

## Desmistificando conceitos: a renúncia a fundamentos últimos e a construção da identidade do sujeito constitucional

Francisco de Castilho Prates\*

**Resumo:** O artigo busca demonstrar que a crítica ao modelo descartiano de ciência, o qual ainda crê no desvelar de uma verdade absoluta no campo do conhecimento humano, impõe que questionemos a necessidade de fundamentos últimos para pensarmos o fenômeno constitucional. Deste modo, procuramos realçar que se toda definição conceitual é passível de ser criticada, o próprio sentido do que seja “identidade constitucional” não poderia mais ser pensado “fora” da história, ocultando sua constitutiva abertura. O texto proposto, no que chamaríamos de “conclusão”, sugere a necessidade de uma nova perspectiva no tratamento dos temas referentes à construção do chamado sujeito constitucional em um Estado Democrático de Direito.

**Palavras-Chave:** Ciência, Incompletude, Identidade Constitucional, Democracia.

**Áreas de Aplicação:** Filosofia do Direito, Hermenêutica Constitucional.

*“Uma realidade incognoscível  
precede a possibilidade de  
conhecer e não é alcançada pelo  
conhecimento.”*  
Karl Jaspers

A ciência ocidental moderna, em larga medida, e até recentemente, teve como pressuposto o pensamento filosófico de Descartes, que desenvolveu a crença em uma verdade científica atingida através do método. Tal filósofo entendia, grosso modo, poder conhecer a realidade da natureza através da matemática, sendo que toda a sua física nada mais era do que uma geometria, na qual *“o geômetra não lida com formas sensíveis, mas com aquelas ideais, o círculo puro, exato, dado de forma unívoca”* (PRADO, 1996:42).

O método utilizado por tal pensador, qual seja, o analítico, era nada mais do que a decomposição dos problemas em partes e sua disposição em ordem lógica, tendo sido muito útil para o desenvolvimento científico do século XX, já que, por exemplo, tornou possível a viagem do homem à lua, mas ao mesmo tempo gerou uma intensa fragmentação do pensamento, bem como das nossas disciplinas acadêmicas. Essa divisão entre corpo e matéria, ligados por um método no conhecimento científico, gerou um tipo de reducionismo na ciência

---

\* Advogado. Mestre em Direito Constitucional pela Faculdade de Direito da UFMG.

que impediu, por muito tempo, a correlação e o entrelaçamento de vários ramos do saber, como, por exemplo, uma análise psicológica de diversas patologias observadas pelos médicos, além de ter gerado a falsa idéia de neutralidade do observador da natureza.

A questão de base em Descartes era a dúvida radical, tendo o mesmo desenvolvido ampla argumentação, matematicamente realizada, para, ao final, chegar à conclusão de que a única coisa de que ele não podia duvidar é de que ele duvidava, ou seja, de que ele pensava, existia. Restou comprovado, então, a existência do sujeito como ser pensante, que concebia o mundo a partir de si mesmo, através do método racional cartesiano de representação da realidade, tendo ficado a frase, de autoria do mesmo, “*Penso, logo existo*” famosa no meio acadêmico-científico.

O pensador do *Discurso do Método*, analisando e raciocinando sobre a dúvida radical, concluiu:

“Mas logo depois atentei que, enquanto queria pensar assim que tudo era falso, era necessariamente preciso que eu, que o pensava, fosse alguma coisa. E, notando que esta verdade – penso, logo existo – era tão firme e tão certa que todas as mais extravagantes suposições dos cétricos não eram capazes de abalar...” (DESCARTES, 1989: 44 – 45)

Esse sujeito cartesiano demonstra ser por demais identificado por uma relação de *si consigo mesmo*, por uma consciência monádica, mediando o mundo a partir de sua própria representação, prevalecendo a idéia de um sujeito auto-referido.

Por conseguinte, a crença em um método infalível e objetivo para se obter conhecimento sobre algo no mundo tornou-se um pressuposto sempre presente em grande parte da ciência ocidental, quiçá um dogma, construindo a imagem de neutralidade do observador da realidade da natureza, tendo predominado nas diversas áreas do saber tal tipo de racionalidade. Todas as coisas, objetos, e o próprio ser humano passaram a ser vistos como uma intrincada máquina, passível de ser minuciosa e totalmente desvendada com a utilização do trajeto metodológico correto.

Utilizando-nos dos pensamentos desenvolvidos por Adorno e Horkheimer, em sua obra *Dialética do Esclarecimento*, poderíamos dizer que a

“razão” é o novo mito da Modernidade. Para apreendermos o sentido de tal afirmação, é preciso esclarecer que, desde a Antigüidade, a palavra mito refere-se à explicação para a origem dos acontecimentos.

“Em outros termos, o mito narra como, graças às façanhas dos Entes Sobrenaturais, uma realidade passou a existir, seja uma realidade total, o Cosmo, ou apenas um fragmento: uma ilha, uma espécie vegetal, um comportamento humano, uma instituição. É sempre, portanto, a narrativa de uma “criação”: ele relata de que modo algo foi produzido e começou a ser.” (ELIADE, 1972:11)

Assim, o nascimento da religião e de todos os tabus é explicado pelo mito do parricídio, tal como claramente o demonstra Freud em seu trabalho *Totem e Tabu*.<sup>1</sup> A racionalidade seria então, na Modernidade, identificada como um veículo capaz de explicar, de modo pleno, todos os fenômenos, sendo, ousaríamos afirmar, uma nova espécie de mito, o qual estaria subjacente a qualquer questionamento da essência ou origem da nossa realidade, do nosso ser-no-mundo. Se a explicação fosse racional, obtida de acordo com um método científico, sendo o pesquisador uma pessoa neutra em relação ao objeto analisado, então não haveria porque questionar a correção e potencialidade de convencimento do conhecimento assim alcançado. Conhecimento este que revelaria uma verdade absoluta, a qual seria produto de uma razão capaz não apenas de solucionar os problemas, mas de eliminá-los, isto é, “o procedimento matemático tornou-se, por assim dizer, o ritual do pensamento” (ADORNO e HORKHEIMER, 1985:37).

Ocorre que, atualmente, essa neutralidade do observador já vem sendo questionada por vários campos do saber, como, por exemplo, pela física e mecânica quântica, ao dizer que as unidades subatômicas da matéria não podem ser definidas, determinadas, de antemão, quanto à sua posição e velocidade, pois elas dependem do processo de observação, do referencial escolhido, já que regidas pelo denominado princípio da incerteza.

“A investigação experimental dos átomos, no início do século, provocou resultados sensacionais e totalmente inesperados. Ao invés de partículas duras, sólidas, como eram consideradas pela teoria

---

<sup>1</sup> Ver: (FREUD, 1974 a)

consagrada no tempo, concluiu-se que os átomos consistem em vastas regiões de espaço onde partículas extremamente pequenas – os elétrons – se movimentam em redor do núcleo. Alguns anos depois, a teoria quântica deixou claro que mesmo as partículas subatômicas da matéria são entidades muito abstratas e têm um aspecto dual. ***Dependendo do modo como as observamos, apresentam-se ora como partículas, ora como ondas; e essa natureza dual também é apresentada pela luz, que pode adotar a forma de partículas ou de ondas eletromagnéticas.*** (CAPRA, 1982:73) (Grifos Nossos)

Denota-se, claramente, uma ruptura com o método cartesiano e/ou com uma hipótese absolutamente determinista de ciência, não mais aptos a explicar todos os fenômenos naturais em todas as suas dimensões. Assim, esse enorme desenvolvimento realizado pela física quântica nos últimos tempos descartou a possibilidade de uma separação total entre o cientista e o objeto observado.

Nesse sentido, ainda Fritjof Capra, em seu livro *Ponto de Mutação*, mostra-nos a mudança paradigmática<sup>2</sup> produzida pelas recentes descobertas desse ramo da física:

“A característica fundamental da teoria quântica é que o observador é imprescindível não só para que as propriedades de um fenômeno atômico sejam observadas, mas também para ocasionar essas propriedades. Minha decisão consciente acerca de como observar, digamos, um elétron determinará, em certa medida, as propriedades do elétron. Se formulo uma pergunta sobre a partícula, ele me dá uma resposta sobre a partícula; se faço uma pergunta sobre a onda, ele me dá uma resposta sobre a onda. O elétron não possui propriedades objetivas independentes da minha mente. ***Na física atômica, não pode mais ser mantida a nítida divisão cartesiana entre matéria e mente, entre o observado e o observador. Nunca podemos falar sobre natureza sem, ao mesmo tempo, falarmos sobre nós mesmos.***” (CAPRA, 1982:81) (Grifos Nossos)

Dentro do mesmo diapasão, a própria assertiva, anteriormente citada,

---

<sup>2</sup>“Assim é que o conceito de paradigma incorpora, na ciência, a compreensão da impossibilidade humana de um conhecimento absoluto, de um saber total, perfeito e eterno, precisamente em razão do nosso inafastável e constitutivo enraizamento social, histórico-cultural.”(CARVALHO

“Penso, logo sou” foi questionada pela psicanálise, tendo sido substituída por “Penso onde não sou, portanto sou ali onde não penso”<sup>3</sup>, de Lacan, já que o pensamento, para os psicanalistas, é somente uma parte da mente humana, sendo o indivíduo determinado, no agir e no conhecer, também pelo seu inconsciente.

Para a psicanálise, o sujeito não é sinônimo de consciência. A relação do homem consigo mesmo muda de foco a partir de Freud. Segundo Lacan, a idéia de um desenvolvimento individual contínuo, *unilinear*, como se fosse uma série de etapas que vão sendo ultrapassadas é algo que soa falso.

Para uma parte da filosofia, entretanto, a consciência só é possível se ela se apreende como tal. “Nada pode ser experimentado sem que, dentro desta experiência o sujeito possa apreender a si mesmo, como numa espécie de reflexão imediata” (LACAN, 1987: II, 64). O homem acredita que tudo o que acontece no universo gira em torno dele, já que existe um conceito de consciência que o torna um ser privilegiado. A psicanálise lacaniana rebate esse conceito, ao dizer que o pensamento tem uma dimensão voluntária do juízo, mas possui também uma dimensão imaginária, ou seja, “a dimensão descoberta pela psicanálise é o contrário de algo que progride por adaptação, por aproximação, por aperfeiçoamento. É algo que vai aos saltos, aos pulos...” (LACAN, 1987: II, 113). Esse conceito de sujeito da psicanálise nos trará subsídios, posteriormente, para desenvolvermos a análise do sujeito constitucional como um sujeito incompleto, um sujeito que sofre constantes rupturas e que, portanto, está sempre em construção.

Partindo-se de toda exposição até agora realizada, temos a convicção de que, atualmente, é improvável compreendermos qualquer tema de modo particularista, pois nenhuma área científica ou campo do conhecimento humano consegue resolver todos os inúmeros questionamentos que a Modernidade apresenta de modo isolado, estanque.

Vemos, assim, que o conceito de ciência como a construção de uma verdade absoluta está constantemente sendo questionado por diversas áreas do saber, ocasionando atualmente uma descrença na neutralidade científica, isto é,

---

NETTO, 2003:151). A respeito do conceito de paradigma, conferir: (KUHN, 1994).

<sup>3</sup> “[J]e pense ou je ne suis pas, donc je suis ou je ne pense pas.” (LACAN *apud* ROSENFELD, 1995:1049). Sobre os conceitos fundamentais da psicanálise lacaniana, conferir: (LACAN, 1988).

não se acredita mais que a utilização de um método eficaz ligando o sujeito ao objeto seja requisito suficiente para garantir a veracidade de determinado conhecimento assim obtido, na verdade, questiona-se a possibilidade de alcançar qualquer conhecimento último, definitivo, qualquer saber tido por irrefutável.

Nesse sentido, também no campo das ciências sociais e humanas já podemos visualizar essa ruptura com o pensamento cartesiano. Assim, podemos nos utilizar da Teoria dos Sistemas de Niklas Luhmann, já que tal teoria tem como fundamento a auto-implicação cognitiva de toda forma de conhecimento. A base de mencionada teoria, isto é, o conceito de sistema/ambiente, é formulada como alternativa à dupla sujeito/objeto, pois reconhece-se a impossibilidade da neutralidade científica, haja vista que tem como pressuposto o fato de que o sujeito, quando conhece seu objeto, determina o mesmo e não é capaz de observar a si mesmo como elemento essencial deste processo de conhecimento, passando a trabalhar com o conceito de distinção<sup>4</sup>, com a lógica das formas de George Spencer Brown, sendo que uma distinção é uma forma de dois lados e a unidade da distinção é nada mais do que a própria distinção, isto é, não há uma síntese possível.

“Você” só pode saber se uma atitude é boa se “você” sabe o que é uma má ação, ou seja, os dois lados da forma da moral se dão simultaneamente, quando se indica um lado, ao mesmo tempo o lado oposto resta determinado. Ocorre que não há nada acima do sistema moral determinando o que seja bom ou mal, assim como não há nada além do sistema jurídico capaz de definir o que seja conforme ao direito e o que seja contrário, isto é, não há mais espaço para o absoluto.

“Quando si effettua una distinzione, si indica una parte della forma; con essa però è data allo stesso tempo l'altra parte: è data cioè contemporaneità e differenza temporale. Indicare è insieme: distinguere, così come: distinguere è insieme: indicare. Ogni parte della forma, allora, è l'altra parte dell'altra parte. Nessuna parte è qualcosa per se stessa.” (LUHMANN, DE GIORGI, 1993: 17)

---

<sup>4</sup> Sobre a distinção fundamental, *sistema/ambiente*, ver (LUHMANN, DE GIORGI, 1993:16 – 24) e (BARALDI, CORSI, ESPOSITO, 1996:148 –150).

Em outras palavras, quando se diz o que é o direito, ao mesmo tempo revela-se o não-direito, quando se diz o que é bom, ao mesmo tempo fica determinado o mal. Uma parte da distinção não existe sem a outra. O que é importante ressaltar, novamente, é que não existe uma síntese para a distinção, nada mais sendo a unidade da forma do que a própria distinção. Assim, de acordo com a Teoria dos Sistemas de Niklas Luhmann, o sistema jurídico não possuiria nenhum fundamento externo a ele, sendo sua unidade determinada pela distinção direito/não-direito. Os sistemas seriam, dessa forma, auto-referenciais, autopoieticos, já que eles próprios produziram os elementos de suas próprias operações.

A Teoria dos Sistemas, ao abandonar essa pretensão de neutralidade do observador e admitir que todo conhecimento é relativo, limitado, torna-se um instrumental adequado para trabalhar a sociedade moderna, uma sociedade altamente complexa na qual várias são as possibilidades de agir, e na qual não há mais um ponto preferencial de observação dessa mesma sociedade, uma sociedade constituída de subsistemas sociais não mais atrelados a qualquer fundamento externo, mas sim subsistemas que produzem eles próprios os elementos de que necessitam, ou seja, subsistemas *autopoieticos*. Ao admitir que os sistemas sociais são distinções que se produzem por si próprias, sem a necessidade de algo externo, a mencionada teoria admite que a sociedade moderna é uma sociedade constituída por vários paradoxos, paradoxos estes que nada mais são do que específicas distinções sem qualquer síntese, sem nada acima dos mesmos capaz de determiná-los ou ocultá-los<sup>5</sup>.

Pressupondo a ausência de neutralidade científica e a constituição paradoxal da sociedade moderna, trabalhamos neste artigo a relatividade dos conceitos e fundamentos utilizados, buscando demonstrar, assim, que em uma sociedade funcionalmente diferenciada, onde não há nada absoluto, não há mais possibilidade de lidar com conceitos *a priori*, sendo a saída admitir a vacuidade de tais termos e formulá-los a partir de um ponto de vista operacional, instrumental, já que qualquer definição é contingencial.

---

<sup>5</sup>Cabe dizermos que utilizamos os conceitos de paradoxo e tensão como termos semelhantes, não obstante reconhecermos que o primeiro possui uma dimensão paralizante por impossibilitar o funcionamento dos sistemas quando não ocultado, enquanto o segundo é *construtivo* para o desenvolver das próprias interações que ocorrem na sociedade.

Qualquer conceito ou teoria que ainda possua conteúdo essencial e unicamente normativo, em uma perspectiva por demais *sacralizada*, deve ser olhada, em princípio, com ressalvas, já que não se admite mais a fixação de pontos privilegiados de observação. É claro que uma opção instrumentalizante abre espaço para qualquer tipo de conteúdo, mas não é exato caracterizar uma teoria que admite a contingencialidade de autoritária, já que autoritária é a imposição de um único e exclusivo modo de observação.<sup>6</sup>

De tudo o dito, o que nos interessa aqui é que essa lógica desenvolvida pela teoria luhmanniana nos permite ver como toda observação é produção do que é observado, e que todo observador possui um **ponto cego**, isto é, não é ele capaz de observar a si mesmo.

O observador é o terceiro excluído de toda observação, o que nos permite dizer que não existiria um conhecimento último, já que seria sempre possível uma observação exterior da observação do observador, ou seja, todo conhecimento produzido resulta, paradoxalmente, em mais desconhecimento, redução de complexidade só gera mais complexidade.

Em outros termos, Luhmann entende que não há mais uma verdade absoluta, *um dado a priori*, mas sim que todo conhecimento é radicalmente relativo, uma construção, sendo uma observação<sup>7</sup> entre tantas outras possíveis, revelando que *“a estrutura social da sociedade moderna não dispõe mais de posições a partir das quais se pudesse, com autoridade, fazer pronunciamentos sobre o mundo”* (LUHMANN, 1997: 37).<sup>8</sup>

---

<sup>6</sup> De certo modo, nesse sentido, Habermas afirma que *“a tensão entre princípios normativistas, que correm o risco de perder o contato com a realidade social, e princípios objetivistas, que deixam fora de foco qualquer aspecto normativo, pode ser entendida como admoestação para não nos fixarmos numa única orientação disciplinar e, sim, nos mantermos abertos a diferentes posições metódicas (participante versus observador), a diferentes finalidades teóricas (explicação hermenêutica do sentido e análise conceitual versus descrição e explicação empírica), a diferentes perspectivas de papéis (o do juiz, do político, do legislador, do cliente e do cidadão) e a variados enfoques pragmáticos na pesquisa (hermenêuticos, críticos, analíticos, etc.)”* (HABERMAS, 1997: 1 – 23)

<sup>7</sup> Ressalte-se que Habermas vai contra essa posição, argumentando que Luhmann só pode afirmar a sua teoria como teoria se ela contém um aspecto normativo. A observação nunca é somente uma observação, porque ela envolve o levantamento de pretensões de validade lingüísticas, isto é, se digo que vou fazer teoria de algo, já pressuponho que o que digo levanta uma pretensão normativa de verdade, senão esbarro em uma contradição performativa, pois ao afirmar que não existe certeza, minha própria afirmação levanta a pretensão de ser correta, sem essa dimensão normativa não há como dizer que o que faço é teoria. Esse é o paradoxo da própria observação que, de alguma forma, Luhmann, na perspectiva habermasiana, tenta ocultar sem sucesso.

<sup>8</sup> “La teoría de sistemas ha formulado así esta idea: lo que se observa en y desde un lugar puede



Tanto a crítica produzida pela psicanálise, quanto a desenvolvida pela teoria luhmanniana, à construção do sujeito cartesiano, supra elencadas, são extremamente pertinentes, na medida em que permitem realçar a impropriedade do pensamento desenvolvido por Descartes para fundamentar a configuração do sujeito em uma sociedade, por demais complexa, como a moderna.

Todavia, não obstante ressaltarmos a importante contribuição luhmanniana para a constatação da auto-implicação cognitiva de todo conhecimento e para a descrição do que seja a complexidade moderna, verificamos que a chamada teoria habermasiana, ao possuir uma posição que poderíamos dizer não-cética<sup>9</sup>, pois a mesma se baseia, em princípio, em projetos de vida mais democráticos, tendentes ao *diálogo*, sem, entretanto, ser utópica, já que a todo momento reconhece a sempre potencial utilização de uma racionalidade do tipo cognitivo-instrumental, guiada por cálculos egocêntricos, é mais apropriada para uma compreensão profícua da conformação do sujeito/cidadão no paradigma do Estado Democrático de Direito.

Habermas propõe um novo posicionamento ou compreensão sobre o sujeito, já que este se constitui não a partir de uma consciência auto-referida, mas sim por meio do contato com o *outro*, com a alteridade, em uma acentuada intersubjetividade, que toma em consideração as inúmeras e conflitantes formas de vida e o pluralismo, revelando que o citado autor não mais analisa a sociedade a partir de uma filosofia por demais centrada em um subjetivismo monádico, pois se fundamenta na denominada Filosofia da Linguagem.

Essa filosofia, em sua abordagem habermasiana, grosso modo, entende que o *telos* da linguagem é o entendimento construído intersubjetivamente, o que, em nossa opinião, coaduna-se com o respeito às diferenças e às especificidades do *outro* que o constitucionalismo moderno impõe, pois existe

---

ser observado de otro modo en y desde otros lugares. No existe ningún punto de Arquímedes a partir del cual todas las observaciones pudieran ser liberadas de su anclaje, niveladas y traducidas en virtud de determinadas invariantes sociales. La totalidad ya sólo resulta pensable como "totalidad polémica". No hay una observación final, a salvo de cualquier controversia; basta con que exista la posibilidad de observar las cosas de otra manera para percibir otras realidades." (INNERARITY, 2001: 227)

<sup>9</sup> Explícite-se que a escolha da proposta habermasiana deve-se também ao fato de que a mesma leva a questão da tensão constitutiva da Modernidade ao próprio conceito de teoria. Luhmann se detém antes disso, dizendo que a teoria nada mais é do que observação. Habermas afirma que a observação só se constitui na tensão entre facticidade (observação) e validade (pretensão à verdade que toda teoria deve levantar para ser teoria), para se diferenciar, por exemplo, do senso comum, da crença, da fé, do que não é científico.

sempre a possibilidade para o *não idêntico*. Assim, podemos aferir que, ao contrário do sujeito monologicamente construído, como o de Descartes, “o *sujeito habermasiano, não é um ‘vivenciante’, mas um ‘comunicante’ aberto ao diálogo*” (PRADO, 1996: 30).<sup>10</sup>

O sujeito, portanto, nessa perspectiva, em uma racionalidade do tipo comunicativa, base primária de uma integração social, passa a ser visto como um ser da fala, como ação, como um ator social que participa, lidando com situações, em uma desejável igualdade de oportunidades, das práticas comunicativas cotidianas de convivência, em um ambiente de integração construído argumentativamente, intersubjetivamente, voltado para alcançar o entendimento, que é a promessa maior da linguagem, na visão do construtor da *Teoria da Agir Comunicativo*.

“Por tudo isso, pode-se afirmar que a linguagem é o verdadeiro traço distintivo do ser humano, pois lhe atribui a capacidade de tornar-se um ser individual, social e cultural, fornecendo-se uma identidade e possibilitando-lhe partilhar estruturas de consciência coletiva.” (ARAGÃO, 1992:51)

Vinculado, intimamente, a essa questão do sujeito e à insuficiência de conceitos últimos, ressaltada anteriormente, devemos analisar, ainda que sucintamente, outro problema crucial do direito moderno, qual seja, a questão da legitimidade, isto é, a busca de uma justificação para o sistema jurídico, pois tal questionamento relaciona-se, diretamente, com a necessidade de constante construção/reconstrução da identidade constitucional.<sup>11</sup>

Mais uma vez aqui é interessante trabalharmos, com as devidas ressalvas, com a teoria dos sistemas, já que, como dissemos anteriormente, a lógica do pensamento sistêmico nos faz tematizar a existência de qualquer racionalidade, e se optamos por uma racionalidade comunicativa para

---

<sup>10</sup>“Com relação ao conceito de racionalidade, Habermas *opõe-se às concepções anteriores – cartesianas ou kantianas – , que postulavam um ser pensante monológico e solitário, considerado a partir de algumas contradições (sujeito versus objeto, razão versus sentido, etc.) que se explicitam através da auto-suficiência.*” (GUSTIN, 1999: 172)

<sup>11</sup> Em síntese, nossa hipótese está vinculada à circunstância de que a “a legitimidade da sociedade moderna reside na impossibilidade de nela se produzir uma representação natural e sem concorrência da sociedade e que lhe sirva de fundamento inquestionável já que compartilhado por todos.” (CARVALHO NETTO, 2002:XIII)

fundamentar o direito, pretendemos deixar claro que não existe uma única racionalidade, que se trata de uma escolha entre outras tantas possibilidades.

Cabe distinguir aqui, apenas a título exemplificativo, *legitimidade* de *legitimação*, na perspectiva da Teoria dos Sistemas, sendo a primeira a justificação exterior do direito, como uma fundamentação moral ou religiosa, e a segunda uma justificação interna ao sistema jurídico, por exemplo, uma racionalidade procedimental.

A *autopoiese* mencionada anteriormente seria uma forma de racionalidade procedimental, da mesma forma a racionalidade comunicativa de Habermas pode ser considerada uma forma de *legitimação*, uma racionalidade interna ao sistema jurídico, já que o mencionado autor tem como pressuposto a dessacralização da sociedade moderna.

Ao se referir à Teoria dos Sistemas, Habermas afirma que a descrição da sociedade moderna por tal teoria realizada irá de encontro ao seu trabalho no momento em que trata da “*desilusão*” quanto ao papel do direito na sociedade e na parte referente à renúncia a qualquer fundamento externo ao sistema jurídico.

“Essa sociologia me interessa aqui apenas por ser a variante mais conseqüente de uma teoria que atribui ao direito uma posição marginal – quando comparado às teorias clássicas da sociedade – e que neutraliza, através de uma descrição objetivista, o fenômeno da validade do direito, **só acessível internamente.**” (HABERMAS, 1997: I, 72) (Grifos nossos)

Kelsen, a partir de uma leitura luhmanniana, já havia observado essa problemática da validade ao tratar da norma fundamental, sendo que o termo *validade*, na teoria de Niklas Luhmann, corresponderia à *legitimação*, isto é, uma fundamentação interna do sistema jurídico.<sup>12</sup> Para fugir de qualquer justificação não jurídica, já que pretendia realizar uma teoria pura do direito, o mencionado autor austríaco criou, a partir de uma construção lógica, a norma fundamental.

“Uma ‘ordem’ é um sistema de normas cuja unidade é

---

<sup>12</sup> Cabe dizer que Kelsen não trata da questão da *legitimidade*, no significado que a teoria luhmanniana lhe atribui, por entender que legitimidade e justiça são assuntos da Política do Direito e da Filosofia, saindo tais questões do objeto de análise da Teoria **Pura** do Direito. Para o mencionado autor, norma fundamental é a base da *validade* do direito, sendo que se essa validade, não pode ser provada, resta apenas aceitá-la da mesma forma que se aceitam os postulados geométricos, como evidência lógica. Nesta linha, conferir: (KELSEN, 1998:161 - 174).

constituída pelo fato de todas elas terem o mesmo fundamento de validade. E o fundamento de validade de uma ordem normativa é – como veremos – uma norma fundamental da qual se retira a validade de todas as normas pertencentes a essa ordem.” (KELSEN, 1996:33)

Desta forma, ainda numa visão centrada nos posicionamentos desenvolvidos por Luhmann, caberíamos afirmar acerca da *Teoria Pura Kelseniana*, que o direito poderia dizer o que era e o que não era direito, não mais porque alguma divindade quis ou porque era bom, mas sim porque estava de acordo com a norma fundamental. O fato é que a norma fundamental não passa de uma criação artificial da mente humana, capaz de escamotear a inexistência de fundamentos últimos.

A própria Constituição, como diria o mesmo Luhmann, é uma aquisição evolutiva porque permite a ocultação do paradoxo constitutivo do direito. Dessa forma, as pessoas somente questionam a constitucionalidade ou não de uma norma, e não a própria Constituição em si. A Constituição seria um acoplamento estrutural entre direito e política, isto é, haveria trocas recíprocas entre esses dois sistemas, a política fornecendo legitimidade às decisões jurídicas, e o direito limitando o exercício do poder.<sup>13</sup>

Entretanto, como a própria Constituição não possui mais uma determinação exterior a ela, não podendo mais a religião, por exemplo, definir o conteúdo da identidade do sujeito constitucional, podemos dizer que há uma procura constante de construção da própria ordem constitucional e jurídica como um todo.<sup>14</sup> **A questão que se apresenta é: como se constrói a ordem constitucional?** A Teoria dos Sistemas responderia afirmando que o sistema jurídico se construiria por si só, trata-se do conceito de *autopoiese*, ao passo que a teoria habermasiana ressalta o importante papel do sujeito na construção/reconstrução dessa ordem constitucional em um ambiente de intersubjetividade lingüística.

---

<sup>13</sup> Ver, nesta linha: (LUHMANN, 1996).

<sup>14</sup> Michel Rosenfeld, constitucionalista norte-americano, autor de um interessante ensaio intitulado “*A Identidade do Sujeito Constitucional*”, trabalha a noção de que tal sujeito constitucional é incompleto, mais ausência do que presença. Parte, o referido pensador, do pressuposto de que, na modernidade, o chamado **eu constitucional** não pode ser definido sem levar em conta o *outro*, os diversos modos de vida e de pensar de uma sociedade cada vez mais heterogênea e complexa.

Habermas, ao analisar a posição de Luhmann, assim se coloca:

“Finalmente, é decisiva a objetivação do direito que se transforma num sistema autodirigido. A luz desta descrição, a comunicação sobre o que seja o jurídico e injurídico perde o seu sentido social-integrador. Não se supõe mais que as normas e os atos jurídicos possam ser processos de entendimento motivados racionalmente no interior de uma associação de membros do direito. Na medida em que a função integradora do direito é descrita como realização sistêmica, passa a ser assimilada ao modelo de uma socialização não-intencional. Com isso, as próprias pretensões de validade e os argumentos expressos em discursos jurídicos perdem o seu valor.” (HABERMAS, 1997: I, 74 – 75)

Tal como Habermas, acreditamos na participação do sujeito, em sua intersubjetividade, como fator essencial para a legitimidade<sup>15</sup>, em um processo de autolegislação, de nossa ordem constitucional, mas é preciso ter sempre em mente, como acima ressaltado, que qualquer proposta de busca de racionalidade não passa de uma entre outras possibilidades e alternativas, como diria Luhmann.

Como não existe na sociedade moderna nada preestabelecido definitivamente, como toda decisão, seja jurídica ou não, é contingente, isto é, uma escolha entre tantas outras, o risco é uma constante nessa mesma sociedade<sup>16</sup>, não sendo mais possível planejar completamente o futuro, o qual, assim como o passado, é presente, pois é implausível saber, previamente, quais serão todos os resultados dessas mesmas decisões tomadas, ou seja, em uma sociedade hipercomplexa, como a atual, impera uma série incalculável de alternativas, sendo o futuro sempre incognoscível em todas as suas variantes, apesar de todos os esforços de planejamento, já que a imprevisibilidade predomina, sendo esta a única certeza que temos, revelando a existência não de **um** futuro, mas **dos** futuros.

Como ensina Raffaele De Giorgi:

---

<sup>15</sup> “Assim, a legitimidade da sociedade moderna reside na impossibilidade de nela se produzir uma representação natural e sem concorrência da sociedade e que lhe sirva de fundamento inquestionável já que compartilhado por todos.” (CARVALHO NETTO, 2002:XIII)

<sup>16</sup> “Segurança é um conceito ilusório que mascara o problema real. Não há segurança que esteja livre do risco.” (DE GIORGI, 1998:220). Conferir também: (GIDDENS, 1991)

“Esses futuros não podem ser construídos racionalmente, assim como a sociedade contemporânea não é o resultado de uma construção racional, mas o resultado de si mesma.” (DE GIORGI, 1995:23)

A improbabilidade, portanto, é a marca da Modernidade, pois a referida alta complexidade não nos permite guiar a sociedade em determinada direção, nem mesmo prever o futuro, já que este é melhor apresentado como a expressão de um processo, sem síntese final.

“El resultado parece ser que el futuro sólo puede ser percibido en el medio de la probabilidad, es decir, sólo puede ser percibido en sus características como más o menos probable o más o menos improbable. ***Para el presente esto significa que nadie puede reclamar conocimientos del futuro o la posibilidad de determinarlo. En la convivencia social hay que renunciar a la autoridad de este tipo.***” (LUHMANN, 1992: 92) (Grifos Nossos)

Podemos afirmar que essa incerteza reinante pode fazer com a que a mudança social não seja uma evolução<sup>17</sup>, no sentido positivo do termo, mas sim um retrocesso em relação ao presente. Assim, a única certeza que resta é a necessidade de uma abertura permanente do sujeito constitucional, que em um Estado Democrático de Direito é, e deve ser, sempre incompleto, pois o mesmo precisa, frente aos desafios da alteridade constitutiva da Modernidade, de uma constante transformação.<sup>18</sup>

Ainda para demonstrar a falta de parâmetros e o risco presente na sociedade moderna, cabe dizer aqui, tão-somente como critério metodológico e ilustrativo, com o intuito de reforçar o nosso ponto de vista, que várias são as definições e sentidos, por exemplo, da idéia de liberdade, as quais dependem da perspectiva adotada pelo olhar do pesquisador, fato este amplamente comprovado por uma simples análise dos milhares de sites que tratam de tal conceito na rede mundial de informações, a Internet. Ora, essa circunstância revela, perfeitamente, a enorme diversidade conceitual da Modernidade e,

---

<sup>17</sup> Para uma visão luhmanniana do termo, ver: (CORSI, DE GIORGI, 1998:35 – 49)

<sup>18</sup> Aqui entra a cidadania como vetor dessa transformação. Apostamos no sujeito como agente da mudança social, isto é, como participante de uma comunidade lingüística que está em constante mutação, em constante assimilação do pluralismo e diversidade em uma sociedade moderna altamente diferenciada.

simultaneamente, a impossibilidade da fixação de um significado único ou último para qualquer palavra, o que nos auxilia a desvelar o inafastável risco de todas e quaisquer decisões produzidas nas nossas atuais sociedades pluralistas e paradoxais.<sup>19</sup>

Para o filósofo alemão Karl Jaspers<sup>20</sup>, a liberdade é um risco, mas não há saída sem ela. É necessário escolher entre as muitas alternativas e aceitar a responsabilidade pela decisão tomada, de qualquer forma, a liberdade é melhor do que a ausência de opções.

Podemos dizer, de certo modo, que o significado de liberdade para algumas escolas filosóficas confronta-se, em tese, com o conceito desenvolvido pela psicanálise, entendendo estes, ao contrário daqueles, que não há uma *liberdade absoluta*, mesmo que seja no plano do inteligível, sendo necessário um limite para que o sujeito se estruture e possa, a partir daí, determinar, em princípio, o seu próprio “*caminhar*”.

Esse limite remonta a uma lei considerada absoluta, *a priori*, já que existente em toda sociedade, qual seja, a proibição do incesto. “*De fato, a instância do Pai simbólico é antes de mais nada a referência à Lei da proibição do incesto, a qual é, portanto, prevalente sobre todas as regras concretas que legalizam as relações e trocas entre os sujeitos de uma mesma comunidade*” (DOR, 1991:16).

Em contrapartida, na Filosofia podem ser encontradas concepções de liberdade voltadas para a busca de um conceito ideal, principalmente em pensadores que partem da filosofia da consciência, como Kant, Hegel, e existencialistas, como Sartre, que consideram a possibilidade de uma liberdade “absoluta”, ainda que, como dito acima, no nível da idealidade, seja através de uma consideração abstrata da mesma, como a autodeterminação do EU, onde todo ser racional é livre, como queria e pensava Kant, em contraposição à determinação do mundo natural; como consciência da liberdade, sendo esta dependente das transformações históricas, em que “*cada época e cada*

---

<sup>19</sup> “Os riscos são infinitamente reprodutíveis, pois se reproduzem juntamente com as decisões e os pontos de vista com que cada um pode e deve avaliar as decisões na sociedade pluralista.” (BECK, GIDDENS, SCOTT, 1997: 20)

<sup>20</sup> “Por certo que, dentro do clima da liberdade, o risco de perdição é grande e possível a perdição total. Mas, sem liberdade, a perdição é inevitável.” (JASPERS, 1971:74)

*comunidade têm a possibilidade de realizar uma determinação, uma figura, da Idéia de liberdade*” (ROSENFELD, 1995:26) de acordo com Hegel, ainda aqui desprezando-se o reino das necessidades, o mundo prático; e, finalmente, com Sartre, que não considerando e aceitando a existência do inconsciente, entendeu possível a liberdade como a produção de sentido pelo homem.

“O “Je” aí se descobre como foco de sentido. A náusea não era senão o inverso da liberdade: a liberdade é “a escolha de mim-mesmo no mundo, e ao mesmo tempo descoberta do mundo” – o que permite, observa candidamente Sartre, “evitar o obstáculo do inconsciente”.” (DESCAMPS, 1974:206)

Podemos aqui trabalhar outros dois sentidos da palavra liberdade que demonstram a ausência de fundamentos últimos, qual seja, a idéia de que liberdade é a possibilidade de ir contra tudo o que está estabelecido. Assim, Luhmann afirma que, como o que caracteriza a sociedade moderna é a comunicação, o conhecimento das alternativas é suficiente para o exercício da liberdade.

“Il paradiso era un luogo per effettuare proprio un esperimento di questo tipo, e il mondo deve al coraggio di una donna le conseguenze della violazione della norma: capacità di operare distinzioni e libertà. *La conoscenza del divieto è stata sufficiente.*” (LUHMANN *apud* CORSI, DE GIORGI, 1998:105)

No mesmo significado de liberdade da citação anterior, podemos revelar o entendimento de um psicólogo que também afirma ser a liberdade a possibilidade de contrariedade ao estabelecido, sendo tal rebeldia essencial para constituição do sujeito enquanto ser moral.

“Do lado positivo, o fato de ter comido do fruto que lhe proporcionava conhecimento do certo e do errado representa o nascer da pessoa psicológica e espiritual. Na verdade, Hegel falou desse mito da “queda” do homem como uma “queda para cima”. Os primeiros hebreus que colocaram o mito no livro do Gênesis poderiam tê-lo transformado numa ocasião para cantos celestiais de regozijo, pois foi neste dia – e não no da criação de Adão – que o ser humano nasceu.” (MAY, 1979:152)



Assim, apesar de reconhecermos a substancial importância dos subsídios teóricos trazidos pela filosofia e pela psicanálise, no que tange, por exemplo, à compreensão da liberdade, o fato é que, em nossa perspectiva, é de essencial relevância sabermos como pode ser implementada essa mesma liberdade ou qualquer outro conceito na prática jurídica, na linguagem própria do direito, ou seja, devemos buscar estabelecer um sentido para a liberdade, igualdade, justiça e, fundamentalmente, para o **sujeito**, que seja adequado para a realização da função do direito no processo de integração que ocorre na sociedade.

Assumimos, desde já, que tal construção não deve, nem pode ser considerada “*verdade*”, essência, por exemplo, da liberdade, mas sim uma opção capaz de ser concretizada quando da interpretação e aplicação do direito às especificidades dos casos concretos.<sup>21</sup>

Após essa constatação da diversidade de significados para os inúmeros conceitos existentes na sociedade qual grande parte da responsabilidade pela construção dessa mesma sociedade é atribuída ao cidadão atual, devemos realçar que a circunstância de termos feito referência à constituição do sujeito na psicologia e psicanálise não é uma mera atitude exemplificativa, haja vista que o nosso trabalho pretende, ainda que sinteticamente, dar uma idéia do modo como se configura o “sujeito-cidadão”, entendido este a partir de uma democracia constitucional imersa em uma sociedade complexa onde, como já reiteradamente dito, impera a incerteza e a imprevisibilidade, na, sendo o mesmo visto como sujeito ativo em uma *intersubjetividade lingüística*, para nos utilizarmos, novamente, de um instrumental habermasiano, o qual deverá tomar suas decisões ciente do risco inerente de toda escolha e, principalmente, deverá respeitar o *outro* e suas particularidades, já que não vivemos mais no período da

---

<sup>21</sup> Neste ponto, é necessário fazermos um rápido e pequeno parênteses, para afirmarmos que apesar dessa nítida falta de parâmetros conceituais permanentes ou de significados definitivos ou fixos de termos centrais para a análise e compreensão de nossa vida em sociedade e da presença de sentidos plúrimos para qualquer palavra, além de uma realidade onde impera completamente a contingência e na qual tudo flui — como denota-se do caso acima exposto referente à idéia de liberdade e seus incontáveis significados — que não podemos desprezar o gigantesco papel simbólico que estes conceitos ainda possuem, em nosso *consciente* coletivo, o qual é bem visível na vida cotidiana de todos nós e nas paixões que sempre despertam. Aqui é interessante afirmar, que nesse plano simbólico, como todas as pessoas, nós também possuímos uma imagem do que seria **a liberdade**: respeito aos *outros* em suas diferenças, sem pretendermos impor qualquer tipo de razão, já que inúmeras são as “racionalidades”, ou como afirmou a ativista alemã Rosa de Luxemburgo, “*a liberdade é sempre a liberdade daquele que*

pré-modernidade, onde uma única e exclusiva concepção de vida determinava todo o direito e toda a sociedade.

Faz-se mister, nessa ordem de idéias, revermos nossas posições e modos de pensar, procurando construir e divulgar novos caminhos de análise e interpretação, que possibilitem concretizar a exigência da Modernidade e do seu constitucionalismo<sup>22</sup>, qual seja, a não negação da realidade do *outro* e de suas diferenças, admitindo que a época de uma pretensa segurança total e de certezas transcendentalmente absolutas não existe mais, que o nosso horizonte de possibilidades de ações e de modos de vida são cada vez mais complexos e plurais, determinando, desse modo, uma abertura permanente da identidade do sujeito constitucional.

Nesse sentido, o Professor Michel Rosenfeld, ao trabalhar as indagações concernentes à identidade do sujeito constitucional e sua inerente incompletude, afirma que:

“Da perspectiva do constitucionalismo moderno, a ordem política pré-moderna podia evitar, sobretudo, a obsessão com a oposição entre o “eu” e o “outro” na medida em que ela era capaz de sustentar uma visão unificada moldada pela religião, a ética e as normas jurídicas que se apoiavam mutuamente e que eram compartilhadas por todos. O constitucionalismo moderno, por outro lado, não pode evitar o contraste entre o eu (self) e o outro como uma consequência do pluralismo que lhe é inerente. Em um nível, o eu (self) constitucional pluralista se enfrenta com o seu outro que é a tradição que mantinha integrada a ordem sócio-política pré-moderna. Pode-se referir a esse outro como o “outro externo”. Em outro nível, o pluralismo constitucional requer que um grupo que se constitua em um eu (self) coletivo reconheça grupos similarmente posicionados como outros selves, e/ou que cada eu individual (individual self) trate os demais indivíduos como outros eu, como outras pessoas (selves). Em contraste com o outro externo, este último, precisamente por residir na forma política

---

*discorda de nós.*” (ROSA LUXEMBURGO *apud* DE ALMEIDA, 1996: 81).

<sup>22</sup> “Constitucionalismo que, em último termo, se traduz na permanente tentativa de se instaurar e de se efetivar concretamente a exigência idealizante que inaugura a Modernidade no nível da organização de sua sociedade complexa a qual não mais pode lançar mão de fundamentos absolutos para legitimar o seu próprio sistema de direitos e a sua organização política: a crença que constituímos uma comunidade de homens livres e iguais, co-autores das leis que regem o nosso viver em comum.”(CARVALHO NETTO, 2001: 12)

constitucional, pode ser denominado o 'outro interno'." (ROSENFELD, 1995:1056)<sup>23</sup>

Na verdade, o desenvolvimento da análise do sujeito constitucional realizado por Rosenfeld nada mais expõe do que o risco da sociedade contemporânea, na qual tudo é construído e na qual não é possível estabelecer, de antemão, os rumos que irá tomar uma determinada ordem constitucional. O que é preciso é reconhecer a incompletude do sujeito e buscar construí-lo tendo sempre em vista a diversidade e o pluralismo de formas de vida presente, algumas, não raras vezes, antagônicas, e a falta de uma segurança "perfeita" quanto ao futuro.

Entendemos, com Rosenfeld, que é a partir dessa inerente incompletude que o sujeito constitucional observa em um paradigma moldado pelos ideais do constitucionalismo democrático que o risco e a dimensão do eu/outro pode ser melhor equacionada, já que a mesma possibilita um reentrar contínuo da diferença e da complexidade, não negando todas as tensões que perpassam a construção dessa mesma identidade constitucional em um Estado Democrático de Direito de base pluralista, isto é, o "outro" não pode mais ser visto somente como limite ao eu, ao seu agir, mas sim como pressuposto para qualquer construção de identidade.

Partindo desse pressuposto de que, na modernidade, o *eu constitucional* não pode ser definido sem considerar o *outro* ou os inúmeros e "*multifacetados eus*", de que a sociedade contemporânea é composta por projetos de vida os mais díspares possíveis, lidando com todas as variáveis que a moderna diversidade social concretiza constantemente, ou seja, no presente, uma visão monádica do sujeito constitucional é incompatível com os princípios do constitucionalismo, em um contexto em que não é possível estabelecer, de

---

<sup>23</sup>Tradução livre para o português do original em inglês: "From the perspective of modern constitutionalism, moreover, the premodern political order could avoid dwelling upon the opposition between self and other, to the extent that it could hold together a unified vision shaped by commonly shared and mutually supporting religious, ethical, political, and legal norms. Modern constitutionalism, on the other hand, cannot avoid the confrontation between self and other as a consequence of its inherent pluralism. On one level the pluralist constitutional self encounters as the other the tradition that held together the premodern sociopolitical order. This other can be referred to as the 'external other'. On another level, constitutional pluralism requires that a group constituting a collective self recognize similarly positioned groups as other selves, and/or that each individual self treat the remaining individuals as other selves. In contrast to the external other, this latter other dwelling within the constitutional polity can be called the 'internal other'".

antemão, os rumos que irá tomar uma determinada ordem constitucional.

Neste ponto, o sentido do que seja democrático e constitucional surge como uma possibilidade, tensa e complexa, mas sempre aberta para o encontro com o “Outro” – alteridade constitutiva e irreduzível do fenômeno humano – onde, valendo-nos de Derrida, democracia está sempre “*a venir*”, “por acontecer”, assumindo toda a abertura da história, seu movimento contínuo de perfectibilidade, sem esperar um futuro que a realize inteiramente, sem ocultar a **“nossa”** responsabilidade pelas lutas que devem ser travadas por igualdade e liberdade, pois “democracia pronta”, não é democracia, já que perde seu caráter essencial, qual seja, de ser **promessa**, processo de busca que jamais pode se concretizar plenamente, sob pena de negar o seu próprio caminhar, ou seja, “*even when there is democracy, it never exists, it is never present, it remains the theme of a non-presentable concept.*”<sup>24</sup>

O cidadão, dessa forma, possui papel fundamental na configuração desse sujeito constitucional, o qual, no próximo ponto de nosso trabalho, será melhor abordado, revelando-se sempre incompleto, pois em uma sociedade pluralista e complexa como a brasileira, o respeito à alteridade, além de uma participação crítica dos cidadãos, são essenciais para a incessante reconstrução de nossa ordem jurídico-constitucional, ou seja, é de suma importância trabalharmos e problematizarmos todos os temas contemporâneos, por mais sensíveis e nevrálgicos que estes possam ser para a nossa sociedade, pois só retirando os mesmos do denominado *pano de fundo do silêncio*, buscando escapar daquilo que Gadamer, no que tange à experiência hermenêutica, denominou de “*hábitos imperceptíveis do pensar*” (GADAMER, 1999: 402), é que poderemos buscar enfrentar os riscos e incertezas, procurando e criando respostas, ainda que transitórias e sempre criticáveis, para os mesmos.

Conforme já anteriormente exposto, cabe salientar que:

“O futuro apresenta-se aberto a um sem-fim de possibilidades, radicalmente diferente do passado. O presente é vivido como um ponto de inflexão instantâneo

---

<sup>24</sup> DERRIDA, Jacques. *Politics of Friendship*. Translt. by George Collins. London/New York: Verso, 1997, p.306. Nesta mesma linha, conferir: DERRIDA, Jacques. *Espectros de Marx: o estado da dívida, o trabalho do luto e a nova Internacional*. Trad. Anamaria Skinner. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

entre passado e futuro, como atualidade momentânea”.<sup>25</sup>

A legitimidade de nossa ordem constitucional, a partir das idéias aqui assumidas, dá-se internamente, através da presença de canais de comunicação que possibilitem que as mais variadas pretensões sejam discutidas e os mais diversos temas sejam levantados, para que o sujeito constitucional, que é sempre incompleto, possa ser continuamente construído, o que não significa imunizarmos esse mesmo processo de construção contra a sempre presente possibilidade de tropeços e reviravoltas, pois esse é o risco inerente ao trajeto percorrido por qualquer democracia constitucional, ou seja, legitimidade como um ininterrupto e sempre inconcluso “movimento discursivo”, um “vir-a-ser argumentativo.”

Eis-nos, por conseguinte, diante de um contexto altamente dinâmico, mutável, fluído, que não mais admite descrições ou análises que ainda se fundamentem em uma pretensão “mitológica” de razão que a todos os questionamentos responderia, que a todas as tensões superaria, pois essas não fazem mais que ocultar o fato de que essas mesmas tensões, esses paradoxos, são constitutivos de uma realidade por demais complexa para deixar-se apreender por esquemas científicos oniscientes, de uma espécie de solipsismo metodológico, que não conseguem observar a sua própria limitação, já que permanecem presos a dogmas clássicos do conceito de ciência e de conhecimento, configurando, em última hipótese, mecanismos que tão-somente encobrem ou dissimulam **uma** representação dessa realidade.

## BIBLIOGRAFIA

- ADORNO, Theodor W., HORKHEIMER, Max. *Dialética do Esclarecimento*. Trad. Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985. 254 p.
- ARAGÃO, Lúcia Maria de Carvalho. *Razão comunicativa e teoria social crítica em Jürgen Habermas*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1992. 146 p.
- BARALDI, Claudio, CORSI, Giancarlo, ESPOSITO, Elena. *Glosario sobre la*

---

<sup>25</sup> ALEJANDRO NAVAS *apud* PINTO, Cristiano Paixão Araujo. *Modernidade, Tempo e Direito*. Belo Horizonte: Del Rey, 2002, 252.

*teoría social de Niklas Luhmann*. Trad. Miguel Romero Pérez e Carlos Villalobos. México D.F.: Universidad Iberoamericana, 1996. 191 p.

BECK, Ulrich, GIDDENS, Antony, SCOTT, Lash. *Modernidade Reflexiva: política, tradição e estética na ordem social moderna*. Trad. Magda Lopes. São Paulo: UNESP, 1997.

CAPRA, Fritjof. *O Ponto de Mutação*. Trad. Álvaro Cabral. São Paulo: Cultrix, 1982. 447 p.

CARVALHO NETTO, Menelick de. A contribuição do Direito Administrativo enfocado da ótica do administrado para uma reflexão acerca dos fundamentos do controle de constitucionalidade das leis no Brasil: pequeno exercício de Teoria da Constituição. In: *Revista Fórum Administrativo*, n.º 01, Belo Horizonte: Fórum Limitada, março, 2001. p. 11 – 20.

\_\_\_\_\_. A Hermenêutica Constitucional e os desafios postos aos direitos fundamentais. In: LEITE SAMPAIO, José Adércio (Org.). *Jurisdição Constitucional e Direitos Fundamentais*. Belo Horizonte: Del Rey, 2003. 537 p.

\_\_\_\_\_. Apresentação a PINTO, Cristiano Paixão Araújo. *Modernidade, Tempo e Direito*. Belo Horizonte: Del Rey, 2002. 319 p.

CORSI, Giancarlo, DE GIORGI, Raffaele. *Ridescrivere la Questione Meridionale*. Lecce: Pensa Multimedia, 1998. 125 p.

DE ALMEIDA, Fernando Barcellos. *Teoria Geral dos Direitos Humanos*. Porto Alegre: Sérgio Antonio Fabris, 1996. 212 p.

DE GIORGI, Raffaele. *Direito, Democracia e Risco*. Porto Alegre: Sérgio Antonio Fabris, 1998. 263 p.

\_\_\_\_\_. Democracia, Estado e Direito na sociedade contemporânea. In: *Cadernos da Escola do Legislativo*. Belo Horizonte, n.º. 2(4), p. 7 – 47, jul./dez., 1995.

DERRIDA, Jacques. *Politics of Friendship*. Translt. by George Collins. London/New York: Verso, 1997.

\_\_\_\_\_. *Espectros de Marx: o estado da dívida, o trabalho do luto e a nova Internacional*. Trad. Anamaria Skinner. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

---

- DESCAMPS, Christian. Os Existencialismos. *In: CHÂTELET, François (direção). História da Filosofia: Idéias, Doutrinas – O Século XX.* Trad. Hilton F. Japiassú. Rio De Janeiro: Zahar, 1974. 202–237. 323 p. Vol. 08.
- DESCARTES, René. *Discurso do Método.* Trad. M. Ermantina Galvão Gomes Pereira. São Paulo: Martins Fontes, 1989. 102 p.
- DOR, Jöel. *O Pai e sua função em psicanálise.* Trad. Dulce Duque Estada. Rio de Janeiro: Zahar, 1991. 123 p.
- ELIADE, Mircea. *Mito e Realidade.* São Paulo: Perspectiva, 1972. 183 p. (Coleção Debates, 52)
- FREUD, Sigmund. *Totem e Tabu e outros trabalhos.* Trad. José Octávio de Aguiar Abreu. Rio de Janeiro: Imago, 1974a. 311 p. Vol. XIII.
- GADAMER, Hans – Georg. *Verdade e Método: Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica.* 3<sup>a</sup> ed. Trad. Flávio Paulo Meurer. Petrópolis: Vozes, 1999. 731 p.
- GIDDENS, Anthony. *As conseqüências da Modernidade.* Trad. Raul Fiker. São Paulo: UNESP, 1991. 177 p.
- GUSTIN, Miracy Barbosa de Sousa. *Das necessidades humanas aos direitos: ensaio de sociologia e filosofia do direito.* Belo Horizonte: Del Rey, 1999. 230 p.
- HABERMAS, Jürgen. *Direito e Democracia: entre facticidade e validade.* Trad. Flávio Beno S. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997. 2VLS, 706 p.
- \_\_\_\_\_. *Between Facts and Norms: contributions to a discourse theory of law and democracy.* Trad. William R. Cambridge: MIT Press, 1996. 631p.
- \_\_\_\_\_. Três Modelos Normativos de Democracia. *In: Cadernos da Escola do Legislativo.* n.º. 3(3), jan/jun, 1995. p. 105 – 122.
- INNERARITY, Daniel. Quiénes somos “nosotros”? Preliminares para una política de la identidad. *In: Revista de Estudios Políticos (Nueva Época),* Madrid, n.º 113, p. 225 – 235, Julio/Septiembre, 2001.
- JASPERS, Karl. *Introdução ao pensamento filosófico.* São Paulo: Cultrix, 1971. 148 p.
- KELSEN, Hans. *Teoria Pura do Direito.* Trad. João Baptista Machado. 5<sup>a</sup> ed. São Paulo: Martins Fontes, 1996. 427 p.
- \_\_\_\_\_. *Teoria Geral do Direito e do Estado.* Trad. Luís Carlos Borges,

3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998. 637 p.

KUHN, Thomas. *A estrutura das revoluções científicas*. Trad. Beatriz V. Boeira e Nelson Boeira. São Paulo: Perspectiva, 1994.

LACAN, Jacques. *O Seminário – o eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise*. Trad. Marie Christine Lasnik Penot. 2ª ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1987. 413 p. (Livro 2)

\_\_\_\_\_. *O Seminário – os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Trad. M.D.Magno. 2ª ed. Rio de Janeiro:Zahar, 1988. 269 p. (Livro 11)

LUHMANN, Niklas, DE GIORGI, Raffaele. *Teoria della Società*. 5ª ed. Milano: FrancoAngeli, 1993. 400 p.

LUHMANN, Niklas. *A Nova Teoria dos Sistemas*. Trad. Eva Machado Barbosa Samios. Porto Alegre: Universidade/UFRGS, Goethe – Institut/ICBA, 1997. 111 p.

\_\_\_\_\_. *La costituzione come acquisizione evolutiva*. In: *Il futuro della costituzione*. Org. Gustavo Zagrebelsky, Pier Paolo Portinaro e Jörg Luther. Torino: Einaudi, 1996.

\_\_\_\_\_. *Sociología del Riesgo*. Guadalajara: Universidad Iberoamericana/Universidad de Guadalajara, 1992. 285 p.

MAY, Rollo. *O Homem à procura de si mesmo*. 7ª ed. Rio de Janeiro: Vozes, 1979. 230 p.

PINTO, Cristiano Paixão Araujo. *Modernidade, Tempo e Direito*. Belo Horizonte: Del Rey, 2002.

PRADO, José Luiz Aidar. *Brecha na Comunicação: Habermas, o Outro, Lacan*. São Paulo: Hacker: Cespuc, 1996. 280 p.

REPOLÊS, Maria Fernanda Salcedo. *A construção da identidade do sujeito constitucional em teorias hermenêuticas representativas dos paradigmas de Estado e direito modernos*. Belo Horizonte: FDUFG, 2001. 30 p. (Monografia do Curso de Pós – Graduação)

ROSENFELD, Michel. *The Identity of the Constitutional Subject*. In: *Cardoso Law Review*. Yeshiva University, janeiro, 1995. p. 1049 – 1099.

\_\_\_\_\_. *Can Rights, Democracy, and Justice Be Reconciled through Discourse Theory?* In: ARATO, Andrew, ROSENFELD, Michel (eds.).



*Habermas on law and democracy: critical exchanges*. Los Angeles: California, 1998. 466 p.

ROSENFELD, Denis. *Política e Liberdade em Hegel*. 2<sup>a</sup> ed. São Paulo: Ática, 1995. 295 p.