que busca apontar como a perspectiva dedutiva-empirista é insatisfatória na apresentação de soluções para os possíveis dissensos sociais. E, como alternativa, sua proposta é resgatar, no Direito, o uso do raciocínio retórico, conforme constata ROESLER (2004: 26):

Coloca-se, então, uma divisão dicotômica: os raciocínios, ou são logicamente fundados e controláveis, ou estamos diante da arbitrariedade pela impossibilidade de uma fundamentação.

Ao procurar um novo ângulo de observação, como mencionamos no início dessa exposição, Viehweg parece estar procurando uma saída para esse dilema que, aplicado ao campo jurídico, conduzia as teorias jurídicas ao dever de fundamentarem-se de acordo com modelos matemáticos, ou assumirem a sua irracionalidade. E é precisamente por isto que vai resgatar a tópica, a fim de sustentar a possibilidade de uma discussão racional mesmo quando não se possa lidar integralmente com os meios dedutivos.

## 1 A TÓPICA DE THEODOR VIEHWEG

Durante sua carreira, Viehweg não escreveu muito. *Topik und Jurisprudenz* (*Tópica e Jurisprudência*<sup>1</sup> (1979)), uma obra marcada por uma abordagem histórica de

<sup>11</sup> O termo Jurisprudência é utilizado por Viehweg no sentido do termo alemão *Jurisprudenz*, que não corresponde à aplicação de sentido dado na cultura jurídica brasileira à palavra Jurisprudência. ROESLER (2004: 12) explica que “Na Alemanha, a expressão *Jurisprudenz* (...) designa, de modo mais amplo, aquilo que podemos considerar aproximadamente como o sentido de **ciência do direito** no jargão

alguns estudos sobre a tópica, com a finalidade de demonstrar como o raciocínio tópico corresponde às peculiaridades da Jurisprudência, é identificada como sua obra central (ROESLER, 2004: 3)<sup>2</sup>. Sobre isto, FERRAZ JR. (1979: 5) afirma que

Para fazer um levantamento do papel da tópica e do uso dos *topoi* na argumentação jurídica, Viehweg realiza neste livro, uma investigação histórica, bastante abrangente, com o fito de demonstrar a sua importância na formação jurídica ocidental. Seu trabalho, embora realize esta investigação histórica, não é um texto de história do pensamento jurídico. Sua invenção principal está em mostrar que a Ciência do Direito, que ele prefere chamar de Jurisprudência (em oposição à jurisciência) é constituída por um estilo de pensamento, o pensamento problemático.

Portanto, segundo VIEHWEG (1979: 17), a tópica consiste numa técnica<sup>3</sup> de pensar por problemas e em direção a eles:

pode chamar-se problema – esta definição aqui basta – toda questão que aparentemente permite mais de uma resposta e que requer necessariamente um entendimento preliminar, de acordo com o qual toma o aspecto de questão que há que levar a sério e para a qual há que buscar uma resposta como solução. Isto se desenvolve abreviadamente do seguinte modo: o problema, através de uma reformulação adequada, é trazido para dentro de um conjunto de deduções, previamente dado, mais ou menos explícito e mais ou menos abrangente, a partir do qual se infere uma resposta. Se a este conjunto de deduções chamamos sistema, então podemos dizer, de um modo mais breve, que para encontrar uma solução, problema se ordena dentro de um sistema. (VIEHWEG, 1979: 34).

A Tópica consiste, pois, segundo o entendimento de Viehweg, numa técnica de busca de solução para situações aporéticas. Isto é, a aporia, segundo VIEHWEG (1979: 31), representa um problema que, ao mesmo tempo em que não possui uma

---

brasileiro, ou seja, o conjunto dos discursos que são feitos pelos especialistas nos diversos ramos do direito, com base na legislação, nas decisões dos tribunais e no (a partir do) desenvolvimento de novos conceitos jurídicos, e também é, via de regra, considerada como uma atividade científica.” Mas ROESLER (2004: 12) ressalva seu entendimento: “Preferimos dizer que a expressão *Jurisprudenz* pode ser compreendida “aproximadamente” como doutrina jurídica, pois no sentido alemão guarda guarda uma proximidade evidente com a noção de “prudência”, derivada da forma latina “*prudentia*”, cujo teor é o de uma arte ou estilo de trabalho. Parece-nos que é exatamente esse caráter que Viehweg procura discutir (...)”.

<sup>2</sup> Mas há, também, uma antologia publicada postumamente, que reúne artigos escritos por Viehweg ao longo de mais de 20 anos. Esta antologia foi organizada por Ernesto Garzón Valdés e publicada sob o título de *Tópica y filosofía del derecho*, em 1991, na cidade de Barcelona (VALDÉS: 1991, 13), e nela se insere uma discussão sobre a distinção entre dogmática e zetética, além de alguns escritos sobre a tópica jurídica.

<sup>3</sup> FERRAZ JR., (1979: 3) fala que a tópica é melhor identificada como um estilo e não propriamente como um método.

única resposta correta, é estimulante. E, para que não se fique preso à falta aparente de solução, a tópica é o meio adequado para resolver uma aporia:

O termo aporia designa precisamente uma questão que é estimulante e iniludível, designa a falta de caminho, a situação problemática que não é possível eliminar, e que Boécio traduziu, talvez de modo frágil, pela palavra latina *dubitatio*, (2). A tópica pretende fornecer indicações de como comportar-se em tais situações, a fim de não se ficar preso, sem saída. É portanto uma *técnica do pensamento problemático*.

### **1.1 A estrutura do raciocínio tópico de Viehweg e a relação nela contida entre Direito, Moral e Ética**

No que toca a estrutura do raciocínio tópico, esta é composto essencialmente por *topoi*, que são lugares comuns ou pontos de vistas adotados pelo senso comum (não submetidos a um procedimento reflexivo de construção) (*sensus communis* (VIEHWEG 1979: 20)), a partir dos quais se desenvolve o discurso retórico persuasivo. Os *topoi* se tratam, pois, de verdades pré-estabelecidas que submetem situações futuras:

É por causa dessa dimensão de fixar premissas para futuras discussões seqüenciais, lembra Viehweg, que a Aristóteles já insistia na necessidade de que o método dialético fosse utilizado por pessoas com reconhecido saber e de maneira razoável, tornando confiável a fixação dos seus pontos de vistas, que aparecem como entendimento e não apenas como opiniões arbitrárias. (ROESLER, 155: 2004).

VIEHWEG (1979: 25) ainda, retomando Aristóteles, para quem o raciocínio retórico é dialético, afirma que os raciocínios dialéticos são aqueles que têm como premissas opiniões acreditadas e verossímeis, que devem contar com aceitação (*endoxa*). *Endoxa* – diz Aristóteles – são proposições que parecem verdadeiras a todos ou à maior parte ou aos sábios ou aos mais famosos. Um *topos* se identifica, portanto, como uma opinião compartilhada e ou emitida por alguém dotado de uma suposta autoridade. Assim, os *topoi* se colocam na dimensão da *doxa* e do verossímil, em contraposição à episteme, que se liga ao real. Neste sentido, VIEHWEG (1979: 21) fala que raciocinar topicamente “trata-se pois de raciocinar corretamente *ex endoxon* (isto é, partindo de opiniões que parecem adequadas) (...)”. A partir disto, é possível afirmar que um *topos* encontra-se inserido dentro de um contexto lingüístico que necessita de

uma tradição que permita que pessoas de um dado grupo compartilhem pontos de vistas comuns (senso comum), não em função de sua construção racional, aberta à problematização, mas porque o conteúdo proposicional parece, a tais pessoas, crível. E o que é reconhecido pelo próprio VIEHWEG (1979:27), quando este fala sobre Aristóteles: “Há uma série de dados e indicações que provam que o grande filósofo era muito versado na empresa retórica e que demonstram que esta contém, claramente, um grande número de coisas transmitidas pela tradição.”.

De tal forma, é razoável concluir que na perspectiva de VIEHWEG (1979: 25), que decorre de uma elaboração aristotélica (ROESLER, 2004: 151), um *topos* possui validade sempre que ele refletir a opinião dos mais sábios ou dos mais notáveis e ou ainda quando ela for compartilhada por uma maioria. Este método identificador da validade de um *topos*, que busca a legitimidade em sua gênese (a opinião do mais sábio, do mais famoso, ou da maioria), revela que o que confere validade ao resultado do raciocínio tópico, não é a adoção de um modelo procedimental aberto a tematização, mas uma tradição que atribui autoridade aos enunciados de um suposto especialista acerca do objeto ao qual o predicado se refere, e que também permitiu a homologização quanto à concordância dos demais.

Ocorre que, se uma opinião, que é expressão de uma preferência subjetiva que pode ser motivada inclusive por questões éticas (o que é bom para mim ou para nós) ou morais (como se deve agir), e que exige uma tradição como pano de fundo para que possa ser compartilhada sem que seja reclamado um procedimento discursivo construtivo que não esbarre numa dogmática limitadora, então resta evidente, como o próprio VIEHWEG (1991: 77) admite, que a estrutura da tópica faz com que sua flexibilidade seja relativa, pois conforme aponta ROESLER (2004: 58), há uma inquestionabilidade dos pontos de partida da tópica, que assume alguns postulados como inquestionáveis e trabalha a partir deles:

Assim, ressalta Viehweg, para manter um sistema coeso e estável de opiniões dogmatizadas, ganha importância a hermenêutica, cujo papel é a flexibilização necessária dos dogmas indiscutíveis, propiciando a sua revisão interna sem que sejam negados. Se o pensamento dogmático põe fora de questionamento e de dúvidas aqueles enunciados básicos que podem ser considerados dogmas, também os desenvolve continuamente porque não os pode abandonar. (...) Assim, ao contrário do que o sentido comum da palavra “dogmático” indica, o pensamento dogmático não trabalha com as normas como se elas representassem um condicionamento fixo, de sentido único.

Embora sejam seus pontos de partida inquestionáveis e nesse sentido funcionem como dogmas, a sua natureza lingüística, com a incerteza conotativa e denotativa que lhe é inerente, confere uma margem relativamente ampla de manipulação (...). (ROESLER, 2004: 57).

Neste mesmo sentido, VIEHWEG (1991: 78), que concebe o Direito como um sistema dogmático para o qual o estilo retórico é o mais adequado, afirma:

Ahora bien, hay que constatar que en el ámbito cotidiano de la acción y la decisión, los sistemas dogmáticos en el sentido indicado parecen ser indispensables. Pues, si se quieren guiar acciones y esquemas de acciones con una fundamentación (o justificación) racional, manifiestamente hay que presuponer un sistema que contenga afirmaciones dogmatizadas, es decir, que estén sustraídos a toda cuestionabilidad. Un sistema que, por el contrario, requiere que toda afirmación sea puesta en tela de juicio, es decir, un sistema cetético o de investigación, no servirá para estos fines (...). Un sistema dogmático que, como se ha indicado, desee apoyar un esquema de acción con una fundamentación sistemática, tiene que disponer de una suficiente estabilidad y también de una adecuada flexibilidad. Tiene, además, que poseer una doctrina básica unificante, mantenida como inmutable y, por otra parte, permitir el mayor número posible de intervenciones complementarias e interpretativas, cuya conciliabilidad con la doctrina básica parezca ser demostrable.

E são justamente estes pontos de partidas inquestionáveis que constituem o limite do discurso racional em Viehweg:

Na medida em que os princípios de todas as ciências são aqueles conhecimentos que não podem ser demonstrados, pois são primeiros e devem ser reconhecidos por si mesmos, sob pena de cairmos numa regressão ao infinito, cabe a dialética exatamente o papel de investigá-los. Fornecidos os primeiros princípios, cada ciência desenvolver-se-á por intermédio de raciocínios demonstrativos, mas para encontrá-los faz-se uso das opiniões aceitas e plausíveis, das quais não se exigem que sejam verdadeiras. (ROESLER, 2004: 116).

Portanto, os *topoi* enquanto pontos de partidas inegáveis, consolidados através de uma tradição, a partir dos quais os discursos se desenvolvem, e os quais estes discursos não podem questionar; subordinam proposições normativas a um *ethos* convencional e limitam a própria flexibilidade do pensamento tópico.

### ***1.1.2 A Ética e Moral nas sociedades pós-tradicionais: a racionalização do mundo da vida***

O esfacelamento das sociedades tradicionais e o conseqüente rompimento com uma eticidade convencional fazem emergir um novo problema para o raciocínio tópico diante de sua necessidade de existência de uma tradição que funcione como pano de fundo que permita o compartilhamento generalizado de opiniões.

HABERMAS (1998: 160) aponta que racionalização do Mundo da Vida conduziu ao desengate entre tradição convencional e formação da consciência individual, através da atualização reflexiva do *ethos* e da moral:

En las doctrinas del derecho natural clásico, sobre todo en la tradición de Aristóteles, y del derecho natural cristiano, configurado por el tomismo, que siguieron operando hasta bien entrado el siglo XIX, se refleja todavía un *ethos* social global, que penetra a través de las distintas capas sociales de la población y vincula mutuamente los diversos órdenes sociales. En la dimensión vertical de las tres componentes del mundo de la vida, a que más arriba nos hemos referido, este *ethos* había cuidado de que los patrones culturales de valoración y las instituciones se solapasen suficientemente con los motivos y orientaciones de acción consolidados en las estructuras de la personalidad. En el plano horizontal de los órdenes legítimos había contribuido a concatenar y entrelazar los eslabones normativos que son las costumbres, la política y el derecho. En el curso de evoluciones que por mi parte he interpretado como «racionalización del mundo de la vida», tal trabazón se rompe. Las tradiciones culturales y los procesos de socialización son los primeros en quedar sometidos a la presión de una reflexión que hace que poco a poco comiencen a ser tematizados por los actores mismos. En la misma medida las prácticas y patrones de interpretación a los que se estaba habituado, pertenecientes a una eticidad que ahora queda rebajada a mera convención, se diferencian de las decisiones prácticas que pasan por el filtro de la reflexión inherente a una capacidad de juzgar autónoma. (...) Lo que desde Aristóteles se había llamado «ética», adopta desde entonces un sentido nuevo, subjetivista. Y esto vale tanto para las biografías individuales como para las tradiciones y formas de vida intersubjetivamente compartidas. (...) Dicho con pocas palabras, el lugar de la introducción a una vida virtuosa, efectuada por vía de mostración de casos ejemplares, el lugar de los modelos de vida lograda, recomendados para su imitación, pasa a ocuparlo cada vez más decididamente la exigencia abstracta de una apropiación consciente y autocrítica (...).

Para melhor esclarecer, o conceito de Mundo da Vida, utilizado por Habermas, funciona como um pano de fundo, recipiente de convicções não tematizadas e repassadas pela tradição, a partir do qual é possibilitado o entendimento sobre algo no mundo (OLIVEIRA, 2001: 334):

O mundo vivido emerge, então, como condição de possibilidade do processo comunicativo: ele é um reservatório de evidências e de convicções inabaladas, que constitui o sentido intersubjetivamente partilhado a partir do qual as pessoas podem comunicar-se. (...) enquanto horizonte ele não é propriamente tema do entendimento, mas seu espaço possibilitador. O mundo

vivido garante aos sujeitos de uma comunidade de comunicação, convicções de fundo a partir das quais se forma o contexto dos processos de entendimento. (OLIVEIRA, 2001: 334-335).

Como todo saber não-temático, o mundo da vida que serve de pano de fundo está presente de modo implícito e pré-reflexivo. O que caracteriza, em primeiro lugar, é o modo de uma *certeza imediata*. Esse modo empresta ao saber, do qual vivemos proximamente, no qual fazemos experiências, falamos e agimos, um caráter paradoxal. A presença do pano de fundo, ao mesmo tempo importuna e despercebida, mostra-se como uma forma intensificada e, não obstante, deficiente, do saber. O saber que serve de pano de fundo carece de ligação interna com a possibilidade de problematização, pois, ele só entra em contato com pretensões de validade criticáveis no instante da pronúncia, quando é transformado em saber falível. Certezas absolutas permanecem inabaláveis até o momento em que se decompõem de maneira brusca; pois, elas não representam nenhum tipo de saber, no sentido estrito da falibilidade. (HABERMAS, 1990: 92).

De tal maneira, o que Habermas denomina de racionalização do Mundo da Vida, consiste numa das implicações possíveis decorrente do fato de que, ele, o mundo vivido, enquanto *a priori* historicamente gestado, está sujeito à falhas que provocam alterações no processo de interação social (OLIVEIRA, 2001: 337). Neste caso, a falha ocorre com a problematização de um saber que, anteriormente, era pré-reflexivo, mas que se desfaz ou se reconfigura com a sua tematização (racionalização do saber não tematizado):

El concepto de racionalización del mundo de la vida lo obtuve de la propia historia de la teoría sociológica interpretando los planteamientos de Mead y Durkheim. Se refiere a las líneas evolutivas que sigue la transformación de las estructuras del mundo de la vida y que resultan de la creciente diferenciación entre cultura, sociedad y personalidad. Durkheim entiende la generalización de los valores, la universalización del derecho y de la moral, así como consecuencias del paso de una integración basada en el acuerdo comunicativo y en la cooperación. Desde la perspectiva de Mead, esas mismas tendencias pueden entenderse como una lingüistización de lo sacro, como una liberación del potencial de racionalidad de la acción orientada al entendimiento. Este potencial se trueca en una racionalización del mundo de la vida de los grupos sociales a medida que el lenguaje asume las funciones de entendimiento, de coordinación de la acción y de socialización. (...) (HABERMAS, 1987: 409).

Por outro lado, a ocorrência da racionalização do Mundo da Vida que, como dito, ocorre com a falha na reprodução cultural que conduz à perda de sentido e assim provoca crises de legitimação social e de orientação pessoal (OLIVEIRA, 2001: 337), conduz à vantagem de que, tanto mais se diferenciam os componentes estruturais do Mundo da Vida (sociedade (ordens legítimas), cultura e estruturas da personalidade (HABERMAS, 1990: 96)), ou os processos que contribuem para a sua conservação,

também cada vez mais “conexões interativas se realizam sob condições de um entendimento racionalmente motivado, isto é, de um consenso, que, em última instância, se apóia na autoridade do melhor argumento.” (OLIVEIRA, 2001: 337). E disto se pode concluir que a renovação das tradições passa a depender do espírito crítico e renovador dos indivíduos, que rompem com a eticidade totalizadora irrefletida, pois suas “estruturas cognitivas adquiridas nos processos de socialização se independizam dos conteúdos do saber cultural, com as quais elas estavam integradas no ‘pensamento concreto’” (OLIVEIRA, 2001: 338). Portanto, a racionalização do Mundo Vivido modifica a forma de legitimação dos proferimentos (inclusive os normativos) que não podem mais manter inabaláveis suas ligações com o senso comum não problematizado, pois que com o desligamento entre legitimidade e tradição, o que passa a conferir validade aos enunciados é a sua formação discursivo-racional que os configuram como pretensões de validade criticáveis. O recebimento da tradição é agora atualizado mediante o uso da reflexão crítica: o sujeito passa a decidir, conscientemente, sobre quais os conteúdos pretende dar continuidade e com os quais deseja romper (HABERMAS, 1998: 162):

La racionalización del mundo de la vida permite cada vez menos cubrir la necesidad de legitimación que tiene el derecho positivo, es decir, un derecho basado en las decisiones cambiables de un legislador político, permite, digo, cada vez menos cubrir esa necesidad de legitimación recurriendo a la tradición o a la «eticidad» en que hemos crecido. (HABERMAS, 1998: 160).

A relação inicial de conteúdo e forma se inverte no decorrer dessa evolução. Se no início as concepções concretas de justiça eram o critério para decidir se as normas subjacentes ao julgamento de conflitos mereciam reconhecimento, no fim o que é justo, se mede, inversamente, pelas condições de uma formação imparcial do juízo. (HABERMAS, 2004: 296).

Portanto, a legitimação das normas de conduta de ação não se garante mais a partir de uma proposição emitida por um emissor autorizado ou de um saber cujas bases primeiras não podem ser tematizadas e que é compartilhado pela maioria ligada por uma tradição, como exige o raciocínio tópico. A validade passa a se ancorar num processo discursivo em que os proferimentos podem ser tematizados por todos os participantes dotados de competência lingüística (racionalidade), e não, propriamente, de competência (entendimento especializado) acerca do objeto (OLIVEIRA, 2001: 310). Juízos valorativos (ético e morais), embora possam ser razões apresentadas no

Discurso e atualizadas conscientemente pelos participantes, não submetem mais o conteúdo das normas de agir nas sociedades pós-tradicionais. E partindo destas considerações, HABERMAS (1998: 172) desenvolve o Princípio do Discurso (D), que não tem, em sua raiz, a necessidade de uma tradição ética e moral como pressuposto de sua condição de validade: “D: Válidas son aquellas normas (y solo aquellas normas) a las que todos los que puedan verse afectados por ellas pudiesen prestar su asentimiento como participantes em discursos racionales.”.

### ***1.1.3 A rearticulação da relação entre Direito e Moral empreendida por Habermas***

Ao perceber o desvencilhar da capacidade cognitiva nas elaborações de Discursos Racionais de um *ethos* e de uma tradição convencionais, que passam a ser recebidos de modo reflexivo, HABERMAS (2002: 16) vem apontar de que maneira se configura a Moral pós-tradicional:

As tentativas de explicação do “ponto de vista moral” lembram que os mandamentos morais, após o desmoronamento de uma visão de mundo “católica”, obrigatória para todos, e com a passagem para as sociedades de cosmovisão pluralista, não mais podem ser justificados publicamente segundo um ponto de vista divino transcendente. Segundo esse ponto de vista, para além do mundo, era possível objetivar o mundo como um todo. “O ponto de vista moral” deve reconstruir essa perspectiva intramundialmente, quer dizer, deve recuperá-la dentro dos limites de nosso mundo compartilhado intersubjetivamente, sem perder a possibilidade do distanciamento do mundo como um todo, nem a da universalidade de um olhar que abarca o mundo todo.

Assim, Habermas apresenta uma versão constitutiva da Moral, notadamente da Moral pós-convencional, que possui um teor cognitivo; isto é, que pode ser fundamentada racionalmente mediante a apresentação de razões criticáveis. A partir de então, passa-se a trabalhar com uma versão da Moral que esta desligada da eticidade não tematizada, e que se vincula com a racionalidade dos indivíduos participantes:

Depois de o fundamento religioso da própria validação ter perdido o valor, o conteúdo cognitivo do jogo moral de linguagem só pode ser reconstruído referindo-se à vontade e à razão de seus participantes, “vontade” e “razão” são, pois, os conceitos básicos dos enfoques da teoria da moral que assumem essa tarefa. (HABERMAS, 2002: 22).

Nesta perspectiva que busca demonstrar o teor cognitivo da Moral, Habermas aponta de que modo uma proposição moral se apresenta numa forma *constitutivamente* semelhante à de uma verdade expressa numa assertiva. Isto é, embora um enunciado moral se diferencie de uma verdade em razão da impossibilidade de referência ao mundo objetivo, bem como porque a verdade transcende à necessidade de fundamentação, para HABERMAS (2004: 279) “a correção de juízos morais se estabelece da mesma forma que a verdade de enunciados descritivos – pela argumentação”:

O plano pragmático para a fundamentação abre caminho para um conceito epistêmico de verdade que tem por tarefa oferecer uma saída à teoria das correspondências. Com o predicado de verdade referimo-nos ao jogo de linguagem da justificação, ou seja, da solvência pública das reivindicações de validação. Por outro lado, não se deve igualar “verdade” com fundamentabilidade – *warranted assertibility*. A utilização “cautelar” do predicado – ‘p’ pode ser muito bem fundamentado e mesmo assim não ser verdadeiro – alerta-nos para a diferença semântica entre “verdade” como qualidade inalienável das asserções e “aceitabilidade racional” como qualidade das declarações, mas condicionada pelo contexto. (...) Nesse contexto, interessa-me muito menos a complexa relação entre verdade e justificação do que compreender o conceito de verdade – já depurado pelas conotações de correspondência - como um caso especial de validade, enquanto se introduz esse conceito *geral* de validade referenciado à solvência discursiva de reivindicações de validação. Com isso, abre-se um espaço conceitual em que se pode abrigar o conceito de validade normativa, e mais especialmente de validade moral. A correção de normas morais (ou de asserções normativas gerais) e de mandamentos singulares pode ser entendida por analogia à verdade de sentenças assertivas. O que vincula os dois conceitos de validação é o procedimento da solvência discursiva das reivindicações de validação correspondentes. O que os separa é a referência ao mundo social ou ao mundo objetivo, respectivamente.

O mundo social que (...) só é acessível com base na perspectiva do participante se constitui historicamente de forma intrínseca e, portanto (...), de forma ontologicamente diversa do mundo objetivamente descritível da perspectiva do observador. (...) Por isso, o significado da solvência discursiva de reivindicações de verdade difere do significado das reivindicações morais de validação: em um dos casos, o comum acordo discursivamente alcançado *declara* terem sido cumpridas as condições de verdade de uma sentença assertiva, interpretadas como condições de afirmabilidade; no outro caso, o comum acordo discursivamente alcançado *fundamenta* a reconhecibilidade de uma norma e colabora assim, ele mesmo, para o cumprimento de suas condições de validade. Se a aceitabilidade racional *apenas indica* a verdade de sentenças assertivas, ela empresta uma contribuição *constitutiva* para a validação de normas morais. (HABERMAS, 2002: 51-52).

Esta explicação sobre o molde de uma Moral pós-convencional apresentado por Habermas é interessante para uma apresentação adequada da maneira como o filósofo compreende a interação entre Direito e Moral. Ou seja, Habermas pensa essa

relação levando em conta uma configuração da Moral em que esta se apresenta desgarrada de uma tradição não problematizada. Portanto, a relação entre axiologia e a forma jurídica não é pensada como uma ligação existente entre uma tradição convencional ou um saber simbólico não refletido e o Direito. A tradição não desempenha, neste contexto, o papel que lhe é atribuído nos raciocínios tópicos, nos quais ela é capaz de fornecer saberes primeiros inabaláveis. A forma como Habermas rearticula a interação entre Direito e Moral, também não se alinha com uma versão platônica que estabelece este *link* a partir de uma *mimesis* (HABERMAS, 1998: 172). Noutro ângulo, esta relação também não é tomada com vistas à existência de uma ordem hierárquica: a moral não se situa em um nível mais elevado do que o Direito (HABERMAS, 1998: 171). No pensamento habermasiano é inserida uma noção de Moral racional que se articula com o Direito numa relação de complementação. O Direito, que necessita de fundamentação, e a Moral autônoma se complementam mutuamente:

Parto de que, en el nivel postmetafisico de fundamentación, se separan simultáneamente de la eticidad tradicional normas jurídicas y normas morales y se presentan *las unas junto a las otras* como dos clases de normas distintas pero que se complementan mutuamente. (HABERMAS, 1988: 170).

Assim, além do fato de que, em Habermas, Direito e Moral se complementam mutuamente, Direito e Moral também se diferenciam justamente em função da forma jurídica: Normas morais e jurídicas se referem, ambas, ao problema da legitimidade das regulamentações das condutas de ação e da possibilidade de resolução de conflitos a partir de normas intersubjetivamente fundamentadas. Contudo, estas ordens se referem de maneira diversa aos mesmos problemas. Enquanto a Moral representa apenas um sistema simbólico de conhecimento, o Direito é também um sistema de ação:

Las cuestiones jurídicas e las cuestiones morales se refieren, ciertamente, a los mismo problemas: el de cómo ordenar legítimamente las relaciones interpersonales y cómo coordinar entre sí las acciones a través de normas justificadas, el de cómo solucionar consensualmente los conflictos de acción sobre el trasfondo de principios normativos y reglas intersubjetivamente reconocidos. Pero se refieren a los mismo problemas de forma distinta en ambos casos. Pese al común punto de referencia la moral y el derecho se distinguen *prima facie* en que la moral postradicional no representa más que una forma de saber cultural, mientras que el derecho cobra a la vez

obligatoriedad en el plano institucional. El derecho no es sólo un sistema de símbolos, sino un sistema de acción. (HABERMAS, 1998: 171).

A partir disto, é possível entender melhor que, se a Moral (mas não apenas ela) empresta e confere legitimidade às normas jurídicas, noutra mão, o Direito é capaz de suprir algumas debilidades do julgar e agir moral. Neste sentido, HABERMAS (1998: 179) afirma, por exemplo, que a Moral é um sistema de saber capaz de orientar a ação, mas incapaz de determinar, num sentido impositivo, que se atue segundo seus conteúdos. Por outro lado, o Direito é capaz de garantir a passagem de saberes internalizados para o nível da ação, mediante seu sistema que pode, inclusive, recorrer a sanções. Além disto, a Moral sobrecarrega seus agentes, porque importa em exigências cognitivas (a Moral não pode fornecer uma lista de normas hierarquicamente estabelecidas, e espera, então, que seus agentes formem seus próprios juízos); motivacionais (o agente deve, para além de formar seus próprios juízos, encontrar razões para atuar de acordo com eles, mesmo na hipótese de, com isto, contrariar seus próprios interesses); e organizacionais (deveres morais carecem de uma estrutura institucional que lhes atribua funcionalidade) (HABERMAS, 1998: 180-183). Em outras palavras, “un orden jurídico sólo puede ser legítimo si no contradice principios morales. El derecho positivo, a través de la componente de legitimidad que representa la validez del derecho, conserva una referencia a la moral.” (HABERMAS, 1998: 171); ao mesmo tempo em que

Una moral racional que sólo cobrase eficacia a través de procesos de socialización y de la conciencia de los individuos permanecería restringida a un estrecho radio de acción. En cambio, a través de un sistema jurídico con el que está internamente vinculada, la moral puede irradiar sobre todos los ámbitos de acción, incluso sobre esos ámbitos sistémicamente autonomizados de interacciones regidas por medios de regulación o control sistémico, que descargan a los actores de todas la exigencias morales a excepción de la única obediencia generalizada al derecho. (HABERMAS, 1998: 183-184).

## **1.2 A operacionalização da Tópica de Viehweg (pensar a partir de problemas) e o teor cognitivo das normas de ação**

Viehweg, em *Tópica e Jurisprudência* (1979), aponta o raciocínio tópico como um estilo de pensar a partir de problemas (VIEHWEG, 1979: 33). Contudo, a proposição “o ponto mais importante no exame da tópica constitui a afirmação de que

se trata de uma *techne* do pensamento que se orienta para o problema.” (VIEHWEG, 1979: 33) deve ser entendida a partir de uma análise cuidadosa. Isto porque a afirmativa de que a raciocínio tópico se inicia a partir do problema e em direção a ele, significa, ao mesmo tempo, dentro do pensamento do jurista alemão, pressupor a existência de um sistema dentro do qual o problema se insere na busca de uma solução:

O problema procede, então, de um nexos compreensivo já preexistente, que, de início, não se sabe se é um sistema lógico, quer dizer, um conjunto de deduções, ou algo distinto, e se se trata de algo que pode ser visto de forma abrangente.

É recomendável não perder de vista as mencionadas implicações que existem entre sistema e problema, quando se lê o que *N. Hartmann* escreveu: << O modo de pensar sistemático procede do todo. A concepção é nele o principal e permanece sempre como o dominante. Não há que buscar um ponto de vista. O ponto de vista está adotado desde o princípio. E a partir dele se selecionam os problemas. Os conteúdos do problema que não se conciliam com o ponto de vista são rejeitados. São considerados como uma questão falsamente colocada. Decide-se previamente não sobre a solução dos problemas, mas sim sobre os limites dentro dos quais a solução pode mover-se>> << ... O modo de pensar aporético procede em tudo ao contrário>> A isto se acrescenta uma série de considerações, que termina com a seguinte frase: << (O modo de pensar aporético) não põe em dúvida que o sistema exista e que para sua própria maneira de pensar talvez seja latentemente o determinante. Tem certeza do seu sistema, ainda que não chegue a ter dele uma concepção>> (...) Especialmente, como isto pode acontecer? Quando se depara, onde quer que seja, com um problema, pode-se naturalmente proceder de um modo simples, tomando-se, através de tentativas, pontos de vistas mais ou menos causais, escolhidos arbitrariamente. Buscam-se deste modo premissas que sejam objetivamente adequadas e fecundas e que nos possam levar a conseqüências que nos iluminem. A observação ensina que na vida diária quase sempre se procede desta maneira. (VIEHWE, 1979: 35).

Deste modo, este estilo de resolução pensado por Viehweg não corresponde a um modelo procedimental discursivo racional, como equivocadamente se pode tomar. Afinal, a pressuposição da existência, ainda que de forma latente, de um sistema que (levando em conta a configuração de sistema jurídico fornecida pelo jurista, enquanto organização dogmática) tem suas bases em conteúdos inquestionáveis (saberes primeiros inegáveis), constitui o próprio limite da racionalidade do método tópico. Fato é que Viehweg não leva a sério que juízos valorativos e normas de condutas em geral possuem um teor cognitivo em suas formações. Esta afirmação é ratificada quando o próprio Viehweg sustenta que as normas de ação, que “constituem parte do ethos social, o qual resulta do costume, da tradição, da moralidade (Viehweg, op. Cot. Pág. 524)” (FERRAZ, 1979: 3), têm elementos cognoscitivos, mas que sua função primordial é não

cognoscitiva. E se torna ainda mais claro que o caráter cognitivo das normas sociais não é levado às últimas conseqüências por Viehweg, se for considerado que o jurista retoma o aristotelismo na distinção entre ciência, que opera com o pensamento apodítico, e prudência, que se contenta com o verossímil introduzido a partir de uma opinião autorizada e que não tem que se preocupar com a validação categórica de seus enunciados (ROESLER, 2004; 119-123).

Neste exato sentido, VIEHWEG (1991: 101-103), fala em uma função social primordial da dogmática jurídica, que rebaixa uma necessidade cognitiva a um segundo lugar:

Por lo tanto, el pensamiento jurídico-dogmático tiene primariamente una *función social* que habrá que precisar y que es necesario no perder de vista cuando se trata de emitir un juicio sobre aquél. Pues esta función estructura este pensamiento y lo determina en su desarrollo. Exige, además, por una parte, un núcleo conceptual estable, indiscutible (dogma o dogmas fundamentales) y, por otra, una suficiente flexibilidad de pensamiento (interpretabilidad, declinabilidad y discutibilidad) del núcleo conceptual a fin poder mantenerlo en las distintas y cambiantes situaciones. (...) Por el contrario, el *pensamiento estético* tiene, primariamente, una *función cognoscitiva*. Ella estructura y determina este pensamiento. No permite ideas fundamentales presupuestas queden dogmáticamente fuera de cuestión, sino que, más bien, para poder avanzar en la investigación, a veces tiene que ponerlas en tela de juicio. El pensamiento investigador *es tentativo*. Propone sus premisas tentativamente, las modifica y, si ello es necesario, las deja de lado (...) Es evidente que es posible reunir en una doctrina jurídico-dogmática básica los dogmas fundamentales de una dogmática jurídica. Una doctrina de este tipo es presentada comúnmente como *teoría jurídico-dogmática*. La mayoría de las veces, es posible formularla con suficiente exactitud a partir de una determinada Constitución jurídica. Contiene, por cierto, elementos cognoscitivos pero, sin duda, no es una teoría con una función primariamente cognoscitiva, es decir, una teoría de la investigación o estética. Es más bien una teoría (operativa) que influye en el comportamiento social, es decir, una teoría con una función primariamente social. (VIEHWEG, 1991: 101-103).

Mas a partir de uma perspectiva como esta, Viehweg não é capaz de explicar como, nas sociedades pluralistas, em que os sujeitos rompem com um *ethos* convencional irrefletido, as normas jurídicas adquirem obrigatoriedade não apenas através de uma lógica operativa que pode recorrer à sanções. Por outro lado, Habermas empreende essa tarefa a partir da introdução de uma noção moderna tanto da Moral, bem como das normas jurídicas. Esta formatação das normas de ação em geral possibilita a adesão generalizada justamente em função de suas formações racionais que

se confirmam ante a possibilidade de que o olhar inquiridor dos agentes não esbarre em conteúdos protegidos de questionamentos:

O jogo de linguagem moral consiste essencialmente em três proferimentos, gramaticalmente inter-relacionados: juízos sobre como devemos (ou podemos ou não podemos) nos comportar; reações de assentimento ou rejeição; e sobretudo razões pelas quais as partes conflitantes podem justificar sua postura de assentimento ou rejeição. Mas aqui as tomadas de posição positivas e negativas comportam uma face dupla. De uma lado, elas exprimem um “sim” ou um “não” racionalmente motivado para enunciados que podem ser – em algum sentido análogo à verdade – corretos ou falsos; de outro lado ela tem ao mesmo tempo a forma de reações afetivas perante um comportamento avaliado como correto ou falso. (...) Esses sentimentos têm um conteúdo proposicional que anda de mãos dadas com a apreciação moral (...). Os sentimentos negativos, em especial, têm um conteúdo cognitivo que se deixa explicitar na forma de enunciados observacionais. Explicitados dessa forma em termos lingüísticos, os sentimentos também podem assumir o papel de razões, que entram nos discursos práticos como as observações nos empíricos. (...) Tal compreensão da moral contradiz a concepção de que os sentimentos morais são apenas prêmios ou punições que uma comunidade promete para a observância de um acordo normativo prévio ou para a reprodução de uma forma de vida cultural existente. Essa interpretação deriva de uma compreensão empirista da validade normativa. (...) Uma descrição empírica não pode sequer apreender o complexo modo de validade das normas jurídicas que lhe servem tacitamente de modelo. Pois uma das condições de legitimidade do direito moderno – positivo e munido de sanções – é que ele deve *poder* ser seguido por “respeito à lei”. (HABERMAS, 2004: 272-274).

Quando Habermas fala que enunciados que exprimem uma expectativa de comportamento são passíveis de uma justificação racional, em algum sentido análogo à verdade, mas que se manifesta nas proposições de correto e falso (um sentido de correção), o filósofo o faz afastado de uma teoria consensual da verdade, que concebe que uma verdade é uma proposição compartilhada intersubjetivamente, enquanto uma constatação de algo no mundo objetivo é apenas uma objetividade (ROUANET, 1998: 300). Depois de inserida a idéia de *correção*, que se difere de uma verdade, mas que guarda com ela uma relação, Habermas demonstra como a cognição não é um elemento secundário das normas de comportamento; muito pelo contrário, é este caráter cognitivo que é capaz de fornecer legitimidade às normas morais e jurídicas:

Quando enxergamos dessa maneira pragmática a conexão entre a verdade de enunciados e a objetividade daquilo de que tratam os enunciados, fica ainda mais evidente a dificuldade de uma compreensão da validade moral por *assimilação* à verdade. Agora, além do parentesco, também sobressai a diferença entre ambas as pretensões de validade. De um lado, ambas dependem do resgate discursivo e, com isso, de uma práxis de justificação em

que os envolvidos se orientam pela idéia de “única resposta correta”, embora saibam que não poderão ir além de uma “aceitabilidade idealmente justificada” dos enunciados. Por outro lado, essa analogia existe apenas no nível da argumentação, não podendo ser transposta para o nível pré-reflexivo em que as opiniões são “postas a prova”. Pois as convicções morais não fracassam ante a resistência de um mundo objetivo pressuposto como idêntico por todos os envolvidos, mas ante o caráter insolúvel de uma dissensão normativa entre adversários num mundo social comum. (HABERMAS, 2004: 289).

Com isto, uma norma de ação válida em HABERMAS (2004: 294) se estende num mundo social que inclui, igualmente, todas as pretensões de validade sem a fixação de pontos de partidas inegáveis. A partir desse entendimento acerca da origem da validade das normas de ação, consistente nos seus teores cognitivos fornecidos por discursos racionais, Habermas supera definitivamente a necessidade de uma tradição convencional não tematizada como elemento de legitimação das normas sociais (imprescindível à tópica), ao mesmo tempo em que torna inteligível o fato de que, nas sociedades modernas, o Direito não garante sua eficácia somente através de uma lógica de premiações, mas sim porque carrega em si a tensão entre faticidade e validade existente nos contextos lingüísticos pós-tradicionais:

Por esse motivo, as normas morais eram regularmente incrustadas no contexto de uma “doutrina” mais vasta que explicava por que elas mereciam reconhecimento. Todas as culturas evoluídas são marcadas por doutrinas desse tipo, por religiões universais. Quando estas perderam na modernidade seu caráter obrigatório universal e sua credibilidade pública, surgiu uma necessidade de fundamentação que só podia ser satisfeita, se é que podia sê-lo, pela “razão”, isto é, por razões universal ou publicamente inteligíveis. Quando se parte dessa genealogia, impõe-se uma compreensão do saber moral por analogia com o conhecimento. A analogia, que é sugerida desse modo, é ainda mais estreita que a existente entre *phrónesis* e *episteme*. Pois Aristóteles associa o saber prudencial, resultante de uma faculdade prática de julgar, à probabilidade pura e simples, de modo que o caráter obrigatório dos deveres morais, não pode, por essa via, ser traduzido em termos de validade categórica de juízos morais. Só uma concepção da moral que estabelece uma analogia com o conhecimento parece permitir uma interpretação cognitivista da validade deontológica de normas obrigatórias, que leva em conta o irrecusável sentimento do “respeito à lei” como um “fato da razão”. (HABERMAS, 2004: 269)

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

A tarefa de resgatar dentro da forma do Direito a ligação entre a Moral e as normas de ação, era uma medida necessária diante de um modelo que, durante algum

tempo, apenas relacionou a validade normativa ao processo legiferante técnico. Este trabalho, por sua vez, foi empreendido tanto por Viehweg como por Habermas. Contudo, cada um destes o fez em bases diferentes. Viehweg parece entender que fazer do senso comum a fonte de legitimação das normas sociais, é o caminho adequado. Contudo, desta perspectiva escapa a percepção de que as sociedades modernas são também caracterizadas pelo rompimento com a tradição convencional irrefletida: os indivíduos modernos atualizam conscientemente os conteúdos emitidos pela tradição e, a partir disto, rompem com o *ethos* tradicional, eliminando ou reconfigurando verdades que, até então, eram demasiadamente solidificadas. É diante deste processo de racionalização do mundo vivido que Habermas identifica que a relação entre Direito e Moral não mais se opera por meio de uma ligação com a eticidade tradicional, como em Aristóteles: a ética, nas sociedades pluralistas, se recolhe no nível das preferências subjetivas. Deste modo, a relação entre a forma jurídica e os juízos valorativos, é reinterpretada após a reconfiguração da Moral nas sociedades pós-tradicionais. De agora em diante, uma Moral dotada de teor cognitivo é capaz de oferecer legitimidade ao Direito, justamente em decorrência de sua formação racional que dispensa os agentes de se reunirem ao redor de um mundo concreto totalizador. A racionalidade e a possibilidade de problematização são pontos centrais da modernidade, que permitem, no Direito e na Moral, a manutenção da tensão entre faticidade e validade sem a passagem para um nível autoritário.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

FERAZ JR., Tércio Sampaio. *In: VIEHWEG, Theodor. Tópica e Jurisprudência.* Tradução Tércio Sampaio Ferraz Jr. Brasília: Departamento de Imprensa Nacional, 1979. (Prefácio, p 1-7).

HABERMAS, Jürgen. **Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso.** Trad. Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Trotta, 1998.

HABERMAS, Jürgen. **Teoría de la acción comunicativa, II. Crítica de la razón funcionalista.** [s. l]: Taurus Humanidades, 1987.

HABERMAS, Jürgen. **Pensamento pós-metafísico: estudos filosóficos.** Tradução Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.

HABERMAS, Jürgen. **Verdade e Justificação: ensaios filosóficos**. São Paulo: Loyola, 2004.

HABERMAS, Jürgen. **Uma visão genealógica do teor cognitivo da moral**. *In: A inclusão do outro. Estudos de teoria política*. Tradução Georger Sperber e Paulo Astor Soethe. São Paulo: Loyola, 2002.

CAMARGO, Margarida Maria Lacombe. **Hermenêutica e argumentação: uma contribuição ao estudo do direito**. 3 ed. Rio de Janeiro: Renovar, 2003.

OLIVEIRA, Manfredo de Araújo. **Reviravolta Lingüístico-Pragmática na filosofia contemporânea**. 2 ed. São Paulo: Loyola, 2001.

ROESLER, Claudia Rosane. **Theodor Viehweg e a Ciencia do Direito: Tópica, Discurso, Racionalidade**. Florianópolis: Momento Atual, 2004.

ROAUNET, Sérgio Paulo. **Teoria Crítica e Psicanálise**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro 1998.

ROHDEN, Luiz. **Hermenêutica filosófica. Entre a linguagem da experiência e a experiência da linguagem**. [s. l]: Unisinos, 2002.

VALDÉS, Ernesto Garzón. *In: VIEHWEG, Theodor. Topica y filosofia del derecho*. Barcelona: Gedisa, 1991. (Prefacio, p 9-13).

VIEHWEG, Theodor. **Topica y filosofia del derecho**. Barcelona: Gedisa, 1991

VIEHWEG, Theodor. **Tópica e Jurisprudência**. Tradução Tércio Sampaio Ferraz Jr. Brasília: Departamento de Imprensa Nacional, 1979.