

EDUARDO CHAMECKI

**DA HERMENÊUTICA FILOSÓFICA À HERMENÊUTICA CRÍTICO-ALTERATIVA:  
CAMINHOS PARA DESCOLONIZAÇÃO DO SABER JURÍDICO**

Dissertação apresentada ao Curso de Pós-Graduação em Direito, Setor de Ciências Jurídicas da Universidade Federal do Paraná, como parte das exigências para obtenção do título de Mestre em Direito das Relações Sociais.

Orientador: Prof. Dr. Celso Luiz Ludwig

CURITIBA

2010

## TERMO DE APROVAÇÃO

EDUARDO CHAMECKI

DA HERMENÊUTICA FILOSÓFICA À HERMENÊUTICA CRÍTICO-ALTERATIVA:  
CAMINHOS PARA DESCOLONIZAÇÃO DO SABER JURÍDICO

Dissertação aprovada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Direito das Relações Sociais, no Curso de Pós-Graduação em Direito, Setor de Ciências Jurídicas da Universidade Federal do Paraná

Orientador: Prof. Dr. Celso Luiz Ludwig  
Setor de Ciências Jurídicas, UFPR

Prof. Dr. Ricardo Marcelo Fonseca  
Setor de Ciências Jurídicas, UFPR

Prof. Dr. Antônio Carlos Wolkmer  
Setor de Ciências Jurídicas, UFSC

CURITIBA

2010

Aos meus pais, Paulo e Rosi, e ao irmão Marcelo,  
pelo amor e carinho, pelos exemplos de dedicação e  
honestidade, e pelo incondicional apoio.

À Karina, meu eterno amor, por ser a pessoa  
maravilhosa que é, e por tornar a vida mais alegre.

Aos amigos para toda vida Beto e Ricardo.

## AGRADECIMENTOS

Agradeço a todos que direta ou indiretamente apoiaram e tornaram possível essa pesquisa.

Em especial ao Prof. Celso Ludwig, pela edificante orientação, por ter sempre me recebido de braços abertos, e por saber tornar coisas complexas mais simples.

Ao amigo Sidnei Machado, por ter aberto meus olhos para importância de lutar por outros mundos.

Ao amigo Christian Mañas, pelo incentivo diário, pela amizade fraterna e pela revisão do texto.

Aos colegas de advocacia Roberto Mezzomo, Ricardo Weber e Renato Borgert, pela engrandecedora convivência e valiosa troca de experiências.

A utopia está lá no horizonte.  
Me aproximo dois passos, ela se afasta dois passos.  
Caminho dez passos e o horizonte corre dez passos.  
Por mais que eu caminhe, jamais alcançarei.  
Para que serve a utopia?  
Serve para isso: para que eu não deixe de caminhar.

Eduardo Galeano

## RESUMO

A crise da razão lógico-positivista da modernidade abre espaço para reflexão sobre novas formas da razão. A hipótese se refere à possibilidade de fundamentação filosófica de racionalidade hermenêutica crítico-alterativa. Significa situar a hermenêutica no horizonte da transmodernidade, dotando-a de perspectiva crítica. Objetiva-se reconhecer relação de compatibilidade e complementaridade entre razão hermenêutica e razão alterativa.

A razão hermenêutica se origina no âmbito do “giro linguístico-hermenêutico” da filosofia. A linguagem assume condição de possibilidade do pensar e do conhecer, e a hermenêutica de reflexão fundamental na filosofia. Renuncia racionalidade analítica, formalista e instrumental da modernidade, que se pauta pelos valores segurança, certeza, estabilidade, ordem e universalidade. Racionalidade marcada pela consciência da temporalidade e condicionamento do compreender e do saber em razão da finitude e historicidade do ser. Práxis hermenêutica possibilita abertura para outras formas de conhecimento além do científico e abertura para o Outro com base na autoconsciência dos próprios preconceitos.

A razão alterativa compreende as manifestações que partem da premissa de subversão da lógica de hierarquização e dominação que decorre do conceito eurocêntrico que engendrou a totalidade moderna. Enunciação a partir do horizonte das vítimas do sistema, marginalizadas na exterioridade da totalidade. Fundamentos na filosofia da libertação de Enrique Dussel, no pensamento descolonial de Walter Mignolo e na transição paradigmática de Boaventura de Sousa Santos.

Há relação de compatibilidade pela proximidade das categorias. Razão alterativa subsume aportes da historicidade, linguagem e abertura para o Outro da razão hermenêutica, mas sob perspectiva que os transcendem para agregar visão crítica. Há também complementaridade, pois atuam preponderantemente em âmbitos diversos da vida. A hermenêutica se direciona ao nível ontológico da tradição no âmbito de cada cultura. A alteridade ao nível ético-originário (prático-material) pré-ontológico da vida do sujeito humano, espaço de enunciações universais de sobrevivência, de vivência digna, de produção, reprodução e desenvolvimento da vida humana em sentido biológico e antropológico.

O direito é exemplo paradigmático dos efeitos das alterações na perspectiva do mundo e mutação nas formas da razão, sobre as relações sociais. A práxis jurídica fornece conteúdo para fundamentação filosófica da razão hermenêutica e da razão alterativa, e mesmo de racionalidade hermenêutica crítico-alterativa.

Palavras-chave: Transmodernidade. Razão. Hermenêutica. Crítica. Libertação. Descolonização. Direito.

## ABSTRACT

The crisis of modern logical positivism opens up space for reflection on new forms of reason. The thesis develops the possibility of a philosophical foundation for critical-alternative hermeneutic reasoning, placing hermeneutics in the horizon of transmodernity and providing it with a critical perspective. It seeks the recognition of compatibility and complementarity relationships between hermeneutic and alternative reasonings.

The hermeneutic reason originates in the "hermeneutic-linguistic turn" of philosophy. Language assumes a condition of possibility of thinking and knowing, and hermeneutics of critical thinking in philosophy. It renounces analytical, formal and instrumental rationality of modernity, which is guided by values of security, certainty, stability, order and universality. Rationality marked by an awareness of temporality and conditioning of understanding and knowledge due to the finitude and historicity of the being. Praxis hermeneutic allows an opening to other forms of knowledge beyond scientific, and an opening to the Other based on self-awareness of their own prejudices.

The alternative reason comprises manifestations which proceed from the premise of subversion of the logic of hierarchy and domination that arises from the Eurocentric concept that has engendered all modern totality. Enunciation from the horizon of the victims of the system, marginalized in the externality of the totality. Based on the philosophy of liberation of Enrique Dussel, on the decolonial thinking of Walter Mignolo, and the paradigm shift of Boaventura de Sousa Santos.

There is a compatibility relationship by the proximity of the categories. Alternative reason subsumes contributions of historicity, language, and openness to the Other of hermeneutic reason, but from a perspective that goes beyond, aggregating a critical view. There is also complementarity, since both act mainly in diverse aspects of life. Hermeneutics is directed at the ontological level of tradition in each culture. The alterity at the ethical-original (practical-material) status pre-ontological of the human subject life, the area of universal pronouncements of survival, worthy of living, production, reproduction and development of human life in a biological and anthropological.

The law is a paradigmatic example of the effects of changes in world view, and changing the forms of reason, regarding social relations. The legal practice provides content to the philosophical basis of the hermeneutic and alternative reason, and even critical-alternative hermeneutic reason.

Keywords: Transmodernity. Reason. Hermeneutics. Critical. Liberation. Decolonization. Law.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	10
<b>1 MODERNIDADE E RAZÃO LÓGICO-POSITIVISTA</b> .....	16
1.1 CONCEITO DE MODERNIDADE .....	16
1.2 EPISTEMOLOGIA E TEORIA DO DIREITO NA MODERNIDADE .....	19
1.2.1 Epistemologia e ciência .....	19
1.2.2 Epistemologia jurídica e juspositivismo .....	24
1.2.3 Interpretação normativista do direito .....	30
1.3 PARADIGMA DA MODERNIDADE E CRISE PARADIGMÁTICA.....	37
1.3.1 Conceito de paradigma e de transição paradigmática .....	37
1.3.2 Razão moderna e paradigma da modernidade.....	41
1.3.3 Crise da modernidade.....	43
1.3.4 Crise do paradigma da modernidade.....	44
1.3.4.1 Crise paradigmática sob o viés da epistemologia.....	45
1.3.4.2 Crise sob o viés do direito .....	49
1.3.4.3 Crise sob o viés da interpretação jurídica.....	53
<b>2 HERMENÊUTICA FILOSÓFICA E RAZÃO HERMENÊUTICA</b> .....	59
2.1 PARADIGMA DA LINGUAGEM E “VIRADA HERMENÊUTICA” .....	59
2.2 CATEGORIAS ELEMENTARES DA HERMENÊUTICA FILOSÓFICA.....	64
2.2.1 Libertação da verdade pela experiência da arte: superação da consciência estética e da consciência histórica.....	64
2.2.2 Anterioridade da compreensão em relação ao método.....	68
2.2.3 Historicidade e preconceitos na compreensão: pré-compreensão e fusão de horizontes .....	70
2.2.4 Estrutura dialógica da reflexão hermenêutica .....	75
2.2.5 Linguagem como horizonte da hermenêutica .....	76

2.2.6	Resgate da aplicação enquanto problema fundamental da hermenêutica..	80
2.2.7	Hermenêutica jurídica na perspectiva da hermenêutica filosófica.....	82
2.3	<b>RAZÃO HERMENÊUTICA E PRÁXIS .....</b>	<b>84</b>
2.3.1	Razão hermenêutica, filosofia prática e função da hermenêutica.....	84
2.3.2	Razão hermenêutica e epistemologia: abertura para refundar o conhecimento.....	90
2.3.3	Razão hermenêutica e abertura para a alteridade do Outro .....	99
<b>3</b>	<b>RAZÃO ALTERATIVA E HERMENÊUTICA CRÍTICA .....</b>	<b>104</b>
3.1	<b>PERSPECTIVAS DE MUNDO ALTERNATIVAS À MODERNIDADE.....</b>	<b>104</b>
3.1.1	Pós-modernidade.....	105
3.1.2	Transmodernidade: perspectiva latino-americano de libertação do Outro	110
3.1.2.1	Filosofia da libertação e paradigma da vida concreta.....	110
3.1.2.2	Afirmção analética do Outro situado na exterioridade .....	117
3.1.3	Descolonialidade: a continuidade da “modernidade-colonialidade” .....	121
3.1.3.1	Do pós-colonialismo ao “giro descolonial” .....	121
3.1.3.2	Pensamento descolonial .....	127
3.2	<b>RAZÃO ALTERATIVA .....</b>	<b>130</b>
3.2.1	Razão do outro e racionalidade de libertação.....	131
3.2.2	Razão pós-ocidental (subalterna) e racionalidade descolonial .....	135
3.2.3	Crítica da razão indolente e epistemologia do sul global .....	139
3.3	<b>HERMENÊUTICA CRÍTICO-ALTERATIVA .....</b>	<b>142</b>
3.3.1	Compatibilidade entre razão hermenêutica e razão alterativa .....	142
3.3.2	Complementaridade entre razão hermenêutica e razão alterativa.....	145
3.3.3	Hermenêutica crítico-alterativa e direito.....	150
	<b>CONCLUSÃO .....</b>	<b>157</b>
	<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS .....</b>	<b>163</b>

## INTRODUÇÃO

A modernidade marca o advento de nova perspectiva de mundo, isto é, da relação dos homens entre si e perante o mundo. Inaugura outras bases sociais e institucionais almejando realizar projeto civilizacional, e funda novos modelos filosóficos epistemológicos e científicos.

Na atualidade se consolida amplo e crescente movimento global, com raízes no Século XX, de crítica à modernidade. Fundamenta-se em diagnósticos de “crise da modernidade”, seja de suas instituições e modelos sociais, seja da razão e racionalidades que sustentam sua filosofia, epistemologia e ciência, ou ainda das pretensões assumidas em seu projeto universal de emancipação do homem. Subdivide-se em diversas vertentes, cada qual adotando um viés crítico e propondo diferentes projetos e perspectivas, que por vezes rumam por caminhos contrapostos. A crítica da modernidade congrega manifestações intituladas como pós-modernas, hipermodernas, neomodernas e até antimodernas.

O presente estudo se situa no âmbito da crítica que pretende transcender aos limites deste debate entre modernidade e pós-modernidade (e suas variações), adotando a perspectiva transmoderna proposta pelo filósofo argentino Enrique Dussel. Sustenta que esse embate se localiza no interior da totalidade da concepção hegemônica que predomina no âmbito mundial, segregando o horizonte oriundo da “periferia”. Parte da crítica ao “conceito mítico de modernidade”, ou seja, de sua consideração como fenômeno europeu de emancipação racional do homem, que deveria se alastrar e se realizar pelo resto do mundo ainda carente dessa emancipação racional. Agrega ao conceito perspectiva mundial, desvelando a outra face constitutiva da modernidade que, sob a premissa da superioridade do estágio de evolução da sociedade e do homem europeu, legitimou a violência e dominação de outros povos mundiais, resultando na negação da alteridade na exterioridade da totalidade européia. Pretende promover a transição para “outros mundos”, que integrem e co-realizem solidariamente a totalidade moderna e a alteridade mundial nos diversos âmbitos da vida.

Nesse contexto, o tema objeto de reflexão é a razão e suas racionalidades; ou, mais especificadamente, a crise da razão lógico-positivista e da racionalidade formal e instrumental da modernidade, sua superação pela razão linguístico-hermenêutica e pela racionalidade histórica, e o viés da exterioridade crítico-transformadora da razão alterativa pós-ocidental, marcada por racionalidade libertadora e descolonial.

Oportuno antecipar esclarecimento sobre a conotação conferida no presente trabalho aos conceitos de razão e racionalidade, pois comportam significação plurívoca, e foram historicamente utilizados com sentido próprio por autores clássicos, tornando difícil sua delimitação e precisão. Razão será tratada como entendimento, isto é, capacidade/possibilidade de compreender e expressar a realidade. A cada forma da razão, corresponde uma perspectiva de possibilidade e de meios adequados para apreensão da verdade e conhecimento da realidade e, por conseguinte, de ação que preencha o conteúdo de “bem”, pelo que se revela ordenadora do agir humano.<sup>1</sup>

Adota-se a diferenciação entre razão e racionalidade assumida por Celso Ludwig, no sentido de que, em tese, a razão designa conceito universal e a racionalidade forma particular; ou melhor, a razão é uma idéia geral, que se efetiva historicamente em diversas formas de racionalidade.<sup>2</sup> São conceitos que se auto-implicam, pois determinada forma da razão se revela em suas racionalidades, e determinada racionalidade se fundamenta em uma forma da razão.

O problema que se propõe desenvolver se refere à possibilidade de relacionar a razão hermenêutica com a razão alterativa; ou seja, refletir sobre a viabilidade filosófica de fundamentar racionalidade hermenêutica crítica com base na racionalidade de libertação-descolonização-emancipação que demarca a perspectiva transmoderna.

Com o desenvolvimento dessa hipótese se pretende explorar possível vínculo de compatibilidade e complementaridade entre razões hermenêutica e

---

<sup>1</sup> BONALDO, Frederico; BENEDUZI, Renato Resende. Razão prática e razão teórica. In: BARRETO, Vicente de Paulo (org.). **Dicionário de filosofia do direito**. São Leopoldo/Rio de Janeiro: Unisinos/Renovar, 2006. p. 691.

<sup>2</sup> LUDWIG, Celso Luiz. **Formas da razão: racionalidade jurídica e fundamentação do direito**. 1997. Tese (Doutorado em Direito) – Ciências Jurídicas, Universidade Federal do Paraná, Paraná. p. 06-08.

alterativa, ou então, entre hermenêutica filosófica e teorias da libertação e descolonização. O êxito dessa empreitada contribuiria para fundamentação teórica de práxis hermenêutica crítica, que se coloque ao lado dos projetos de afirmação da alteridade e resgate da dignidade e autonomia do Outro, excluído e marginalizado na exterioridade da totalidade criada pela modernidade centro-européia.

Justificando essa pretensão de subsumir a hermenêutica filosófica elaborada pelo filósofo alemão Hans-Georg Gadamer, no sentido de adotar seus fundamentos e transcender a seus limites para lhe agregar perspectiva crítica de libertação-descolonização-emancipação, destaca-se que o próprio autor previu a possibilidade e a necessidade de superar seu condicionamento histórico para dar novos rumos à práxis hermenêutica. Em reflexão escrita 25 anos depois da publicação de sua obra-prima “Verdade e Método I: Traços Fundamentais de uma Hermenêutica Filosófica” (1960), Gadamer reconheceu a limitação inerente à finitude histórica de seu ser: “estou perfeitamente consciente do condicionamento temporal dos pontos de partida de minha formação do pensamento. É tarefa dos mais jovens dar conta das novas condições da práxis hermenêutica”.<sup>3</sup>

O plano de trabalho adotado para desenvolvimento do tema, mediante metodologia teórico-reflexiva, é seguir linha que permita o encadeamento coerente e compreensível das diferentes perspectivas representadas pelas três formas da razão e de suas correlatas racionalidades, observando em que medida cada qual adota, rompe ou subsume as premissas das demais. Não significa, no entanto, que as formas da razão se sucedam em linearidade temporal ou espacial. Pelo contrário, coexistem manifestações típicas das diferentes formas da razão no mesmo espaço/tempo.

No âmbito de cada forma da razão, percorrer-se-á o caminho entre sua caracterização mais abstrata e universal, e sua progressiva especificação em formas mais concretas, passando pelos contornos da filosofia, epistemologia, ciência, direito e hermenêutica em cada qual, até chegar à práxis. Isso não significa que exista vínculo de antecedência da teoria em relação à práxis. Pelo contrário, conforme acentuam as razões hermenêutica e alterativa, a práxis precede a teoria; isto é, a

---

<sup>3</sup> GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e método II: complementos e índice**. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2002. p. 10.

hermenêutica filosófica ou o pensamento descolonial se fundamentam em práticas hermenêuticas ou descoloniais.

O direito, nesse planejamento, figura como espécie de termômetro que irá mensurar os desdobramentos das mutações nas formas da razão em âmbito específico do inter-relacionamento humano em sociedade. Figura como exemplo paradigmático para identificar em que medida a alteração na concepção de mundo e de realidade implica em novos valores que modificam a concepção e práxis relacionada às ciências sociais, pois o direito é atravessado por questões que refletem o ser, o saber e o poder na sociedade.

Importante esclarecer que não se propõe arrogar a tarefa de elaborar os contornos de nova teoria do direito ou de hermenêutica jurídica alterativa – o que certamente ultrapassaria os limites e possibilidades da presente pesquisa –, e sim indicar fundamentos para buscar na práxis jurídica manifestações de novas racionalidades que reflitam alterações no entendimento geral sobre a realidade. Ou seja, o objetivo é investigar na práxis jurídica manifestações que expressem e tornem possível pensar em racionalidade jurídica hermenêutica e/ou em racionalidade jurídica crítica, libertadora e descolonial, possibilitando sua teorização nesse sentido.

O tema a ser tratado no primeiro capítulo é a razão lógico-positivista que demarca a modernidade, principiando pela apresentação do critério adotado para definir essa perspectiva, qual seja a assunção de projeto antropocêntrico de evolução e emancipação do homem. Comporta três eixos principais. Em primeiro lugar, apresentar os contornos conferidos à epistemologia e à ciência na modernidade, destacando a pretensão de objetividade, neutralidade e universalidade na produção de conhecimento, mediante relação metodológica e instrumental entre sujeito e objeto, bem como a reflexa consumação de lógica positivista, formalista e normativista na sistematização do direito e da interpretação jurídica, com especial enfoque nas formulações de Hans Kelsen e Emilio Betti. Em segundo, caracterizar a modernidade como paradigma filosófico, epistemológico e societal, identificável a partir da razão lógico-positivista que lhe é subjacente e a partir da racionalidade analítica, formalista e instrumental, que se pauta pelos valores segurança, certeza, estabilidade, ordem e universalidade. Finalmente, destacar a visão crítica de que o paradigma da modernidade ingressou em período de crise, que abre espaço para

transição paradigmática, conforme tese difundida por Boaventura de Sousa Santos, ressaltando as especificidades dessa crise nos vieses da epistemologia e ciência, e no direito e interpretação jurídica.

No segundo capítulo, abordar-se-á a formação da razão hermenêutica, com base na obra de Hans-Georg Gadamer. Também se subdivide em três objetivos fundamentais. Descrever sucintamente os termos do “giro linguístico” na filosofia, que significa a passagem da consciência subjetiva como fundamento de possibilidade e validade do conhecimento para a linguagem, âmbito em que ocorre o “giro hermenêutico”, pelo qual a hermenêutica deixa de ser uma técnica ou método de interpretação aplicável a campos específicos do saber e passa à condição de reflexão fundamental na filosofia, pertinente para entendimento dos problemas filosóficos em geral. Na sequência, apresentar as categorias fundamentais da hermenêutica filosófica: sua perspectiva de verdade, a anterioridade da compreensão em relação ao método, a historicidade e condicionamento da compreensão pelo horizonte passado da tradição e pelo horizonte presente da aplicação, sua estruturação dialógica e linguística, e relação com o direito. E, ao final, pensar a relação constitutiva entre práxis hermenêutica e razão hermenêutica, enunciando as premissas e atribuições dessa forma de entendimento da realidade, em especial de conscientização sobre a temporalidade e condicionamento do compreender e do saber em razão da finitude e historicidade do ser. E ainda, em que medida essa forma da razão se relaciona com a epistemologia de modo a se abrir para novas formas de conhecimento, e como a hermenêutica propicia abertura para a alteridade do Outro.

O terceiro capítulo, por sua vez, pretende indicar os termos de formulação de razão alterativa, isto é, da razão fundamentada no Outro situado na exterioridade da totalidade e pensar sua relação com a razão hermenêutica. Princípios-se-á por delinear o cenário formado pela coexistência de diferentes perspectivas críticas e projetos alternativos à modernidade, destacando as características centrais de cada qual, objetivando elucidar a relação de proximidade entre a proposta transmoderna da filosofia da libertação e o pensamento descolonial, em oposição à não superação do condicionamento pelo fundamento da totalidade na crítica pós-moderna e no pós-colonialismo. Na sequência, explorar-se-á com mais detalhes a “razão do Outro” e a racionalidade de libertação na filosofia de Enrique Dussel, a “razão pós-ocidental” e

racionalidade descolonial proposta por Walter Mignolo, e a “Epistemologia do Sul-Global” de Boaventura de Sousa Santos, para investigar possível liame comum que permita lhes reunir sob a denominação de razão crítico-alterativa. Finalmente, empreender-se-á análise das categorias fundantes da razão hermenêutica e da razão alterativa, buscando aperfeiçoar entre elas relação de compatibilidade e complementaridade, o que autorizaria formular racionalidade hermenêutica crítico-alterativa. Novamente se recorrerá ao direito para buscar na práxis jurídica elementos que legitimem essa fundamentação.

## 1 MODERNIDADE E RAZÃO LÓGICO-POSITIVISTA

A modernidade demarca o advento da razão lógico-positivista. Não é correto associar com exclusividade uma única forma de razão ou uma racionalidade específica à modernidade. Em toda sua extensão espacial e temporal se confrontaram, transformaram e sucederam diversas formas de razões, de racionalidades, de paradigmas e de metodologias.

Entretanto, direcionando o enfoque ao viés da epistemologia, e suas implicações na ciência e no direito, e privilegiando visão que permita desvelar as fontes que redundaram na atual formatação das ciências sociais e do direito, pode se afirmar que a razão lógico-positivista foi hegemônica na modernidade, e preponderou na formação das estruturas, instituições, dogmas e saberes hoje prevalentes na sociedade.

Com intuito de compreender a formação e modulação dessas estruturas, instituições, dogmas e saberes, ou, mais especificadamente, revelar seu caráter totalizante e opressor de outras razões e racionalidades ocultadas na exterioridade da totalidade moderna, revela-se pertinente iniciar trilhando brevemente o caminho percorrido na formação dessa concepção, possibilitando a posterior denúncia da ideologia e intenções que lhes subjazem.

### 1.1 CONCEITO DE MODERNIDADE

A modernidade é inaugurada com uma série de mudanças sociais, culturais, filosóficas e políticas que engendraram sociedade diversa daquela que caracterizava a Idade Média.

O início da modernidade, sob o viés tradicional eurocêntrico, é usualmente associado ao renascentismo (séculos XV e XVI), correlato ao enraizamento de valores humanistas e à revalorização do homem e do racionalismo. Parece mais adequado, entretanto, identificar a gênese da modernidade na transição decorrente de grandes transformações mundiais nos séculos XV e XVI, em especial a

ampliação das fronteiras do “mundo europeu” pelas grandes navegações e “colonização do mundo”, o desenvolvimento de centros urbanos, a substituição da economia feudal pelo mercantilismo, e do modelo político feudal pelos Estados-nação, o início da expansão industrial, etc.

Nesse contexto, houve fenômenos históricos determinantes para a reconfiguração dos padrões sociais: o humanismo renascentista, que implementa visão antropocêntrica, rompendo com teocentrismo e filosofia teológica do medievo, e consequente relativização da estratificação hierárquica do mundo; a reforma protestante, que ao sustentar que a fé é suficiente para que o indivíduo compreenda a mensagem divina, independentemente da mediação pela igreja, aponta na direção do individualismo em oposição ao saber da autoridade institucional; a revolução científica, que redundou na valorização da ciência experimental ativa frente ao saber contemplativo, e na conciliação entre saber teórico e saber aplicado; e a revolução francesa, que difundiu os ideais iluministas de liberdade, igualdade e fraternidade.<sup>4</sup>

No âmbito de cada campo específico do conhecimento se privilegia o implemento da inovação mais afeta ao seu próprio objeto de estudo para fixar o início da modernidade: na política, o advento do Estado-nação; na filosofia, o racionalismo; na ciência, a teoria heliocêntrica; na geopolítica, a descoberta do “Novo Mundo”, e assim por diante.

No âmbito em que se insere a presente pesquisa, o critério determinante para inauguração da modernidade é a difusão de seu projeto e de seus ideais. Conforme posicionamento de Krishan Kumar, o “conceito moderno de modernidade” se implementou no final do Século XVII, pela assimilação da idéia da progressiva evolução do homem e da sociedade, baseada na secularização do conceito de história da filosofia cristã, superando a até então prevalente crença na tendência de decadência do mundo. O renascimento havia conferido novo alento à fé na humanidade, mas, ainda contemplando o passado, buscando resgatar os padrões de excelência da antiguidade clássica.<sup>5</sup>

---

<sup>4</sup> MARCONDES, Danilo. **Iniciação à história da filosofia**: dos pré-socráticos a Wittgenstein. 10ª Ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006. p. 141-157.

<sup>5</sup> KUMAR, Krishan. **Da sociedade pós-industrial à pós-moderna**: novas teorias sobre o mundo contemporâneo. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997. p. 89-91.

Segundo o autor, a crença evolucionista, e valorização do tempo presente, significou que:

As divisões, então convencionais, de Antiga, Medieval e Moderna foram elevadas à categoria de 'estágios' da história mundial e estes, por sua vez, aplicados a um modelo evolucionário da humanidade, que concedeu especial urgência e importância ao estágio mais recente, o moderno. Os tempos modernos finalmente ganhavam vida. Não eram mais considerados simples cópias inferiores de tempos mais antigos, mais gloriosos; nem, também, o último estágio de uma existência humana empobrecida que, ainda bem, acabaria com a história humana sobre a terra. Ao contrário, a modernidade significava rompimento completo com o passado, um novo começo baseada em princípios radicalmente novos. E significava também o ingresso em um tempo expandido de forma infinita, um tempo para progressos sem precedentes na evolução da humanidade.<sup>6</sup>

Sob o viés do “projeto civilizacional”, foi justamente a adoção da premissa evolucionista que possibilitou o rompimento com a perspectiva da Idade Média. Decorrem dessa perspectiva premissas de grande importância na caracterização da modernidade: valorização do indivíduo e da subjetividade, pois a razão é o fundamento último da certeza e da verdade, em oposição à tradição, ao saber externo e autoritário das instituições; conhecimento científico assume função privilegiada de instrumentalizar o desenvolvimento da humanidade; pretensão de emancipação do sujeito e dos povos.

O ideário da modernidade revela horizonte de otimismo no homem, em sua capacidade de transformar o mundo. Crê-se estar no auge da capacidade de desenvolvimento da civilização, pelo que o momento é oportuno para resolver os problemas que sempre afligiram o homem. Dispõe-se a enfrentar grandes desafios teóricos e práticos, originando as sínteses de conhecimentos universais de legitimação do saber filosófico-político (as metanarrativas), que se arrogam na tarefa de exaurir o conhecimento sobre, por exemplo: a verdade, a razão, a liberdade, a história, a democracia, o capital, o mercado, etc.

Reitera-se ressalva que, tratando-se de fenômeno multifacetado e multidisciplinar, e que teve de se amoldar aos diferentes contextos espaciais e temporais, o relato apresentado se resume a tipo ideal do projeto societal e filosófico da modernidade, destacando indicativamente seus traços mais gerais e elementares, sem ingressar em particularidades e especificidades.

---

<sup>6</sup> Ibidem. p. 91

## 1.2.EPISTEMOLOGIA E TEORIA DO DIREITO NA MODERNIDADE

### 1.2.1 Epistemologia e ciência

A epistemologia moderna, e seus reflexos no direito e na interpretação jurídica, representam vetor privilegiado para análise da modernidade, principalmente pelo destacado posto a que foi alçado o conhecimento científico, e por ilustrar a racionalidade instrumental que permeou seu ideário.

O termo epistemologia pode ser empregado em acepção à filosofia da ciência, isto é, ramo da filosofia com reflexão orientada à crítica sobre os conceitos, metodologia, e implicações culturais do conhecimento científico, ou enquanto teoria do conhecimento (gnoseologia), assumindo como objeto a origem, natureza, limites, e etapas do conhecimento e do ato cognitivo.<sup>7</sup> Na modernidade, essas acepções se entrelaçam, pois a temática referente à possibilidade de conhecer se confunde com a aptidão privilegiada do conhecimento científico.

A epistemologia moderna erigiu como premissa à objetividade do conhecimento, e a concepção de que o conhecimento universal é algo construído em uma relação entre sujeito e objeto.<sup>8</sup> Questão fundamental para a epistemologia é como se dá o liame entre sujeito e objeto na relação de conhecimento, e qual a contribuição de cada qual para que seja atingida a verdade. O debate metodológico girou em torno do deslocamento do fundamento do conhecimento para um ou outro pólo da relação do conhecimento.

A preponderância do objeto e dos fatos, relegando ao sujeito a observação, constatação e descrição da realidade que lhe é exterior e autônoma, é a marca das correntes empiristas, dentre as quais sua manifestação mais radical é o positivismo

---

<sup>7</sup> ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. 5ª ed. São Paulo: Martins Fontes, p. 161.

<sup>8</sup> “Quem atua na compreensão intelectual das coisas do mundo é o sujeito do conhecimento, e as coisas do mundo, ou seja, tudo que revela o ser, tudo o que constitui o receptáculo daquela apreensão, passa a ser, deste modo, o objeto do conhecimento, sendo a síntese entre ambos realizada pelo conceito. Reduzem-se a três, portanto, os elementos do processo intelectual de conhecimento: o sujeito, o objeto e o conceito. (COELHO, Luiz Fernando. **Teoria crítica do direito**. 3ª ed. Belo Horizonte: Del Rey, 2003, p. 22).

de Augusto Comte. Nas palavras de Agostinho Ramalho Marques Neto sobre o empirismo: “o conhecimento flui do objeto, refere-se especificamente a ele e só tem validade quando comprovável empiricamente. O conhecimento é, por conseguinte, para o empirismo, uma descrição do objeto, tanto mais exata quanto melhor apontar as características deste”.<sup>9</sup>

A fixação do fundamento do conhecer no sujeito (subjetivismo) e nas teorias, assumindo que o objeto é construído pela razão, caracteriza o viés racionalista, do qual a manifestação mais ilustrativa é o idealismo de Rene Descartes. Segundo Marques Neto: “A tese fundamental do idealismo é a de que não conhecemos coisas, mas sim representações de coisas ou as coisas enquanto representadas. Isto não implica necessariamente numa negação do real, mas na concepção de que nos é impossível conhecer as coisas tal como elas são e si mesmas”.<sup>10</sup>

Immanuel Kant, ainda na seara da tradição racionalista, situou sujeito e objeto no mesmo plano, justificando que, por um lado, o conhecimento não prescinde do material cognoscível da experiência sensível, e, por outro, deve necessariamente ser ordenado pela razão universal. A transcendentalidade kantiana decorre da identificação da funcionalidade na relação entre sujeito e o objeto, em que a razão vincula experiência, ao mesmo tempo em que é por ela despertada. “Conhecer e, por consequência, fazer a união entre os elementos materiais de ordem empírica e os elementos formais de ordem intelectual”.<sup>11</sup>

Sobre o caráter dialético da estruturação da relação do conhecimento, em que se constitui a própria vivência humana, Luiz Fernando Coelho expõe que: “o sujeito que conhece, a atividade que dele se desprende e o objeto atingido por essa atuação, cuja síntese se expressa subjetiva e objetivamente pelos conceitos, os quais se articulam em juízos e proposições também entre si articulados, formando os raciocínios como instrumentos do pensar e do conhecer”.<sup>12</sup>

---

<sup>9</sup> MARQUES NETO, Agostinho Ramalho. **A ciência do direito: conceito, objeto e método**. 2ª Ed. Rio de Janeiro: Renovar, 2001. p. 5.

<sup>10</sup> Ibidem. p. 8.

<sup>11</sup> Ibidem. p. 10.

<sup>12</sup> COELHO, Luiz Fernando. Op. cit. p. 27.

A variação no modo de relacionamento ente sujeito e objeto originam diferentes espécies de conhecimento: conhecimento científico e senso comum. Enquanto nesse prevalecem representações ou imagens mentais, naquele os conceitos oriundos dessas abstrações das imagens e dos próprios conceitos são tematizados e particularizados.<sup>13</sup>

O que especifica a epistemologia moderna é que não trata essa diferença como mera distinção qualitativa ou de enfoque. O conhecimento científico moderno se constitui pela superação e em oposição ao senso comum, pejorativamente denominado de conhecimento vulgar. A assunção da superioridade hierárquica do conhecimento científico em comparação ao senso comum, e consequente superioridade civilizacional dos povos em condições de lhe produzir, foi fator que possibilitou o desenvolvimento da face colonialista da modernidade.

O senso comum é taxado como opinião desprovida de elaboração intelectual, juízo formulado sem reflexão, fundado nas aparências sensíveis, assistemático, ambíguo e eminentemente prático.<sup>14</sup> Identificado com a tradição partilhada pela comunidade, é tido como conservador, tendendo à manutenção do estado das coisas.

O sociólogo português Boaventura de Sousa Santos formulou tese de que a ciência moderna se constitui a partir da “primeira ruptura epistemológica”, que significa que o conhecimento científico racional e válido é construído em oposição à opinião e ao senso comum.<sup>15</sup> E acrescenta que uma das preocupações da ciência moderna foi evitar a influência da metafórica linguagem do conhecimento vulgar, responsável pela veiculação de concepções irrefletidas e falsas, pelo que pretendeu afastar as pré-compreensões do senso comum mediante emprego de técnica e rigorosa linguagem científica.<sup>16</sup>

Em contraposição ao senso comum, o conhecimento científico, principalmente na acepção positivista, apresenta-se como derivado de metódica elaboração intelectual, fundado em sistemático, lógico e coerente corpo de

---

<sup>13</sup> Ibidem. p. 28.

<sup>14</sup> MARQUES NETO, Agostinho Ramalho. Op. cit., p. 44-46.

<sup>15</sup> SANTOS, Boaventura de Sousa. **Introdução a uma ciência pós moderna**. Rio de Janeiro: Graal, 1989. p. 31.

<sup>16</sup> Ibidem. p. 111-112.

enunciados demonstrados como verdadeiros. Pode ser objetivamente provado. É capaz de conferir certeza e previsibilidade aos fatos, e se impõe por ser dotado de operacionalidade e instrumentalidade, que o tornam adequado para utilitária transformação da realidade.

O ideal epistêmico-científico da modernidade foi traduzido nas formulações elaboradas pelos filósofos do “Círculo de Viena” - com destaque para Rudolf Carnap, e para a contribuição de Ludwig Wittgenstein - que, a partir dos aportes da filosofia analítica, engendraram o positivismo lógico ou neopositivismo.<sup>17</sup>

O positivismo lógico foi elaborado a partir do objetivo de se desenvolver um discurso teórico que assegurasse o autocontrole do discurso teórico, e que propiciasse representação fiel do mundo. Erigiu à condição de fundamento de legitimidade do conhecimento o princípio da verificação, seja pela compreensão empírica, seja pela demonstração analítica. Assumindo os aportes fundamentais do positivismo, privilegia a consistência lógico-formal do discurso científico.<sup>18</sup>

Do princípio da verificabilidade (empírica ou analítica), resulta que o ponto central do positivismo lógico é a objetividade do conhecimento, ou melhor, a verdade objetiva como premissa do discurso científico. Objetividade que compreendia tanto a vinculação ao método quanto ao resultado, no sentido de que o conhecimento científico não é projeção do sujeito, e sim reconstrução ou representação do objeto real via pensamento conceitual.<sup>19</sup> A exclusão da subjetividade asseguraria a neutralidade e universalidade do conhecimento científico.

Sobre esse ideal empirista que relaciona método com validade do conhecimento, Marques Neto assevera que:

Para o empirismo, o método consiste em um conjunto de procedimentos que por si mesmo garantem a cientificidade das teorias elaboradas sobre o real. Como o sujeito se limitaria a captar o objeto, essa captação seria tanto mais eficaz e neutra quanto mais preciso e rigoroso fosse o método utilizado. Desse modo, a metodologia se reduz, na concepção empirista, a

---

<sup>17</sup> A contribuição de Wittgenstein na elaboração do positivismo lógico se refere ao “Wittgenstein Primeiro”, destacando o desenvolvimento da filosofia analítica em sua obra “Tractatus Logico-Philosophicus” (1921), diferenciando-se do “Wittgenstein Segundo”, que forneceu as bases para a filosofia da linguagem com a obra “Investigações Filosóficas” (1956).

<sup>18</sup> COELHO, Luiz Fernando. Op. cit. p. 57.

<sup>19</sup> Idem.

um corpo de regras cuja validade não apenas é considerada inquestionável porque afirmada dogmaticamente, como ainda por cima assegura a validade do conhecimento científico que se quer produzir. O pesquisador é aqui levado a adotar os padrões aceitos e estabelecidos do 'método científico', sem uma discussão mais profunda dos critérios de cientificidade (...). A elaboração científica se limitaria, assim, ao cumprimento rigoroso de certas técnicas pré-estabelecidas, que conteriam o poder quase miraculoso de conferir cientificidade aos conhecimentos elaborados através delas. Quanto mais o pesquisador se abstivesse de qualquer participação ativa e crítica no processo de construção científica, quanto mais ele se limitasse a cumprir mecanicamente as regras metodológicas, tanto melhor cientista ele seria, e tanto maior o grau de confiabilidade de suas teorias.<sup>20</sup>

A neutralidade e universalidade, que resultam no cientificismo do positivismo, fundamentam-se na crença na dogmática afirmação da transparência do real (objeto) e na também dogmática afirmação da eficácia do método.<sup>21</sup>

Segundo Santos, o positivismo do "Círculo de Viena", em especial pelo seu cariz de auto-elevar a ciência à condição de aparelho privilegiado de representação do mundo, fundamentando-se para tanto na pretensa coincidência entre a precisa e unívoca linguagem do conhecimento científico e a experiência ou observação imediata, é o apogeu da "dogmatização da ciência".<sup>22</sup> Discrimina as premissas da razão positivista nos seguintes termos:

Trata-se de uma concepção que assenta nos seguintes pressupostos: a 'realidade' enquanto dotada de exterioridade; conhecimento como representação do real; aversão à metafísica e o caráter parasitário da filosofia em relação à ciência; a dualidade entre fatos e valores com a implicação de que o conhecimento empírico é logicamente discrepante do prosseguimento de objetos morais ou da observação de regras éticas; a noção de 'unidade da ciência' nos termos da qual as ciências sociais e as ciências naturais partilham a mesma fundamentação lógica e até metodológica. Dentro desta filosofia geral distingo o positivismo lógico pela sua ênfase na unificação da ciência, pelo modelo de explicação hipotético-dedutivo e pelo papel central da linguagem científica na construção do rigor e da universalidade do conhecimento científico.<sup>23</sup>

O dualismo entre conhecimento científico e senso comum, entretanto, não foi a única bipartição que marcou o conhecimento moderno. Também foi

<sup>20</sup> MARQUES NETO, Augusto Ramalho. Op. cit. p. 63-64.

<sup>21</sup> Ibidem. p. 65.

<sup>22</sup> SANTOS, Boaventura de Sousa. **Introdução** (...). Op. cit., p. 22.

<sup>23</sup> Ibidem. p. 52.

determinante para sua formatação, e para os efeitos que advieram de seus caracteres, o dualismo entre homem/sociedade e natureza. No contexto do evolucionismo e antropocêntrico da modernidade, a natureza é visualizada sob viés instrumental, e passa a figurar como matéria-prima para o desenvolvimento histórico do homem. Santos afirma que:

(...) a desumanização da natureza e conseqüente desnaturalização do homem criam as condições para que este possa exercer sobre a natureza um poder arbitrário, ética e politicamente neutro. (...) o estranhamento da natureza em relação ao homem enquanto objeto de conhecimento é condição da sua reintegração enquanto objetivo do conhecimento. O paradigma da ciência moderna vive desta contradição entre pressupostos teóricos e conseqüências sociológicas da ciência.<sup>24</sup>

Dualismo entre homem e natureza originou diferenciação entre ciências naturais e sociais. A epistemologia moderna pendeu para preponderância do modelo científico das ciências naturais, o que por vezes significou questionamento acerca da validade do estatuto científico das ciências sociais, ou seu desenvolvimento na esteira do enfoque, problematização e metodologia das ciências naturais. Isso é especialmente relevante na consideração de que o positivismo, destacadamente o positivismo lógico, foi formado a partir de modelo de racionalidade de domínio do sujeito sobre o objeto oriundo das ciências naturais, e artificialmente transposto para as ciências sociais, inclusive para a pretensa ciência do direito.

### 1.2.2 Epistemologia jurídica e juspositivismo

No ambiente histórico, filosófico e cultural que permeia o ideário da modernidade, em especial pelo processo de secularização que desvela o caráter humano do poder e das instituições, ganham relevo os temas que concernem à epistemologia jurídica, com destaque para delimitação do objeto, método de conhecimento, possibilidades e limites da ciência do direito, e relação entre ordem jurídica e interpretação.

---

<sup>24</sup> Ibidem. p. 66-67.

Diferentes escolas se sucederam no modo de conceber e versar sobre o direito, ora privilegiando perspectivas idealistas, como os modelos típicos de jusnaturalismo, ora perspectivas empiristas, como a Escola da Exegese e as correntes dogmáticas, ora adotando o sentido racional de justiça, como o fazem o juracionalismo teológico ou antropocêntrico, ora o sentido histórico, identificado pela Escola Histórica com o “espírito do povo”, ou ainda privilegiando o direito oficial estatal, posição que demarca as correntes positivistas.

Para o presente trabalho, frente ao vigor com que se cristalizou nas práticas jurídicas que atravessaram o Século XX, importa a caracterização do modelo metodológico e científico do direito engendrado pelo positivismo jurídico. Não se ignora que atualmente as premissas fundantes do positivismo jurídico se encontrem relativizadas, e que as teorias críticas desconstruíram alguns de seus principais dogmas; entretanto, é inegável que ainda hoje goza de grande prestígio principalmente na práxis jurídica, e que constitui o cerne da perspectiva hegemônica que segue presente sob o viés da dogmática jurídica.

Subsumindo o direito aos termos da relação de conhecimento prevalente na modernidade, denota-se que a epistemologia jurídica envolve o sujeito jurista, o objeto enquanto fenômeno jurídico, e os conceitos jurídicos como representações ideais e abstrações dessa relação. Nesse enfoque, o positivismo jurídico é a concepção que adota como fenômeno jurídico (objeto) o direito positivo, isto é, o direito oficial legislado e instituído pelo Estado.

A corrente positivista se origina da contraposição ao direito natural. A doutrina jusnaturalista sustenta, em suma, que a validade do direito positivo é subordinada a um sistema superior de normas e princípios, que se caracteriza por ser universal, imutável e inato, e que traduz concepção ideal de justiça. Historicamente, esse fundamento universal do ideal de justiça teve diferentes referências: cosmológica (cosmos/natureza); teológica (Deus); antropocêntrica (razão).<sup>25</sup>

A formulação da proposta positivista se dá em oposição à eleição de fundamento metafísico jusnaturalista. Objetiva a superação da falta de clareza e

---

<sup>25</sup> BEDIN, Gilmar Antônio. Direito Natural. In: BARRETO, Vicente de Paulo (org.). **Dicionário de filosofia do direito**. São Leopoldo/Rio de Janeiro: Unisinos/Renovar, 2006. p. 240-242.

objetividade decorrente da natureza plurívoca dos fundamentos metafísicos, que ensejam diferentes e subjetivas leituras, e conseqüente relativismo do ideal de justiça.

É importante relacionar o surgimento e consolidação do positivismo jurídico na Europa com o processo histórico de implementação do Estado Nacional moderno. A passagem de direito costumeiro, plural e multifacetado para o monismo jurídico, correlata à transição de estado fragmentado para estado politicamente centralizado, conduz a nova forma de conhecer e tratar o direito.<sup>26</sup>

Em busca do rigor científico, o juspositivismo preza pela formalidade e sistematicidade, em detrimento das condições sociais concretas, de valorações ético-políticas, e de perspectiva crítica. Objetiva a construção de conhecimento jurídico unívoco, neutro, absoluto e objetivo, resultando, conseqüentemente, em ciência dogmática, estática e fechada.

Sua formulação mais bem elaborada e determinante na constituição da ciência do direito foi obra de Hans Kelsen, com destaque para a “Teoria Pura do Direito”. Não se pretende apresentar detalhadamente as minúcias da hermética arquitetônica da ciência do direito e da teoria geral do direito elaboradas por Kelsen, e sim ilustrar os contornos conferidos ao direito pela concepção positivista de direito em busca da cientificidade modelada pela concepção moderna de epistemologia e conhecimento científico.

Sua proposta foi desenvolver ciência jurídica separada e autônoma em relação a outras áreas do conhecimento, produzindo teoria que possibilitasse ao conhecimento do direito resultado objetivo, exato e neutro, dotado de método próprio e compatível com a especificidade de seu objeto, e purificado de interferência valorativa ética, política ou social. Esse objetivo é de imediato assumido no primeiro parágrafo do prefácio à primeira edição da obra Teoria Pura do Direito:

Há mais de duas décadas que empreendi desenvolver uma teoria jurídica pura, isto é, purificada de toda a ideologia política e de todos os elementos de ciência natural, uma teoria jurídica consciente da sua especificidade porque consciente da legalidade específica do seu objeto. Logo desde o começo foi meu intento elevar a Jurisprudência, que - aberta ou

---

<sup>26</sup> AGUILLAR, Fernando Herren. **Metodologia da ciência do direito**. 2ª ed. São Paulo: Max Limonad, 1999. p. 119.

veladamente - se esgotava quase por completo em raciocínios de política jurídica, à altura de uma genuína ciência, de uma ciência do espírito. Importava explicar, não as suas tendências endereçadas à formação do Direito, mas as suas tendências exclusivamente dirigidas ao conhecimento do Direito, e aproximar tanto quanto possível os seus resultados do ideal de toda a ciência: objetividade e exatidão.<sup>27</sup>

Revelando influência empirista nas formulações do positivismo jurídico, a pretensão de pureza na construção do conhecimento do direito se alcança pela limitação de seu objeto ao estudo das normas do direito positivo. A metodologia empregada para tanto é excluir “perturbações subjetivas e ideológicas” que comprometeriam a pureza do objeto. Por pureza metódica deve se compreender a rejeição dos métodos pertinentes a outros campos do saber, e adoção de procedimento lógico e sistemático próprio ao peculiar objeto da ciência do direito. Restringe a Teoria Pura do Direito ao direito positivo em geral, a responder o que é e como é o direito, e não o que deveria ser.<sup>28</sup>

Kelsen não afirma ser irrelevante pesquisar sob viés político ou sociológico a instituição da norma; afirma apenas que essa tarefa cabe a outros campos do conhecimento. Ou seja, ao cientista do direito não importa repercutir sobre a conveniência ou justiça da norma, mas descrever por intermédio de regras jurídicas o direito vigente de forma a sistematizar logicamente sua operacionalização.<sup>29</sup>

A conduta humana só interessa à ciência do direito enquanto conteúdo de normas postas e vigentes. Restringido seu campo de observação ao direito positivado, ou seja, aos fatos convertidos em molduras formais que lhe conferem a marca de indubitáveis, a exemplo dos fatos observados pelas ciências naturais, adquire status de verdadeiro conhecimento científico. A regra de Direito e a lei da natureza comportam os mesmos elementos: descrição de um julgamento hipotético vinculando certas consequências a certas condições. Diferenciam-se em razão da ciência da natureza descrever seus objetos mediante relação de causalidade (“se A é, B é ou será”), ao passo que a ciência jurídica os descreve mediante relação

---

<sup>27</sup> KELSEN, Hans. **Teoria Pura do Direito**. 6ª Ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998. p. VII.

<sup>28</sup> *Ibidem*. p. 1.

<sup>29</sup> KELSEN, Hans. **Teoria geral do direito e do estado**. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998. p. 63.

normativa de imputação (“se A é, B deve ser”), caracterizando a especificidade da legalidade de seu objeto.<sup>30</sup>

Outro ponto determinante na Teoria Pura do Direito é que, diferentemente das teorias jusnaturalistas que subsumiam o direito positivo em uma ordem mais ampla, condicionando sua validade a um fundamento metafísico exterior, Kelsen aduz que o fundamento de validade de uma norma só pode estar contido em outra norma superior.<sup>31</sup> Sistematiza a ordem jurídica de uma comunidade mediante encadeamento hierárquico em forma piramidal, pressupondo como fundamento último de validade a ocupar vértice da pirâmide a norma fundamental.<sup>32</sup>

Em decorrência dessa estruturação lógico-sistemática do ordenamento jurídico, Kelsen afirma que o conteúdo da norma é irrelevante para lhe qualificar como válida ou inválida. O pressuposto de validade é eminentemente formal; ou seja, desde que seu processo de criação tenha observado as diretrizes imediatas das normas superiores e mediatas da norma fundamental, integra validamente o ordenamento jurídico e a conduta imputada deve ser observada, independentemente de seu teor. Conclui que “todo e qualquer conteúdo pode ser Direito. Não há qualquer conduta humana que, como tal, por força do seu conteúdo, esteja excluída de ser conteúdo de uma norma jurídica”.<sup>33</sup>

A norma fundamental, ao conferir validade às normas editadas com sua observância, cumpre a função de tornar a subjetiva manifestação do legislador em norma objetiva integrante de uma ordem jurídica positiva. Ou seja, legitima epistemologicamente a cientificidade do objeto da ciência do direito.<sup>34</sup>

---

<sup>30</sup> Ibidem. p. 64.

<sup>31</sup> “(...) a Teoria Pura do Direito pergunta: como é possível uma interpretação, não reconduzível a autoridades metajurídicas, como Deus ou a natureza, do sentido subjetivo de certos fatos como um sistema de normas jurídicas objetivamente válidas descritíveis em proposições jurídicas? A resposta epistemológica (teorético-gnoseológica) da Teoria Pura do Direito é: sob a condição de pressupormos a norma fundamental”. (KELSEN, Hans. **Teoria pura** [...]. Op. cit. p 141-142).

<sup>32</sup> “Todas as normas cuja validade pode ser reconduzida a uma e mesma norma fundamental formam um sistema de normas, uma ordem normativa. A norma fundamental é a fonte comum da validade de todas as normas pertencentes a uma e mesma ordem normativa, o seu fundamento de validade comum. O fato de uma norma pertencer a uma determinada ordem normativa baseia-se em que o seu último fundamento de validade é a norma fundamental desta ordem. É a norma fundamental que constitui a unidade de uma pluralidade de normas enquanto representa o fundamento da validade de todas as normas pertencentes a essa ordem normativa”. (Ibidem. p. 136).

<sup>33</sup> Ibidem. p. 139.

<sup>34</sup> Ibidem. p. 142-144.

Sobre os pontos marcantes da doutrina juspositivista, imprescindível citar a lição de Norberto Bobbio, que indica sete características fundamentais do positivismo jurídico:

1º) Modo de abordar o direito: direito tido como fato, e não como valor, pelo que a validade do direito é meramente formal, prescindindo de análise do conteúdo. Direito é passível de conhecimento científico similar ao aplicado ao mundo natural.

2º) Definição do direito: definido em função do elemento coação.

3º) Fontes do direito: legislação como fonte proeminente do direito.

4º) Teoria da norma jurídica: norma é um comando imperativo.

5º) Teoria do ordenamento jurídico: conjunto de normas vigentes como todo coerente e completo.

6º) Método da ciência jurídica: teoria da interpretação mecanicista, prevalecendo elemento declarativo sobre o produtivo ou criativo no direito.

7º) Teoria da obediência: positivismo ético enquanto ideologia de observância da lei.<sup>35</sup>

A episteme positivista é a base sobre a qual se desenvolveu a dogmática jurídica, concepção até hoje prevalente na práxis jurídica. Ou melhor, a dogmática jurídica é uma das manifestações do positivismo. A dogmática jurídica revela o ponto de vista interno do direito positivo, formulando visão normativa da juridicidade, validade e inteligibilidade do direito, sistematizando, ordenando e relacionando seus elementos de modo a proporcionar conhecimento teórico e técnico aos operadores, voltados à solução de problemas concretos do direito.<sup>36</sup>

Conforme Plauto Faraco de Azevedo: “Aparentemente, o jurista, utilizando-se dos dados da Dogmática Jurídica, realiza um trabalho de mera descrição lógico-

---

<sup>35</sup> BOBBIO, Norberto. **O positivismo jurídico**: lições de filosofia do direito. São Paulo: Ícone, 1995. p. 131-133.

<sup>36</sup> AGUILLAR, Fernando Herren. Op. cit. p. 138-141.

sistemática das normas jurídicas positivadas. É neste sentido que habitualmente se entende e deve situar-se o caráter 'neutro' e, logo, 'científico' de seu labor".<sup>37</sup>

### 1.2.3 Interpretação normativista do direito

No pensamento moderno a hermenêutica se revela um tema muito próximo à epistemologia, pois se propõe a dominar e controlar o ato de interpretar, ou, mais especificadamente, a formular regras e métodos para propiciar a correção da interpretação.

Nesse modelo hermenêutico que passa a ser identificado como hermenêutica tradicional, a hermenêutica jurídica surge como ramo da ciência que, conforme definição de Carlos Maximiliano, "tem como objeto o estudo e a sistematização dos processos aplicáveis para determinar o sentido e o alcance das expressões do Direito".<sup>38</sup> E, diferenciando a significação entre hermenêutica e interpretação, esclarece que: "Esta é a aplicação daquela; a primeira descobre e fixa os princípios que regem a segunda. A hermenêutica é a teoria científica do ato de interpretar".<sup>39</sup>

A concepção sobre o conceito e contornos conferidos à interpretação do direito teve seu desenvolvimento correlacionado aos aportes do juspositivismo e da dogmática jurídica, resultando em modelo eminentemente normativista e metódico, fundamentado na crença da possibilidade do intérprete constatar/reproduzir sentido objetivo e imanente aos textos legais.

O ideal formalista e legalista na interpretação do direito, todavia, é anterior à formulação científica e sistemática do positivismo jurídico. Sua manifestação mais extremada reside na proposta da Escola da Exegese, contemporânea ao modelo napoleônico de direito, que, por questões políticas, visava a retirar dos juízes qualquer liberdade ou discricionariedade na aplicação da lei, e fortalecer a segurança de ordem jurídica fundamentada na lei. O Código Civil de Napoleão se

---

<sup>37</sup> AZEVEDO, Plauto Farazo de. **Crítica à dogmática e hermenêutica jurídica**. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor, 1989. p. 28.

<sup>38</sup> MAXIMILIANO, Carlos. **Hermenêutica e aplicação do direito**. Rio de Janeiro: Forense, 1998, p. 1.

<sup>39</sup> Idem.

autoproclamava sistema jurídico completo, sistemático, preciso e fechado. O método exegético caracterizou a interpretação da lei como processo de aplicação neutra e mecânica das regras ditadas pelos legisladores. Aperfeiçoou-se com a concepção de que a sentença seria um silogismo - constituído pela lei como premissa maior, o fato como premissa menor, e o intérprete como elemento neutro – pelo qual o juiz aplicaria a vontade do legislador ao caso concreto.<sup>40</sup>

Sobre a estrutura da interpretação jurídica como simples operação de subsunção do fato à norma, ensina Rodolfo Luis Vigo:

O modo como o intérprete deveria proceder tinha identidade logicamente com a estrutura de um silogismo dedutivo, de onde se observava que a premissa maior era a lei, a premissa menor era o fato e, por fim, a conclusão era o conjunto de consequências dispostas na mesma lei. Note-se que se tratava de um silogismo que alcançava a objetividade, o rigor e a simplicidade própria do saber teórico e, por isso, a consequência ou resultado interpretativo se deduzia asséptica, fácil, mecanicamente. Ao juiz era vedado formular preferências, ampliações ou restrições em virtude das modalidades do caso ou de seu senso de justiça, pois ao intérprete se exigia simplesmente que procedesse segundo o mecanismo formal da subsunção.<sup>41</sup>

Historicamente, variando segundo contextos e premissas filosóficas, sociais e políticas, houve diferentes concepções de direito e sociedade e, em consequência, diversas escolas e teorias sobre o direito e sua interpretação.

Para a “Escola Histórica Alemã” - que reúne autores como Savigny e Puchta - o direito não se identifica com a lei positivada pela vontade do legislador, e sim deflui da história e dos costumes. Assim, o método histórico renuncia a interpretação que traduza o “espírito do legislador”, e busca o sentido das leis que se identifique com o “espírito do povo” pela reconstrução da consciência social que engendrou sua produção. Fundando uma visão voltada mais para o futuro que para o passado, a “Jurisprudência dos Interesses” de Ihering adota concepção utilitarista do direito, valorizando os fins em detrimento dos meios. Dessa concepção se origina o método teleológico de interpretação, pelo qual o direito deve ser interpretado em vistas da finalidade prática da lei, seja ela identificada com o interesse das partes, seja com

<sup>40</sup> BRUM, Nilo Bairros de. **Requisitos retóricos da sentença penal**. São Paulo: Revista dos Tribunais, 1980, p. 17.

<sup>41</sup> VIGO, Rodolfo Luis. **Interpretação jurídica**: do modelo juspositivista-legalista do século XIX às novas perspectivas. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2005. p. 38.

objetivos sociais e políticos considerados valiosos. O método sociológico, formulado por Duguit, corresponde à visão da “Escola do Sociologismo Jurídico”, e afirma a supremacia dos fatos em relação às normas na interpretação do direito. Ainda, ilustrativamente, dentre outros, destacam-se: o método comparativo, que amplia os horizontes da interpretação pela comparação com o ordenamento de outras nações “mais avançadas”; o método científico da “Escola da Livre Investigação Científica”, que pretende conciliar o fato social com os valores jusnaturalistas; método da “Escola do Positivismo Fático”, que prima pela vinculação da validade da norma à aferição de sua correspondência empírica; método da “Escola Ecológica” de Carlos Cossio, pelo qual a norma é estrutura preliminar que instrumentaliza a interpretação da conduta humana; e método tópico-retórico, elaborado por Theodore Viehweg, que, flexibilizando a rigidez das normas, busca aproximação prudente entre fatos e direito, objetivando resultado aceitável como verdadeiro.<sup>42</sup>

Os métodos de interpretação do direito na hermenêutica tradicional também cumprem o papel de cancelar a cientificidade do processo de intelecção do sentido da norma jurídica mediante observância das técnicas e procedimentos pré-estabelecidos, supostamente dotando a interpretação da necessária neutralidade e objetividade, resguardando-a de indesejáveis interferências ideológicas.

Kelsen, ao elaborar a Teoria Pura do Direito, reservou reflexão específica acerca do espaço na ciência do direito à interpretação da lei. Refere-se à interpretação autêntica, qual seja a efetivada pelos órgãos encarregados de aplicar o direito, como “operação mental que acompanha o processo da aplicação do Direito no seu progredir de um escalão superior para um escalão inferior”.<sup>43</sup>

Destacam-se suas considerações sobre a indeterminação do direito. Em decorrência da indeterminação intencional relacionada à lógica de que a norma individual deve representar derivação escalonada da norma geral, ou pela indeterminação não intencional relacionada à pluralidade de significações atribuíveis a sequência de palavras que exterioriza a regra de direito, observa que a norma jurídica comporta variadas e diversas possibilidades de aplicação passíveis de

---

<sup>42</sup> Para análise mais detalhada, remete-se às obras que serviram de base a essa resenha: BRUM, Nilo Bairros de. Op. cit., p. 16-36. WARAT, Luiz Alberto. **Introdução geral ao Direito: interpretação da lei, temas para uma reformulação**. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor, 1994. p. 66-87.

<sup>43</sup> KELSEN, Hans. **Teoria pura** (...). Op. cit. p. 245.

corresponderem legitimamente à vontade do legislador. Conclui que na aplicação da norma se identifica espécie de moldura, no interior da qual cabem várias possibilidades legítimas de aplicação. A interpretação do direito significa fixar essa moldura.<sup>44</sup>

A busca pela identificação de qual a opção correta de interpretação e aplicação da lei não encontra resposta no direito positivo, pelo que não se encontra no âmbito da ciência do direito, e sim da política do direito. Assim como ato de criação pelo legislador de normas gerais, a eleição de uma dentre as possíveis interpretações que se enquadrem na moldura, ou seja, a criação de normas individuais, também é manifestação de vontade derivada de normas morais, normas de justiça e valores sociais, pelo que não possível formular juízo de validade e verificabilidade com base no direito positivo.<sup>45 46</sup>

À ciência do direito, para Kelsen, compete a interpretação do direito não autêntica ou puramente cognoscitiva, limitada a descrever as possíveis significações da norma, incapaz de criar direito novo ou suprir eventuais deficiências ou lacunas. Ressalta que a consciência de seu objeto é fundamental para que não assuma papel decisório que não lhe compete, falsamente caracterizando como científico posicionamento político. Destaca que: “A interpretação jurídico-científica tem de evitar, com o máximo cuidado, a ficção de que uma norma jurídica apenas permite, sempre e em todos os casos, uma só interpretação: a interpretação ‘correta’. Isto é uma ficção de que se serve a jurisprudência tradicional para consolidar o ideal da segurança jurídica”.<sup>47</sup>

Prosseguindo no desenvolvimento de diferentes teses e perspectivas que contribuiram decisivamente para a formatação da hermenêutica tradicional, relevante destacar, ainda que brevemente, o pensamento do jurista italiano Emilio

---

<sup>44</sup> Ibidem. p. 246-247.

<sup>45</sup> Ibidem. p. 249.

<sup>46</sup> Nesse ponto, o pensamento de Kelsen se revela crítico e progressista em relação aos tradicionais métodos de interpretação, especialmente quando se arvoram de portadores da verdade sobre o sentido do direito: “Não há absolutamente qualquer método – capaz de ser classificado como de Direito positivo - segundo o qual, das várias significações verbais de uma norma, apenas uma possa ser destacada como ‘correta’ (...). Apesar de todos os esforços da jurisprudência tradicional, não se conseguiu até hoje decidir o conflito entre vontade e expressão a favor de uma ou da outra, por uma forma objetivamente válida. Todos os métodos de interpretação até o presente elaborados conduzem sempre a um resultado apenas possível, nunca a um resultado que seja o único correto”. (Ibidem. p. 248).

<sup>47</sup> Ibidem. p. 251.

Betti, responsável pela elaboração de “Teoria Geral da Interpretação”, que, apesar de pouco citada, possui grande influência na formatação do modelo hermenêutico presente na práxis jurídica atual.

Betti caracteriza a hermenêutica como ramo do conhecimento científico relacionado à epistemologia, e orientado para compreensão da interpretação enquanto processo direcionado ao entendimento. Esse processo, apesar de suas variadas aplicações, é único e reúne os mesmos elementos fundamentais, pelo que a interpretação do direito deflui de perspectiva hermenêutica geral.<sup>48</sup>

Sua aspiração é buscar a relativa objetividade passível de ser preservada no processo interpretativo e, com isso, dotar-lhe de controle e exatidão, recorrendo, para tanto aos cânones hermenêuticos. Observa que: “Somente na verdadeira interpretação a observância de critérios metódicos, unida à constante consciência da dependência em relação a uma perspectiva condicionadora, garante a possibilidade de controle e, nesse sentido, uma relativa objetividade do entendimento.”<sup>49</sup>

A primeira noção necessária para entender a hermenêutica bettiana reside no modo pelo qual se estabelece a relação de interpretação nas ciências do espírito enquanto fenômeno gnosiológico, que engendra a antinomia entre elementos subjetivos e objetivos a serem controlados pelo intérprete para que se alcance a pretensa objetividade relativa do entendimento. Assim como no processo de conhecimento, a interpretação se dá em relação de três termos: num extremo se localiza o sujeito-intérprete, espiritualidade viva e pensante; noutra, uma segunda espiritualidade que se objetivou em formas representativas; e no centro, a forma representativa na qual o espírito se objetivou, com a qual ganhou existência fenomênica e objetividade real, resultando em modificação do mundo sensível, apartada e independente do espírito que a engendrou.<sup>50</sup>

Segundo Betti, essa relação de conhecimento que se dá nas ciências do espírito tem a particularidade de ser ato de reconhecimento e reconstrução do espírito objetivado nas formas representativas, que fala ao interpretante com base na afinidade pela humanidade em comum. No entanto, apesar de significar

---

<sup>48</sup> BETTI, Emilio. **Interpretação da lei e dos atos jurídicos**: teoria geral e dogmática. São Paulo: Martins Fontes, 207. p. XXXIX.

<sup>49</sup> Ibidem. p. XLII.

<sup>50</sup> Ibidem. p. XCVII.

recondução das formas à interioridade humana, transpõe o conteúdo originário, pois é direcionada para subjetividade diferente da que lhe originou.<sup>51</sup>

Dessa configuração da relação de conhecimento/entendimento que demarca as ciências do espírito resulta a antinomia que deve ser controlada no processo de interpretação. Por um lado, exige-se do intérprete que reproduza com objetividade a forma representada, conferindo ao resultado do processo a máxima correspondência e fidelidade a essa forma; isto é, subordinado ao objeto. Por outro lado, essa objetividade somente pode ser reconstruída pela subjetividade do intérprete, com base em sua capacidade e consciência. Nas palavras de Betti:

O intérprete é chamado a reconstruir e reproduzir o pensamento alheio a partir do seu interior como algo que se torna seu; mas, embora se torne seu, deve, ao mesmo tempo, opor-se a ele como algo objetivo e alheio. Por um lado, estão em antinomia ente si a subjetividade inseparável da espontaneidade do entendimento, e, por outro, a objetividade, por assim dizer, a alteridade do sentido que se busca obter. Dessa antinomia resulta toda dialética do processo interpretativo, e sobre ela pode-se construir uma teoria geral da interpretação que, ao refletir criticamente sobre esse processo, se encarrega dos seus fins e de seus métodos. Ela recebe o nome de teoria hermenêutica.<sup>52</sup>

Os parâmetros que guiam o intérprete para que mantenha sua subordinação ao objeto, e, com isso, preserve-se a relativa objetividade do processo interpretativo e correção do entendimento sobre o objeto, são os cânones hermenêuticos. Em razão do destacado viés metodológico e epistemológico, Betti revela sua conformação à orientação da hermenêutica tradicional.<sup>53</sup>

Representando diretivas a serem observadas para controle da tensão entre subjetividade do entendimento e objetividade do sentido a ser atribuído, os cânones ora dizem respeito ao objeto a ser interpretado, ora ao sujeito da interpretação. Referem-se ao objeto o cânone da autonomia hermenêutica ou da imanência do critério, que veicula a necessidade de entender a forma representada segundo sua autonomia, lei de formação, necessidade, coerência e racionalidade interior, e não segundo perspectiva ou objetivo externo; e o cânone da totalidade e coerência da

---

<sup>51</sup> Idem.

<sup>52</sup> Ibidem, p. XCVII.

<sup>53</sup> Ibidem, p. 52.

consideração hermenêutica, pelo qual devem ser correlacionados para fiel significação o todo e suas partes constituintes. São atinentes ao intérprete o cânone da atualidade da compreensão, que estabelece a necessidade de que a forma representada seja reconstruída e atualizada segundo sua própria experiência de vida, sensibilidade e inteligência, com o que se afasta a possibilidade de objetividade absoluta na interpretação; e cânone da adequação do entendimento ou correspondência hermenêutica, que implica na necessária harmonia e íntima adesão entre os dois termos do processo interpretativo, ou seja, que haja conformidade entre os espíritos para que o intérprete possa alcançar o sentido da representação.<sup>54</sup>

Apresentadas os conceitos e características da Teoria Geral da Interpretação, Betti enuncia a classificação dos tipos de interpretação segundo variados critérios, que implicam diferentes sistematizações de suas categorias centrais, com destaque para a ordenação a partir da função da interpretação. Sob esse viés, a interpretação é classificada em: meramente recognitiva, quando se resume a entender a representação e se exaure nesse ato; reprodutiva ou representativa, em que se vincula ao ato posterior para fazer entender; e normativa, em que o entendimento visa ao posterior agir.<sup>55</sup>

A interpretação jurídica - assim como a teológica e psicológica - qualifica-se como interpretação normativa, não no sentido de vinculação dogmática às normas, mas sim por se destinar a interpretar normas. Objetiva a compreensão do texto legal com a finalidade de ordenar a ação e disciplinar à conduta humana; ou seja, vinculação à prática jurídica, e também voltada à adesão e internalização para respeito e observância das regras de conduta pelo cidadão-intérprete.<sup>56</sup>

A conformação aos cânones hermenêuticos revela especial importância, pois a subjetividade decorrente da espontaneidade do intérprete pode significar o afastamento do texto. Por um lado, a exigência de eficácia de vinculação das condutas ao texto torna destacada a importância do cânone da atualidade da compreensão, pois, para que possa ser internalizado e observado, o preceito tem que ser transposto para a vida do intérprete. Nesse ponto, reclama postura valorativa do sujeito, no que vai de encontro ao juspositivismo. Em contrapartida, por

---

<sup>54</sup> BETTI, Emílio. Op. cit. p. XLIII-LVIII.

<sup>55</sup> Ibidem. p. XVIII.

<sup>56</sup> Ibidem. p. 175-176.

outro, reclama empenho do sujeito em prestar observância ao cânone da identificação congenial ou afinidade de valores do intérprete e da forma representativa, evitando o afastamento em relação à autonomia hermenêutica do texto legal a objeto do processo de interpretação.<sup>57</sup>

A partir dessas premissas, Betti ingressa em detalhada análise dos contornos assumidos pela interpretação da lei e dos negócios jurídicos, construindo teoria da interpretação jurídica de grande influência sobre a práxis jurídica.

### 1.3 PARADIGMA DA MODERNIDADE E CRISE PARADIGMÁTICA

Esse conjunto de fontes epistemológicas, jurídicas e hermenêuticas formam espécie de modelo, de parâmetro que orienta a produção do conhecimento desenvolvido por uma comunidade. Para representar a instituição e desenvolvimento desse modelo, como influencia o resultado do processo de conhecimento e/ou interpretação, em especial no campo do direito, e caracterizar o processo de crise que abre espaço para transição para outros modelos, é útil a visualização que se extrai do conceito de paradigma e de transição paradigmática. Assim, antes de sistematizar as características do paradigma epistêmico, jurídico e hermenêutico da modernidade, revela-se pertinente uma breve apresentação da noção de paradigma adotada no presente trabalho.

#### 1.3.1 Conceito de paradigma e de transição paradigmática

A noção de paradigma é usualmente associada à tese de Thomas Kuhn, apresentada na obra “A estrutura das revoluções científicas” (1962), em que sistematizou manifestações contrárias ao positivismo lógico, superando a visão de que a ciência teria curso evolutivo linear, lastreado exclusivamente no progressivo acúmulo de conhecimento. Pelo contrário, identificou que o progresso científico tem

---

<sup>57</sup> ROESLER, Claudia Rosane. A impossibilidade de saltar sobre a sombra: uma análise da proposta hermenêutica de Emílio Betti. In: SPAREMBERGER, Raquel Fabiana Lopes (org.). **Hermenêutica e argumentação**: em busca da realização do direito. Ijuí: Unijuí/Educs, 2003. p. 68-71.

natureza eminentemente revolucionária, mediante saltos qualitativos decorrentes da substituição de suas premissas elementares, motivada por fatores exteriores (psicológicos e sociológicos), pelo que não pode ser justificada por elementos internos ao próprio conhecimento científico. Esses saltos qualitativos pelos quais se desenvolve a ciência ocorrem pela sucessão dos paradigmas.

Em linhas gerais, Kuhn sustenta que a ciência historicamente progride da seguinte maneira: pré-ciência → ciência normal → crise/revolução → nova ciência → nova crise/revolução (e assim sucessivamente). A pré-ciência tem a marca da desorganização, da indiscriminada coexistência de métodos e conceitos praticados pelos diversos cientistas. A ciência se torna madura a partir do momento em que uma teoria básica resolve os problemas enfrentados pelas diferentes correntes, e confere unidade e universalidade ao saber. A ciência normal denota a aceitação maciça do paradigma pela comunidade científica, que é espécie de modelo que contém os princípios, conceitos e teorias elementares que irão balizar o desenvolvimento da atividade. A partir do momento em que começam a se repetir fracassos e anomalias, e os fundamentos do paradigma passam a ser seriamente questionados, a ponto de não mais contar com a confiança de seus defensores, inicia-se um período de crise e revolução, que se caracteriza por fértil embate de novas teses. Esse período perdura até que determinado grupo prevaleça sobre os demais e atraia novos adeptos, a ponto de que a maioria da comunidade científica acolha o novo paradigma como teoria fundamental.<sup>58</sup>

Desse panorama estruturado por Kuhn, podem se pinçados alguns conceitos importantes para a elaboração e compreensão de teorias críticas. O autor conceitua paradigmas como: “realizações científicas universalmente reconhecidas que, durante algum tempo, fornecem problemas e soluções modelares para uma comunidade de praticantes de uma ciência”.<sup>59</sup> Em outra passagem, destaca que o paradigma traduza as crenças, valores e técnicas adotadas pelos membros da comunidade, bem como as soluções concretas a que se deve socorrer para resolver os “quebras-cabeças da ciência normal”. Ainda, acrescenta a perspectiva de que: “Um paradigma é aquilo que os membros de uma comunidade científica partilham e

---

<sup>58</sup> CHALMERS, Alan Francis. **O que é ciência afinal?** São Paulo: Brasiliense, 1993. p. 123-133.

<sup>59</sup> KUHN, Thomas S. **A estrutura das revoluções científicas.** São Paulo: Perspectiva, 2007. p. 13.

inversamente, uma comunidade científica consiste em homens que partilham um paradigma”.<sup>60</sup>

Sobre a revolução científica (transição paradigmática), originada da radicalização da insuficiência do paradigma dominante em fornecer respostas às anomalias surgidas de suas diretrizes, Kuhn destaca que não se trata de processo cumulativo resultante da rearticulação do velho paradigma, e sim reconstrução da área de estudos com base em novos princípios, generalizações teóricas, métodos e aplicações.<sup>61</sup> Conclui que: “(...) as mudanças de paradigma realmente levam os cientistas a ver o mundo definido por seus compromissos de pesquisa de uma maneira diferente. Na medida em que seu único acesso a esse mundo dá-se através do que vêem e fazem, poderemos ser tentados a dizer que após uma revolução, os cientistas reagem a um mundo diferente”.<sup>62</sup>

Sem descurar as incompletudes da teoria da revolução científica – seja por conferir preponderância às ciências naturais sobre as sociais, seja por não ingressar na seara das influências sociais, políticas e econômicas na “evolução” do conhecimento científico - a epistemologia crítica de Kuhn abre novas perspectivas para compreensão da ciência. Discorrendo sobre o tema, Boaventura de Sousa Santos afirma que:

O desafio de Kuhn à filosofia lógico-positivista reside em que, por um lado, o desenvolvimento da ciência não é cumulativo e, por outro, a escolha entre paradigmas alternativos não pode ser fundamentada nas condições teóricas de cientificidade, uma vez que elas próprias entram em processo de ruptura na fase revolucionária. Deixa de haver critérios universalmente aceitos, quer para a suficiência da prova, quer para a adequação das conclusões. Está também precluído o recurso aos critérios mais gerais elaborados para a seleção da teoria ‘verdadeira’, como sejam a exatidão, a simplicidade, a fertilidade, a consistência lógica, etc., uma vez que cientistas diferentes aplicam esses critérios em momentos e situações diferentes. Para explicar as razões de opções científicas fundamentais é preciso sair do círculo das condições teóricas e dos mecanismos internos de validação e procurá-los num vasto alforbe de fatores sociológicos e psicológicos.<sup>63</sup>

---

<sup>60</sup> Ibidem. p. 220-221.

<sup>61</sup> Ibidem. p. 116

<sup>62</sup> Ibidem. p. 116 e 148.

<sup>63</sup> SANTOS, Boaventura de Sousa. . **Introdução** (...) Op. cit. p. 135.

As definições formuladas para explicar a evolução da ciência servem como valioso instrumental a ser empregado em outros campos do conhecimento, em especial: analisar historicamente o sentido das manifestações pretéritas dentro do contexto de sua enunciação; compreender o modo pelo qual integrantes de determinada comunidade adotam acriticamente algumas premissas como verdades inquestionáveis; observar como essas premissas são definidoras da identidade coletiva comunitária e até mesmo da subjetividade de seus integrantes; identificar o esgotamento de modelo teórico que proporcione transição para diferentes perspectivas; assentar as bases sobre as quais se formulam teorias críticas.

Objetivando ilustrar a operacionalidade conceitual da noção de paradigma - e aproveitando o ensejo para apresentar noções que serão relevantes para a sequência da pesquisa - cita-se o emprego do termo na análise da história da evolução da filosofia, que é usualmente subdividida a partir dos paradigmas que orientam as diversas correntes de produção filosófica:

- a) Paradigma do ser ou ontológico: o ser enquanto essência (metafísica) determina o sentido e forma das coisas, tanto na orientação cosmológica orientada pela *fysis* da filosofia grega, quanto na orientação teocêntrica da Idade Média.
- b) Paradigma da consciência ou do sujeito: prevalência da razão subjetiva e universal como determinante do sentido das coisas.
- c) Paradigma da linguagem: a linguagem é realçada à condição de fundamento e possibilidade do conhecimento a partir do giro linguístico.
- d) Paradigma da vida concreta: proposta da filosofia da libertação de concepção alternativa situada a partir da exterioridade da totalidade do mundo moderno, valorizando a condição existencial do indivíduo com base na efetiva situação fática, material e moral, dentro do contexto histórico e espacial em que se encontre.

### 1.3.2 Razão moderna e paradigma da modernidade

O advento da razão moderna significa uma nova forma de ver o mundo, com novas perspectivas e racionalidades. A razão clássica adotava racionalidade metafísica. A razão moderna, em contraposição à perspectiva que predominou na antiguidade e na Idade Média, centra-se na racionalidade lógica.

Em trabalho sobre as “formas da razão”, Celso Ludwig observa que a razão moderna é fundada na subjetividade transcendental e no método capaz de produzir seu próprio objeto, e tem o condão de se auto-diferenciar em múltiplas racionalidades que intentam suceder à razão metafísica.<sup>64</sup>

Ao se referir ao paradigma da modernidade, reporta-se ao conjunto de crenças, valores e técnicas que influenciaram o desenvolvimento da epistemologia, ciência, direito e hermenêutica na modernidade, e que se conjugaram e proliferaram hegemonicamente a partir desses saberes, pelo que foram determinantes na configuração das sociedades e culturas da atualidade. Remete-se ao conjunto de soluções concretas que servem como ponto de partida na busca de soluções modernas para os problemas que se apresentem às comunidades científicas e sociais. Refere-se ao mundo visto a partir do horizonte da modernidade, ou mesmo aos elementos partilhados pela comunidade que qualificam determinado indivíduo como moderno; ou seja, que delimitam a fronteira entre os incluídos na totalidade da modernidade e os excluídos que se situam em sua exterioridade.

O paradigma epistêmico-científico da modernidade é formado por epistemologia constituída sob o viés do paradigma filosófico da subjetividade, que concebe o conhecimento como produto de uma ação do sujeito racional e consciente sobre um objeto, em que a linguagem figura como mero instrumento de mediação. É por concepção de conhecimento científico orientada pelo modelo das ciências naturais, demarcada pela objetividade, neutralidade e universalidade, que visa ao desenvolvimento da técnica e à previsibilidade e controle dos fenômenos naturais e sociais, com escopo utilitarista.

---

<sup>64</sup> LUDWIG, Celso Luiz. **Formas da razão**: racionalidade jurídica e fundamentação do direito. 1997. Tese (Doutorado em Direito) – Ciências Jurídicas, Universidade Federal do Paraná, Paraná. p. 205-206.

O vetor central que se dessume desse paradigma - ou seja, que determina os valores, crenças e técnicas que alberga, fornece as premissas na busca de soluções concretas pelos diversos saberes, e delinea uma peculiar visão de mundo – é orientado pelos desígnios da razão lógico-positivista. Exterioriza-se em racionalidade analítica, formalista, instrumental e auto-referencial, que se pauta nos valores segurança, certeza, estabilidade, ordem e universalidade.

No paradigma moderno, o método adquire fundamental importância. Não é simples mediação, e sim mediação voltada para alguma coisa ou finalidade. A existência desse conteúdo finalístico jungido ao método significa que lhe é subjacente forma da razão que o condiciona e, conseqüentemente, também o seu resultado. Em outros termos, a verdade que se alcança metodologicamente é vinculada aos valores que determinada razão alberga, e à racionalidade que orienta o método. Sobre o tema, Ludwig observa:

Colada a um caminho (ao modus), encontra-se uma racionalidade (logos). Qual a racionalidade? É a pergunta crucial do debate filosófico atual. De algum modo, a definição acerca de qual racionalidade deve entrar em jogo, coloca-se como questão prévia ao método mais adequado. (...) Na noção moderna de método como caminho na busca de algo, acima mencionado, é decisiva a relação intencional estabelecida entre o logos em jogo e o método usado. Decisiva ao ponto de modificar o resultado enquanto produção da verdade. Se o método figura como caminho que pode ser trilhado novamente, ou seja, se consiste numa via de conhecimento que pode ser repetida exhaustivamente, o proceder da ciência produzirá um conhecimento, medido não por sua verdade, mas por sua certeza.<sup>65</sup>

Boaventura de Sousa Santos destaca a feição totalitária da racionalidade que preside a ciência moderna, que caracteriza como paradigma dominante, pois nega o caráter racional às demais formas de conhecimento que não assumirem suas premissas epistemológicas e metodológicas, em especial o senso comum e os estudos humanísticos. Indica como características marcantes desse paradigma dominante: a separação entre homem e natureza; a superação da incerteza da razão por si só pela valorização da experiência e observação empírica dos fatos; a premissa metodológica de que conhecer significa quantificar e reduzir complexidade, em detrimento da qualificação dos entes; que o conhecimento tem natureza causal, analisando as regularidades para formular leis que possibilitem a previsão dos

---

<sup>65</sup> Ibidem. p. 58-59.

eventos futuros, privilegiando o funcionamento das coisas em detrimento de sua finalidade; que o êxito do conhecimento consiste na possibilidade de manipulação e transformação do real; finalmente, que adota visão mecanicista do mundo, em que a pretensa ordem e a estabilidade permitem sua dominação e transformação utilitária e funcional.<sup>66</sup>

Orientado especificamente para o direito, o paradigma epistêmico-científico da modernidade se desdobra em paradigma jurídico-hermenêutico eminentemente positivista, normativista e formalista, que busca dotar o conhecimento do direito e a interpretação de suas normas do prestígio do conhecimento científico. Em busca da pretensa neutralidade, objetividade e universalidade no conhecimento e compreensão do direito, o teor de sua verdade é preenchido por elementos eminentemente formais, lógicos, analíticos e com referência no próprio sistema. Ou seja, a “verdade jurídica” prescinde de elementos materiais. Satisfaz-se com a realização dos valores segurança, certeza e ordem, em detrimento de valores morais ou da justiça material.

### 1.3.3 Crise da modernidade

A crise da modernidade pode ser visualizada em diversas frentes. Pode ser considerada como crise do sujeito moderno, ou da centralidade e auto-suficiência da subjetividade e da razão. Ou como crise do avanço científico e da técnica, que prestaram serviços a projetos pouco louváveis. Pode ser analisada sob o viés da nova conjuntura internacional em tempos de globalização neoliberal, e consequente descentralização e limitação da atuação dos Estados-nação, ou ainda compreendida como crise do modo de vida moderno, sobejamente afetado pelos novos rumos da industrialização, pelo consumismo e desenvolvimento das tecnologias de informação.

Considera-se que o diagnóstico da crise da modernidade é essencialmente pragmático. O cenário mundial denuncia o descumprimento das promessas emancipatórias iluministas de igualdade, liberdade e fraternidade (paz). Pelo

---

<sup>66</sup> SANTOS, Boaventura de Sousa. **A crítica da razão indolente**: contra o desperdício da experiência. 5ª Ed. São Paulo: Cortez, 2005. p. 60-64.

contrário, constata-se agravamento de suas insuficiências: desigualdades conjunturais entre pessoas e entre nações, sistemáticas violações a direitos humanos, desrespeito a autonomia e autodeterminação dos povos, ambiente de permanentes tensões e hostilidades (étnicas, religiosas, classistas, raciais, nacionalistas, sexistas), iminência de tragédias ambientais, etc., dão a tônica da primeira década do novo milênio.

Esses fenômenos permaneceram conjunturalmente restritos à “periferia do sistema-mundo”<sup>67</sup>, o que possibilitou à hegemonia dominante atribuir sua causa a fatores naturais ou sociais locais.

No entanto, seu atual alastramento pelo globo, e disseminação no interior dos próprios espaços nacionais das nações do “centro do sistema-mundo”, revela as contradições inerentes ao projeto da modernidade, e abre espaço para o desenvolvimento de propostas e perspectivas alternativas.

#### 1.3.4 Crise do paradigma da modernidade

Concentrando a reflexão nos contornos da epistemologia, ciência e direito na modernidade, identifica-se crise do paradigma tradicional de produção do conhecimento, que abre espaço para contexto de transição paradigmática: o paradigma filosófico, científico e epistemológico da modernidade não mais é capaz de fornecer as respostas almejadas pela pluralidade de multifacetárias comunidades, e ainda não surgiu (e não se sabe se surgirá) um novo paradigma capaz de unificar os mais diversos anseios e perspectivas em torno de projeto comum.

Santos afirma que o paradigma da modernidade teria chegado ao seu esgotamento, principalmente diante do afloramento de suas contradições internas, manifestadas no fracasso em manter em equilíbrio a relação regulação-emancipação, com o pilar regulação absorvendo e se sobrepondo às práticas emancipatórias. A crise final do paradigma moderno se evidencia no agravamento

---

<sup>67</sup> A referência ao “sistema-mundo” tem fundamento na “teoria do sistema mundial” de Immanuel Wallerstein que, analisando a economia capitalista em escala mundial, recusa a noção de “terceiro mundo”, justificando que existe apenas um único mundo estruturado mediante sistema global de trocas. Em função de espécie de “divisão internacional do trabalho” entre nações e regiões, é ínsito ao sistema-mundo uma subdivisão em centro, periferia e semi-periferia.

de problemas modernos atinentes aos ideais iluministas de liberdade, igualdade e fraternidade, sem que existam soluções modernas para os mesmos.<sup>68</sup>

Assim, contextualiza suas teorizações em período que caracteriza como transição paradigmática: transição do paradigma epistemológico da ciência moderna para paradigma emergente que denomina de “conhecimento prudente para uma vida decente”; e transição do paradigma societal moderno - sociedade patriarcal, produção capitalista, consumismo individualista e mercadorizado, identidades-fortaleza, democracia autoritária, e desenvolvimento global desigual e excludente - para um paradigma de cunho emancipatório, cujas características ainda não são conhecidas.<sup>69</sup>

#### 1.3.4.1 Crise paradigmática sob o viés da epistemologia

A crise do paradigma epistemológico da modernidade, paradoxalmente, tem íntima relação com o desenvolvimento do conhecimento que esse próprio paradigma propiciou. A ampliação dos horizontes operada pelo conhecimento científico permitiu detectar as insuficiências estruturais e limitações da ciência nos moldes em que estava assentada.<sup>70</sup>

A percepção de Santos da crise do paradigma epistemológico moderno se revela especialmente precisa e adequada, pois consegue congrega a crítica às suas insuficiências - em grande parte relacionadas à outorga do monopólio do conhecimento válido ao conhecimento científico e a sua estruturação auto-suficiente e apartada da cotidianidade concreta - sem descurar os avanços alcançados pela humanidade em decorrência do desenvolvimento da ciência. Ou seja, elabora uma crítica ao cientificismo, sem recair em maniqueísta e rasa crítica à ciência em geral. Para tanto, propõe a tese da “dupla ruptura epistemológica”.

A primeira etapa do desenvolvimento da ciência se deu pela ruptura epistemológica com o senso comum (primeira ruptura). Essa ruptura teria propiciado

---

<sup>68</sup> SANTOS, Boaventura de Sousa. **A crítica** (...). Op. cit. p.15.

<sup>69</sup> Ibidem. p. 16.

<sup>70</sup> SANTOS, Boaventura de Sousa. **Introdução a** (...). Op. cit. p.31 e p. 67.

responder ao questionamento acerca de como se faz ciência; ou seja, constituir o conhecimento científico como construção racional e válida, em contrapartida ao conhecimento espontâneo e sensível do senso comum, superando sua formatação assistemática e irracional, e conseqüente caráter de objetivismo e realismo “ingênuos”, e de individualismo e naturalismo “ingênuos”, tendentes ao conservadorismo e à manutenção do estado das coisas.<sup>71</sup>

Essa ruptura epistemológica se identifica e somente se justifica se interpretada no contexto dos vetores do paradigma da ciência moderna, criticamente descrito por Santos nos seguintes termos:

Isto é, a ruptura epistemológica bachelardiana só é compreensível dentro de um paradigma que se constitui contra o senso comum e recusa as orientações para a vida prática que dele decorrem; um paradigma cuja forma de conhecimento procede pela transformação da relação eu/tu em relação sujeito/objeto, uma relação feita à distância, estranhamento mútuo e de subordinação total do objeto ao sujeito (um objeto sem criatividade nem responsabilidade); um paradigma que pressupõe uma única forma de conhecimento válido, o conhecimento científico, cuja validade reside na objetividade de que decorre a separação ente teoria e prática, entre ciência e ética; um paradigma que tende a reduzir o universo dos observáveis ao universo dos quantificáveis e o rigor do conhecimento ao rigor da matemática do conhecimento, do que resulta a desqualificação (cognitiva e social) das qualidades que dão sentido à prática ou, pelo menos, do que nelas não é redutível, por via da operacionalização, a quantidades; um paradigma que desconfia das aparências e das fachadas e procura a verdade nas costas dos objetos, assim perdendo de vista a expressividade do face a face das pessoas e das coisas, no amor ou no ódio, em se conquista a competência comunicativa; um paradigma que assenta na distinção entre o relevante e o irrelevante e que se arroga no direito de negligenciar (Bachelard) o que é irrelevante e, portanto, de não reconhecer nada do que não quer ou pode conhecer; um paradigma que avança pela especialização e pela profissionalização do conhecimento, com o que gera uma nova simbiose entre saber e poder, onde não cabem os leigos, que assim se vêem expropriados de competências cognitivas e desarmados dos poderes que elas conferem; um paradigma que se orienta pelos princípios das racionalidade formal ou instrumental, irresponsabilizando-se de eventual irracionalidade substantiva ou final das orientações ou das aplicações técnicas do conhecimento que produz; finalmente, um paradigma que produz um discurso que se pretende rigoroso, antiliterário, sem imaginações nem metáforas, analogias ou outras figuras da retórica, mas que com isso, corre o risco de se tornar, mesmo quando falha na pretensão, um discurso desencantado, triste e sem imaginação, incomensurável com os discursos normais que circulam na sociedade.<sup>72</sup>

---

<sup>71</sup> Ibidem. p. 48-50.

<sup>72</sup> Ibidem. p. 34-35.

Perante a crise desse paradigma, Santos refere que o período de transição deve ser permeado por “segunda ruptura epistemológica”, ou ruptura com a primeira ruptura epistemológica da ciência com o senso comum. Isso não significa simplesmente abandonar as premissas do paradigma moderno - que inegavelmente representaram acréscimo de ordem e estabilidade e, principalmente, de racionalização do mundo - e retornar ao estado primitivo. A nova revolução científica deve partir da tradição formada e acumulada no paradigma anterior, redirecionando o conhecimento científico para o retorno transformador do senso comum.<sup>73</sup>

A segunda ruptura compreende situar o conhecimento científico em uma totalidade que transcende a ciência, vinculando-o diretamente a objetivos práticos, e valorando-o a partir de sua aptidão para melhoria das condições de vida.

O primeiro passo nesse sentido é repensar o senso comum, revendo o caráter pejorativo que lhe foi atribuído pela ciência moderna. Se, por um lado, tem uma vocação conservadora, no sentido de naturalização das injustiças e desigualdades de classes, por outro, conserva os germes de identidade coletiva e sentimentos de solidariedade que podem conduzir à resistência. Ainda, é equivocado imaginar que o senso comum será sempre conservador e a ciência sempre progressista.<sup>74</sup>

Pelo contrário, a caracterização como reacionário ou progressista decorre do diverso feixe de relações sociais e de poder em que se encontra inserida a produção de conhecimento: teorias científicas podem ter marcado caráter de manutenção do *status quo*, como, por exemplo, as teorias funcionalistas e sistêmicas, ao passo que o senso comum, desde que fomentando educacional e culturalmente para tanto, pode ter viés emancipador. Finalmente, novas correntes filosóficas, com destaque para a hermenêutica, reformularam a concepção dos pré-conceitos e da pré-compreensão, pelo que, conforme melhor se explicará adiante, descabe desprezar o senso comum em razão de sua suposta irracionalidade preconceituosa, pois qualquer conhecimento é elaborado a partir de pré-conceitos.<sup>75</sup>

---

<sup>73</sup> Ibidem. p. 40.

<sup>74</sup> Ibidem. p. 37.

<sup>75</sup> Ibidem. p. 38.

Santos empreende caracterização alternativa do senso comum, valorizando sua positividade, principalmente naquilo que é pertinente ao novo modelo epistemológico a ser desenvolvido, nos seguintes termos:

O senso comum faz coincidir causa e intenção; subjaz-lhe uma visão de mundo assente no princípio da criatividade e responsabilidade individuais. O senso comum é pragmático; reproduz-se colado às trajetórias e experiências de vida de um dado grupo social e nessa correspondência se afirma de confiança e dá segurança. O senso comum é transparente e evidente; desconfia da opacidade dos objetos tecnológicos e do esoterismo do conhecimento em nome do princípio da igualdade do acesso ao discurso, à competência cognitiva e à competência linguística. O senso comum é superficial porque desdenha das estruturas que estão além da consciência, mas, por isso mesmo, é exímio em captar a profundidade horizontal das relações entre pessoas e entre pessoas e coisas. O senso comum é indisciplinar e imetódico; não resulta de uma prática especificamente orientada para produzir; reproduz-se espontaneamente no suceder cotidiano da vida. Por último, o senso comum é retórico e metafórico; não ensina, persuade.<sup>76</sup>

Propõe a reconciliação da ciência com o senso comum, originando modelo transformador que possibilite o desenvolvimento de “senso comum esclarecido” e de ciência prudente, assemelhando a produção do conhecimento ao saber prático da *phronesis* aristotélica. Nessa perspectiva, a verdade do conhecimento científico não mais depende exclusivamente da demonstração empírica da correção da tese, e sim será pragmaticamente medida por sua relevância social e capacidade de transformação positiva da vida concreta. Se a primeira ruptura permitia responder ao questionamento sobre “o que é a ciência”, a segunda ruptura visa à reflexão sobre “para que queremos ciência?”.<sup>77</sup>

Sua proposta de “epistemologia pragmática” questiona “conceito de verdade científica demasiado estreito, obcecado pela sua organização metódica e pela sua certeza, e pouco ou nada sensível à desorganização e à incerteza provocadas na sociedade e indivíduos”.<sup>78</sup> A verdade sob o viés pragmático não é inerente ao objeto, passível de ser descoberta, e sim um acontecer que se realiza com a ocorrência das práticas sociais pretendidas e antecipadas.<sup>79</sup>

---

<sup>76</sup> Ibidem. p. 40.

<sup>77</sup> Ibidem. p. 41-42 e 48-49

<sup>78</sup> Ibidem. p. 45.

<sup>79</sup> Ibidem. p. 49.

#### 1.3.4.2 Crise sob o viés do direito

A crise do paradigma moderno ganha contornos específicos quando enfocada sob o viés da ciência do direito.

Retomando o raciocínio do tópico anterior que fundamenta a implementação da “segunda ruptura epistemológica”, o desenvolvimento da ciência do direito degenerou para tendência eminentemente conservadora, servindo aos interesses dominantes na manutenção das desigualdades políticas, econômicas, sociais e culturais. Ou seja, contrariamente ao fundamento da “primeira ruptura epistemológica”, que pregava a necessidade de superação do conservadorismo do senso comum com o desenvolvimento da ciência, o conhecimento produzido pela ciência do direito revelou cariz eminentemente conservador, tendente à manutenção do *status quo*.

A positivação de leis que atendiam aos interesses liberais das classes burguesas hegemônicas, falseadamente rotuladas como regras de condutas neutras e objetivas, como se dotadas de verdades que lhe seriam imanentes, legitimou privilégios e, chanceladas pelo status conferido pela “legalidade”, fomentou a naturalização da desigualdade no senso comum. A dogmática e hermenêutica jurídica que afloraram e se concretizaram no bojo do paradigma moderno retiraram do direito seu potencial emancipatório e de transformação da realidade.

As diferentes vertentes da teoria crítica se ocuparam largamente de denunciar as limitações do modelo de direito que se consolidou nas sociedades ocidentais modernas a partir dos ideais liberais da classe burguesa que ascendeu ao poder. Transcendendo os limites da restritiva visão positivista do direito - que se reduz à descrição e operação do ordenamento jurídico vigente, sem se preocupar com a justiça, adequação e legitimidade social de seu conteúdo - a teoria jurídica crítica, buscando seu aperfeiçoamento, explorou o campo das possibilidades e

expectativas não realizadas pelo direito. Não se contentou em descrever o que era o direito, e sim investigou o que poderia/deveria ser.<sup>80</sup>

Um dos introdutores desse debate no direito latino-americano, e que direcionou sua crítica justamente à epistemologia, ciência e interpretação jurídica, foi o jurista argentino Luiz Alberto Warat. Suas teorizações sobre o “senso comum teórico dos juristas” expressam o caráter ambíguo da moderna ciência do direito, que ao afirmar o desenvolvimento de conhecimento jurídico racional em superação ao irracionalismo do senso comum, resultou no desenvolvimento de “ilusão epistêmica”, que subsidia ordem ideológica de sustentação da servidão ao Estado e, conseqüentemente, ao poder hegemônico. Sobre esse conceito, justifica que:

De uma maneira geral, a expressão senso comum teórico designa as condições implícitas de produção, circulação e consumo das verdades nas diferentes práticas de enunciação e escritura do Direito. Trata-se de um neologismo proposto para que se possa contar com um conceito operacional que sirva para mencionar a dimensão ideológica das verdades jurídicas. Nas atividades cotidianas – teóricas, práticas e acadêmicas – os juristas encontram-se fortemente influenciados por uma constelação de representações, imagens, pré-conceitos, crenças, ficções, hábitos de censura enunciativa, metáforas, estereótipos e normas éticas que governam e disciplinam anonimamente os atos de decisão enunciação. (...) o senso comum teórico dos juristas é uma para-linguagem, alguma coisa que está além dos significados para estabelecer em forma velada a realidade jurídica dominante.<sup>81</sup>

Warat destaca que essa difusão de “hábitos de significação” que traduzem o saber acumulado, e determina a atuação dos juristas, tem estreita conexão com as relações de poder. Os operadores do direito adotam de modo acrítico um complexo de significações como se fosse a realidade, e um conjunto de costumes intelectuais como princípios ou premissas científicas, sem qualquer reflexão acerca do conteúdo político por detrás destas significações e costumes intelectuais, que simplesmente são assimilados como verdades. Conclui que “a história das verdades jurídicas é inseparável (até o momento) da história do poder”.<sup>82</sup>

---

<sup>80</sup> Ver: WOLKMER, Antonio Carlos. **Introdução ao pensamento jurídico crítico**. 5ª ed. São Paulo: Saraiva, 2006.

<sup>81</sup> WARAT, Luiz Alberto. Op. cit.. p. 13-15.

<sup>82</sup> Idem. p. 15.

É relevante extrair desse diagnóstico que a existência dessa rede ideológica e política de significações, isto é, do “senso comum teórico dos juristas”, subsidiado por uma estrutura sólida de propagação de suas bases referenciais, torna a comunidade jurídica manipulável, e conseqüentemente refratária a qualquer alteração que ameace a ordem instituída. A formação jurídica tradicional e a estruturação do sistema jurisdicional tendem à proliferação de profissionais condicionados à reprodução das premissas assumidas como verdadeiras, sem capacidade crítica para sopesar suas contradições e insuficiências.

O resultado é incapacidade para vislumbrar o direito além dos limites do positivismo jurídico, além do direito estatal, ou transcender as barreiras impostas pelos dogmas liberais individualistas na produção do direito, tais como de igualdade e segurança jurídica na aplicação do direito, e neutralidade e objetividade em sua compreensão. Em consequência, o direito se distancia da realidade, deixa de exercer um papel transformador e emancipatório, e não mais é capaz de responder satisfatoriamente aos anseios daqueles que nele depositavam suas expectativas por uma sociedade mais justa. Consolidou-se como instrumento de controle da sociedade a serviço do poder estatal, ou seja, dos interesses hegemônicos em dado momento histórico.

Santos ilustra esse distanciamento do direito com a comunidade ao discorrer sobre os “espelhos da sociedade”. Aduz que as sociedades, a partir da imagem que tem de si, como se refletida em um espelho, reproduzem as identificações dominantes num momento histórico mediante sistemas e práticas de semelhança, correspondência e identidade, assegurando a prevalência das rotinas que sustentam a vida da comunidade. Dentre as instituições, normatividades e ideologias que cumprem esse papel de hierarquizar as condutas em diferentes campos sociais, destacam-se como principais espelhos da sociedade a ciência, o direito, a educação, a informação, a religião e a tradição. No entanto, pela importância que adquirem na cotidianidade, esses espelhos podem vir a adquirir vida própria e, ao invés de refletir a sociedade, passam a pretender que a sociedade os reflita. É o que ocorre com o direito, que deixa de acompanhar suas modificações e de representar espelho da sociedade, e passa figurativamente à condição de

estátua. A sociedade não mais se vê refletida no direito; pelo contrário, é vigiada e controlada pelo olhar fixo e opaco do espelho tornado estátua.<sup>83</sup>

Plauto Faraco de Azevedo também direciona sua teoria crítica ao distanciamento da dogmática e hermenêutica jurídica da realidade social, enfocando mais diretamente que essa separação decorre das premissas que fundamentam o positivismo jurídico.

Afirma que o positivismo jurídico, em nome da pureza científica, opera uma “redução gnoseológica” ao cindir o conhecimento do direito em duas partes estanques, sendo uma lógica, que se ocupa da “ciência das normas”, e outra axiológica, a que corresponderia o estudo dos valores subjacentes e objetivados pela ordem jurídica. Como somente a primeira importaria à ciência do direito, restando a segunda a cargo da filosofia e sociologia do direito, afasta-se do estudo do direito a valoração das estruturas jurídicas e a explicitação de suas interações com a sociedade, distanciando-a dos problemas reais, e comprometendo sua subserviência aos interesses humanos a que deve servir.<sup>84</sup> Destaca que:

O positivismo, com foros de cientificidade que se arroga, cumpre a função ideológica de congelar e petrificar as instituições e conceitos jurídicos. Consagra, a sombra da indiferença ética, a desconformidade entre direito e realidade histórica, perceptível tanto ao nível interno de tantos Estados quanto nas relações e trocas ao nível internacional, particularmente entre norte e sul, cujo diálogo frustrado vizinha o confronto. Menospreza o que há de inquietante nessa situação, em qualquer dos níveis apontados. Substitui de bom grado a realidade pelo jogo conceitual, na dança das abstrações jurídicas, terminando por negá-la mediante a circunscrição metodológica que se impõe, afirmando pronta e levemente que, se o mundo vai mal, o problema é político e, portanto, alheio ao campo de trabalho e preocupação dos juristas.<sup>85</sup>

O direito não se esgota na perspectiva formalista, asséptica e estática centrada na norma já elaborada e integrada ao sistema jurídico. Compreende os fatores, valores, conflitos e forças sociais que atuam em sua criação, e o dinamismo na análise do resultado que produz no meio social no momento de aplicação,

---

<sup>83</sup> SANTOS, Boaventura de Sousa. **A crítica da razão indolente** (...). Op. cit. p. 47-48.

<sup>84</sup> AZEVEDO, Plauto Faraco de. Op. cit. p. 18-19.

<sup>85</sup> Ibidem. p. 62.

comportando atitude de engajamento social, que almeje a realização de justiça e afirmação da dignidade humana.<sup>86</sup>

#### 1.3.4.3 Crise sob o viés da interpretação jurídica

A feição adotada pelo direito no bojo do processo moderno de cientificação e racionalização do conhecimento é especialmente visível e compreensível mediante enfoque interpretação jurídica. A interpretação normativista e metodológica que se consolidou no paradigma moderno de produção do conhecimento é representativa do rumo pelo qual seguiu a ciência do direito orientada pela razão lógico-positivista.

Essa concepção se fundamenta justamente na premissa de onipotência do sujeito cognoscente, e na possibilidade de que metodologicamente alcance a verdade e correção do enunciado normativo. Isso significa crer na existência de uma verdade que lhe seja imanente e absoluta, capaz de ser revelada pela atuação neutra e racional do operador do direito, desde que o faça a partir dos sistemáticos ditames da ciência do direito; ou seja, mediante métodos e técnicas rigorosas de conhecimento do direito positivo.

Destaca-se a esclarecedora análise da “crise da hermenêutica jurídica” no Brasil empreendida por Lenio Luiz Streck, que identifica a causa dos défits da interpretação do direito em “crise de paradigma de dupla face”. Decorre da “crise do paradigma liberal-individualista-normativista de produção do direito”. O modelo de direito prevalente na dogmática e hermenêutica jurídica foi elaborado para resolver demandas interindividuais e patrimonialistas, em sociedade relativamente estável, instituída sob a égide de Estado liberal e não interventor, pelo que se revela inadequado para atender as necessidades de sociedade complexa, díspar e conflituosa.<sup>87 88</sup>

---

<sup>86</sup> Ibidem. p. 11 e 62.

<sup>87</sup> “Em termos históricos, desde seus primórdios no Brasil colonial, como instituição de feições inquisitórias forjada pelo Estado português a partir das raízes culturais da Contra-Reforma, com seus prazos, instâncias e recursos, o Judiciário sempre foi organizado como um burocratizado sistema de procedimentos escritos. Em termos funcionais, foi concebido para exercer as funções instrumentais, políticas e simbólicas no âmbito de uma sociedade postulada como sendo estável, com níveis eqüitativos de distribuição de renda e um sistema legal integrado por normas padronizadoras e unívocas. Os conflitos jurídicos, nesse sentido, seriam basicamente

Esse distanciamento entre o direito e a sociedade, e incapacidade de lidar com a realidade social, em especial conflitos transindividuais e demandas pela implementação de direitos fundamentais de existência digna, revela a primeira faceta da crise paradigmática da hermenêutica jurídica.<sup>89</sup>

A segunda face reside na “crise do paradigma epistemológico da filosofia da consciência”, ou, mais especificadamente, na não recepção pela hermenêutica jurídica e práticas judiciais cotidianas da superação do paradigma filosófico da consciência pelo paradigma da linguagem (“viragem linguística”). O sentido deixa de ser algo que o sujeito cognoscente produza/identifique por si só pela consciência, e passa a ser algo compreendido no âmbito de comunidades reais e pragmáticas de comunicação por intermédio da linguagem. Essa mudança de perspectiva afeta sobremaneira a hermenêutica jurídica, pois a interpretação não mais objetiva a descoberta do sentido unívoco e correto do texto legal, e sim sua compreensão originária e variável a partir da posição do intérprete e do contexto concreto em que a regra será aplicada.<sup>90</sup>

---

interindividuais e surgiriam a partir de interesses unitários, mas encarados em perspectiva diametralmente oposta pelas partes. Desse modo, a intervenção judicial ocorreria após a violação de um direito substantivo e sua iniciativa ficaria a cargo dos lesados. A litigância judicial versaria sobre eventos passados. As ações judiciais seriam um processo em grande parte controlado pelas partes, a quem caberia a responsabilidade de definir as principais questões submetidas a juízo. E o alcance do julgamento ficaria circunscrito só a elas. Contudo, a realidade brasileira é incompatível com esse modelo de ‘Justiça’. Iníqua e conflitiva, ela se caracteriza por situações de miséria que negam o princípio da igualdade formal perante a lei, impedem o acesso de parcelas significativas da população aos tribunais e comprometem a efetividade dos direitos fundamentais; pelo aumento do desemprego aberto e oculto; por uma violência e criminalidade urbanas desafiadoras da ordem democrática e oriundas dos setores sociais excluídos da economia formal, para os quais a transgressão cotidiana se converteu na única possibilidade de sobrevivência; por uma apropriação perversa dos recursos públicos, submetendo deserdados de toda sorte a condições *hobbesianas* de vida; e por um sistema legal incoerente, fragmentário e incapaz de gerar previsibilidade das expectativas, dada a profusão de leis editadas para dar conta de casos específicos e conjunturais e de normas excessivamente singelas para situações altamente complexas”. (FARIA, José Eduardo. O sistema brasileira de Justiça: experiência recente e futuros desafios. **Estudos Avançados**, São Paulo, v. 18, n. 51, 2004).

<sup>88</sup> “Não se quer dizer com isso que o Estado de Direito ou os princípios que o norteiam estejam superados, ou sejam incompatíveis com a realidade das sociedades modernas. Mas ocorre que o velho modelo legalista, concebido no século passado no bojo de um processo codificador adequado a sociedades mais estáveis e Estados menos interventores, dá seguidas demonstrações de não atender a grande parte das exigências da ordem social e justa. Mudaram-se os parâmetros de ordem e de justiça. A legalidade precisa adaptar-se à nova conjuntura”. (CAMPILONGO, Celso Fernandes. O Judiciário e a democracia no Brasil. **Revista USP**, São Paulo, v. 21, 1994. p. 121).

<sup>89</sup> STRECK, Lenio Luiz. **Hermenêutica jurídica e(m) crise**: uma exploração hermenêutica da construção do Direito. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2005. p. 17.

<sup>90</sup> *Ibidem*. p. 65-66.

Importante destacar, ainda, a crítica no tocante à dissimulação das relações de força que subjazem aos cânones supostamente científicos que determinam o curso do processo de interpretação. Se a “história das verdades jurídicas” não pode ser dissociada da “história do poder”, o mesmo raciocínio é aplicável à interpretação do direito, pois a atividade de agregar sentido aos textos legais, que engendra ações de dominação e submissão, é processo atravessado por questões políticas e ideológicas.

O direito, segundo Warat, presta-se a garantir a “institucionalização da produção judicial da normatividade e seus efeitos de poder na comunidade”. O Estado de Direito se apresenta como meio de contenção do arbítrio, fundado na lei enquanto instrumento da razão de preservação da liberdade e igualdade. A lei surge como garantia contra violências ilegítimas, fundamentando-se, para tanto, na “imagem de um reinado abstrato, neutro e universal”. No entanto, esse simbolismo funciona como utopia atuante para normalização de práticas institucionais tendentes à alienação dos jurisdicionados e conservação das relações de poder. Omite as desigualdades econômicas e sociais, bem como que a gênese das leis decorre de interesses e práticas de poder.<sup>91</sup>

Os processos de interpretação atuam no sentido de assegurar a dominação político-jurídica. A objetividade na interpretação significa um constante retorno ao “a priori do direito” e da sociedade, uma reiteração que impede que novas contingências alterem o panorama e promovam novas articulações. O pretendido objetivismo na compreensão da lei bloqueia o acesso com o novo, para o futuro incerto e conflitivo das relações sociais, frustrando o potencial uso transformador do direito.<sup>92</sup>

O autor não nega o valor da lei e de suas dimensões simbólicas como elemento constitutivo do sentido democrático, e sim sustenta que “o importante é perceber o valor da lei como instância simbólica do político, isto é, de um real que encontra seu sentido nas incertezas e conflitos e não nas instâncias de um saber tido como abstrato e objetivo, enquanto universal e absoluto”.<sup>93</sup>

---

<sup>91</sup> WARAT, Luiz Alberto. Op. cit. p. 19-22.

<sup>92</sup> Ibidem. p. 23-27.

<sup>93</sup> Ibidem. p. 24.

Os métodos tradicionais de interpretação da lei (gramatical, histórico, teleológico, sistemático, comparativo, sociológico, científico, etc.) são veiculados pela dogmática e hermenêutica tradicional – e assimilados como tal no senso comum teórico dos juristas - como técnicas que orientam o raciocínio do jurista e permitem alcançar o conhecimento puro e científico do direito positivo. Todavia, por detrás das orientações metodológicas, os métodos trazem consigo de forma dissimulada uma série de premissas ideológicas, retóricas e políticas que condicionam a aplicação do direito a interesses e opções valorativas pré-determinadas.

Conforme assevera Warat, ao invés de cumprir as funções sistemáticas, hermenêuticas e de garantia de cientificidade que lhes é assinalado pelo paradigma moderno, cumprem função mítica de convalidação das crenças jurídicas, bem como de redefinição das significações, pois são empregados como relato objetivo despido de pretensões explicativas ou persuasivas, apesar de funcionarem como tal. Sob o rótulo de reflexões científicas, os métodos de interpretação permitem: veicular representação distorcida do papel do direito na sociedade (“violência simbólica”); dissimular as relações entre decisões judiciais e interesses hegemônicos; apresentar as premissas éticas, ideológicas e políticas que lhes subjazem como verdade derivada dos fatos ou das normas; legitimar a neutralidade dos juízes e legisladores, e conseqüente crença que representam garantia contra arbitrariedades, e lhes conferir status de cientistas.<sup>94</sup>

Nilo Bairros de Brum segue nessa mesma linha de raciocínio quando afirma que no direito, na condição de prática ideológica, diferentemente das ciências em geral, o método não cumpre função de assegurar a objetividade de seus enunciados, e sim função inversa de garantir a objetivação dos discursos ideológicos com base na dissimulação das ideologias. Destaca que sustentar que a lei comporta um sentido imanente, correto e verdadeiro, já é manifestação ideológica no sentido da segurança e reprodução da ordem estabelecida.<sup>95</sup>

Na interpretação jurídica haverá tantas “verdades” quantos forem os métodos passíveis de aplicação. Justifica que:

---

<sup>94</sup> Ibidem. p. 88 a 90.

<sup>95</sup> BRUM, Nilo Bairros, de. Op. cit. p. 11-12.

Costuma-se definir o termo método como significando 'caminho racional da inteligência para alcançar o conhecimento e a demonstração da verdade'. Essa concepção cartesiana de métodos conquistou a preferência da maioria dos juristas dogmáticos, convencidos de (ou tentando convencer) que a interpretação da lei é um ato de conhecimento e não de vontade e de que, tal como nas ciências exatas, as questões jurídicas podem resolver-se em proposições de falso e verdadeiro.

Talvez melhor se adaptasse ao direito a concepção de método adotada pela medicina: 'Modo ordenado de proceder para alcançar um resultado determinado'. Essa definição melhor corresponde à metodologia da interpretação jurídica, eis que nesta atividade a simples escolha de determinado método já denuncia o resultado a que se pretende chegar. Essa tendenciosidade intrínseca faz com que os métodos de interpretação do direito nada mais sejam que instrumentos a serviço da vontade do intérprete. A evidência da instrumentalidade dos métodos de interpretação está no fato indelével de que, trocando o método, chega-se a resultados diferentes, vale dizer, configurações de sentidos diversos. Isto prova que os métodos não são inocentes e que, em matéria de interpretação jurídica, haverá tantas verdades quantos forem os métodos existentes.<sup>96</sup>

O autor leva a efeito interessante estudo correlacionando os métodos de interpretação com a história das ideologias e das revoluções políticas e culturais que acompanham, identificando qual o contexto histórico em que foram engendrados e a ideologia prevalente na ocasião. Por exemplo, o método exegético, fruto da Escola Francesa da Exegese, surgiu no contexto da Revolução Francesa e ascensão da burguesia ao poder. Seu excessivo formalismo no sentido da completude do Código de Napoleão, de aplicação mecânica e neutra, que dispensava a interpretação das regras pelos juízes, carregava carga ideológica de valorização do Poder Legislativo e de segurança da ordem jurídica fundamentada na lei, e visava a evitar que os juízes ainda vinculados à aristocracia derrotada frustrassem a consolidação dos ideais e princípios revolucionários.<sup>97</sup>

No entanto, com o tempo, os métodos foram se desvinculando das condições históricas e opções políticas que determinaram sua gênese, e se tornaram fórmulas capazes de conferir o caráter de aparente neutralidade, objetividade e cientificidade a atividade finalisticamente orientada, transformando a interpretação em um "jogo de cartas marcadas". A neutralidade e objetividade são meramente retóricas, pois a escolha do método significa aderir a "pautas valorativas

---

<sup>96</sup> Ibidem. p. 14-15.

<sup>97</sup> Ibidem. p. 17-18.

predeterminadas”, que refletem posições subjetivas. A opção por método formalista de interpretação, e conseqüente preservação do valor segurança da ordem legal, ou a opção por método realista que privilegie a equidade e os valores comunitários, que redundará, respectivamente, em hermenêutica fechada ou aberta, revela um posicionamento pessoal de intérprete de concordância ou não com a ordem instituída.<sup>98</sup>

Transcedendo à orientação do paradigma moderno de produção do conhecimento jurídico, orientado pela razão lógico-positivista, o processo de interpretação deve ser produtivo, e não meramente reprodutivo. Deve abandonar a postura de “interpretação de bloqueio”, característica do Estado Liberal defensor das liberdades privadas, e buscar racionalidade de “legitimação de aspirações sociais”.<sup>99</sup>

Isso significa renunciar a atitude de “neutralidade científica” para assumir função ativa de realização política e transformação da sociedade. Essa nova racionalidade hermenêutica é emblemática e representativa do rumo pelo qual segue o processo de transição paradigmática vivenciado.

---

<sup>98</sup> Ibidem, p. 41-44.

<sup>99</sup> A hermenêutica jurídica do Estado Liberal, vale dizer, de uma concepção de Estado de Direito exclusivamente preocupada com a preservação da liberdade jurídica, ‘tinha uma orientação de bloqueio – interpretação de bloqueio – conforme princípios de legalidade e estrita legalidade como peças fundantes da constitucionalidade.’ (...) A passagem do Estado Liberal para o Estado social revelará, constantemente, os limites da ideologia da fidelidade à lei. A complicada convivência do Estado com o chamado Estado de Bem-Estar Social fica evidenciada pelo necessário recurso a novas categorias cognitivas do intérprete. Caminha-se, assim, da hermenêutica de bloqueio para a hermenêutica de legitimação e aspirações sociais. A força persuasiva da ideologia do juiz subordinado à lei não se coaduna mais com a difusão de uma cultura sociológica que, geralmente de modo sutil, incorpora-se à tradição legalista. (...) O desafio do Judiciário no campo dos direitos sociais, era e continua sendo conferir eficácia aos programas de ação do Estado, isto é, às políticas públicas. (CAMPILONGO, Celso Fernandes. Op cit. p. 124 a 125).

## 2 HERMENÊUTICA FILOSÓFICA E RAZÃO HERMENÊUTICA

A crise do paradigma dominante abre espaço para novas perspectivas de produção do conhecimento, permite refletir em horizontes não vislumbráveis sob a égide dos dogmas até então prevalentes, e possibilita o exercício de novas racionalidades na busca por respostas para as insuficiências do paradigma anterior.

O abalo da certeza da razão lógico-positivista que sustentou o paradigma moderno conduz ao trabalho de desvelar e legitimar novas formas da razão, sensíveis ao contexto histórico concretamente vivenciado, e em especial abertas às especificidades das demandas daqueles que foram vítimas da faceta totalitária e dominadora da modernidade.

Dentre os diversos movimentos e correntes que vêm questionando e refundando o conhecimento e as bases institucionais da modernidade, destaca-se a hermenêutica filosófica, pois assenta a filosofia e o conhecimento em solo histórico e concreto, e engendra racionalidade aberta à pragmática condição existencial do sujeito, o que permite pensar em uma razão hermenêutica crítica e transformadora da condição do Outro situado na exterioridade da totalidade moderna.

Para tanto, revela-se necessária prévia explanação acerca do contexto filosófico de surgimento e das categorias fundamentais da hermenêutica filosófica que, se por um lado peca pela brevidade e conseqüente superficialidade no tratamento de temática de grande complexidade, por outro, permite a compreensão da idéia central desse magnífico “giro” no pensamento filosófico que servirá de aporte à reflexão final desse trabalho.

### 2.1 PARADIGMA DA LINGUAGEM E “VIRADA HERMENÊUTICA”

Retornando ao tema da subdivisão da evolução da filosofia a partir dos paradigmas que orientam suas reflexões, retoma-se a idéia de que um dos principais sintomas da crise do paradigma moderno foi a substituição da consciência subjetiva

como fundamento de possibilidade e validade do conhecimento pela linguagem; ou seja, a passagem do paradigma filosófico do sujeito para o paradigma da linguagem.

Ainda que modificação dessa magnitude não decorra de um fato ou perspectiva isolada, e sim de conjunto de fatores que tornem a mudança possível, é possível fixar como um dos eventos determinantes para o “giro linguístico” a publicação da obra de Wittgenstein “Investigações Filosóficas” (1956). O advento do paradigma da linguagem é usualmente fixado na segunda metade do Século XX.

O autor é especialmente representativo desse movimento. A transformação no rumo da filosofia mundial é emblematicamente ilustrada em sua transformação pessoal. Sua obra “*Tractatus Logico-Philosophicus*” (1921) foi um dos pilares fundamentais do positivismo lógico do Círculo de Viena. Propunha que o mundo existiria por si só, e que caberia à linguagem a função instrumental de lhe expressar. Ambicionava a formulação de linguagem ideal capaz de reproduzir com exatidão a realidade ontológica do mundo, livre das imprecisões e indefinições da linguagem comum, no que fomentou o ideal de elaboração de linguagem própria ao conhecimento científico.<sup>100</sup>

De modo diverso, na obra “Investigações Filosóficas” (1956), em crítica ao subjetivismo da filosofia da consciência, passou a sustentar que não existe mundo independente da linguagem, e que a pretensão de exatidão é impossível, pois a significação das expressões é vinculada às “formas da vida”, ou seja, ao contexto em que se dá o uso. Com a “teoria dos jogos de linguagem” denota que a linguagem é vinculada à práxis social, que as expressões linguísticas têm sentido em razão de hábitos intersubjetivamente válidos de significação e, mais ainda, que a inserção do indivíduo no processo de interação social depende de sua capacitação para tanto pela linguagem. Isso significa que o indivíduo não age autonomamente pelo seu arbítrio, e sim que interage socialmente mediante hábitos comunitários linguisticamente constituídos e transmitidos.<sup>101</sup>

O “giro linguístico” retirou a linguagem da condição de instrumento que possibilita a relação de conhecimento entre sujeito e objeto, entre sujeito e mundo, para assumir a posição de condição de existência do saber, pressuposto para

---

<sup>100</sup> STRECK, Lenio Luiz. **Hermenêutica** (...). Op. cit. p. 164.

<sup>101</sup> *Ibidem*. p. 164-166.

constituição do mundo. Não só o conhecimento se dá na linguagem, mas o mundo aparece e se dá como mundo na linguagem, assim como o sujeito, a ação e o sentido se apresentam linguisticamente.

A filosofia da linguagem não propõe problematizar sobre o objeto linguagem, e sim refletir sobre as condições linguísticas da reflexão. A validação da verdade deixa de ser fundamentada na consciência isolada cartesiana, ou na validação objetiva da consciência geral kantiana, e encontra fundamento no consenso intersubjetivo originado mediante acordo linguístico argumentativamente formado. Sobre o tema, Ludwig observa: “Filosofar significa filosofar a partir da linguagem. (...) a mudança em jogo vai da crítica cognitiva enquanto análise da consciência à crítica cognitiva enquanto análise da linguagem.”<sup>102</sup>

Segundo Streck, mais importante que o “giro linguístico” em si foi sua posterior e conseqüente conversão em “giro pragmático”, pois não apenas os problemas filosóficos passaram a ser tratados como linguísticos, mas também a tradição filosófica foi tratada sob o enfoque das influências linguísticas. Rompe-se com a filosofia da consciência, e com o modelo de conhecimento voltado para percepção e representação dos objetos. A figura solipsista da racionalidade subjetiva individual que constitui ou desvela o sentido objetivo dos objetos é substituída pelo conhecimento linguístico e orientado para ação. Conhecimento é vinculado às práticas comunitárias intersubjetivas, ou seja, histórica e pragmaticamente determinado.<sup>103</sup>

Isso significa que o contexto comunicacional, ou seja, as influências que atuam concretamente na relação designativa-denotativa dos significados (políticas, ideológicas, sociais, culturais, econômicas, etc.), passaram pela linguagem a ter relevância filosófica, derrogando a simplificadora e totalizante tendência da filosofia de focar universalismos abstratos.

Considerando as especificidades das teorias que partem da premissa linguística, Ludwig propõe a subdivisão do paradigma da linguagem em três

---

<sup>102</sup> LUDWIG, Celso Luiz. Gadamer: a racionalidade hermenêutica – contraponto à modernidade. In: FONSECA, Ricardo Marcelo (org.). **Crítica da modernidade**: diálogos com o direito. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2005. p. 145-146.

<sup>103</sup> STRECK, Lenio Luiz. **Hermenêutica** (...). Op. cit. p. 170-172.

diferentes frentes: a) razão comunicativa (Apel e Habermas); b) razão sistêmica (Luhmann); c) razão hermenêutica (Gadamer).<sup>104</sup>

Concentrando as atenções na formação da razão hermenêutica, observa-se que a “virada hermenêutica” que ocorreu no bojo do paradigma da linguagem denota a alteração de perspectiva com a qual a hermenêutica deixou de ser uma técnica ou método de interpretação aplicável a determinados campos do saber, tais como a teologia, arte, direito e a filologia. Nesse giro iniciado com a fenomenologia de Martin Heidegger, que tratou a compreensão como fenômeno constitutivo da existência humana, aprofundado com a filosofia hermenêutica de Hans-Georg Gadamer, a hermenêutica passa a condição de reflexão fundamental na filosofia, pertinente para entendimento dos problemas filosóficos em geral.

Com Heidegger, a compreensão deixa de significar um modo de conhecer e passa a integrar o ser do homem no mundo, e à hermenêutica incumbe proporcionar que o ser do ente se manifeste como fenômeno, o que se dá pela ontologia; ou seja, deixa de ser normativa e epistemológica, e passa a ser filosófica e ontológica.<sup>105</sup>

Sua grande contribuição para a hermenêutica foi a enunciação da estrutura prévia da compreensão. O ato de compreender é fenômeno que integra a estrutura ontológica do *Daisen* (“ser-aí”, “pré-sença”), que é o próprio ser no mundo. O *Daisen* é integrado por tudo que é aprendido pelo ser em suas experiências no mundo, ideais, pré-juízos, pré-conceitos, “um patrimônio de idéias”, ou seja, o que até então permeou sua existência na relação com o mundo. Quando algo (ente) manifesta seu ser, significa sua revelação, apresentação e presença. Para que seja possível a revelação do ente é necessária uma abertura, que somente se dá na existência humana, mais especificadamente no *Daisen*. Assim, a compreensão do ser dos entes se dá em uma abertura integrada pelos pré-conceitos, que já implica em uma pré-compreensão. Dessa estruturação prévia da compreensão, e de sua articulação pelo sujeito na elaboração do projeto que levará ao conhecimento, que demanda uma constante revisão do projeto inicial na medida em que se avança no contato

---

<sup>104</sup> LUDWIG, Celso Luiz. **Gadamer: a racionalidade** (...). p. 145.

<sup>105</sup> STRECK, Lenio Luiz. **Hermenêutica** (...). Op. cit. p. 199.

com o sentido, decorre o caráter circular do ato de conhecer, que Heidegger chamar de “círculo hermenêutico”.<sup>106</sup>

Sobre a verdade na hermenêutica heideggeriana, Streck comenta que:

A verdade não é uma questão de método. Será, sim, uma questão relativa à manifestação do ser, para um ser cuja existência consiste na compreensão do ser. Ser, verdade, vida e história são concebidos a partir da temporalidade absoluta, e não da temporalidade enquanto qualidade de um eu a-histórico e transcendental, próprios da metafísica. Na ontologia da compreensão, a vida é histórica, onde o próprio ser se desvela no horizonte da temporalidade. O próprio ser é tempo. Por isto, a vida, a existência concreta, emerge na compreensão do ser. Ela mergulha na temporalidade porque compreende o ser. A vida, é dizer, a existência, já é, desde sempre, porque o *Dasein* é pré-ontológico, compreensão do ser. Hermenêutica é, assim, existência, sendo a verdade a verdade do enunciado. O acontecer fenomenológico da verdade ôntica – essa é a essência da verdade em Heidegger. Verdade será, assim, des-velamento, des-ocultação.<sup>107</sup>

Gadamer, seguindo no caminho da ontologia hermenêutica inaugurado por seu mestre, complementa a “virada hermenêutica” ao elevar a temática ao cerne das discussões filosóficas e científicas, tornando a questão de como se dá a compreensão, como ela acontece fenomenicamente na historicidade independentemente de nossa conduta ou objetivos, indagação prévia e necessária para qualquer atividade reflexiva ou cognitiva. Sobre suas pretensões, e em que medida transcende a obra de Heidegger, esclarece que:

Heidegger só se interessa pela problemática da hermenêutica histórica e da crítica histórica com a finalidade ontológica de desenvolver, a partir delas, a estrutura prévia da compreensão. Nós, ao contrário, uma vez tendo libertado a ciência das inibições ontológicas do conceito de objetividade, buscamos compreender como a hermenêutica pode fazer jus à historicidade da compreensão. A autocompreensão tradicional da hermenêutica repousava sobre seu caráter de ser uma disciplina técnica. (...) Em todo o caso, precisamos compreender quais as consequências para a hermenêutica das ciências do espírito são provocadas pelo fato de Heidegger derivar fundamentalmente a estrutura circular da compreensão a partir da temporalidade da pre-sença. Essas consequências não precisam ser mais uma teoria que se aplica à práxis. Muito menos a práxis precisa ser exercida de maneira diferente, de acordo com sua arte. Pode ser que a consequência disso seja a necessidade de corrigir a autocompreensão que se exerce constantemente na compreensão, livrando-a de adaptações inadequadas.<sup>108</sup>

<sup>106</sup> Ibidem. p. 190-193.

<sup>107</sup> Ibidem. p. 199.

<sup>108</sup> GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e método I**: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. 7ª Ed. Petrópolis: Vozes 2005, p. 354.

Traçado o contexto filosófico em que se deu essa transformação da hermenêutica, encontram-se presente as condições para apresentação dos traços fundamentais da hermenêutica filosófica, com o que será possível compreender os desígnios de razão hermenêutica.

## 2.2 CATEGORIAS ELEMENTARES DA HERMENÊUTICA FILOSÓFICA

Em sua obra “Verdade e Método I: Traços Fundamentais de uma Hermenêutica Filosófica” (1960), Gadamer inaugurou e estabeleceu as bases da filosofia hermenêutica. Nessa empreitada, sua principal influência foi Martin Heidegger. Também buscou fundamentos relevantes na dialética platônica e na ética aristotélica, e em Kant e Heigel

### 2.2.1 Libertação da verdade pela experiência da arte: superação da consciência estética e da consciência histórica

Gadamer dedica a primeira parte da obra ao exercício de repensar a questão da verdade a partir da experiência da arte, tendo como objetivo de fundo a crítica à concepção cientificista que relegou às ciências do espírito o mesmo modelo de conhecimento aplicável às ciências naturais.<sup>109</sup>

Simboliza essa concepção nas proposições de John Stuart Mill de aplicar a lógica indutiva trazida das ciências naturais às ciências do espírito, com o que pressupunha a validade universal das premissas empiristas, e de David Hume, que pretendia aplicar essa metodologia com intuito de reconhecer uniformidades,

---

<sup>109</sup> No texto “Sobre a mudança nas ciências do espírito (ciências humanas)”, Gadamer esclarece que o emprego do termo “ciências do espírito” decorre da tradução para o alemão da expressão *moral sciences* usada por John Stuart Mill, e que essa designação persistiu na Alemanha mesmo após a substituição da expressão original inglesa pelas expressões *humanities* ou *human sciences* (GADAMER, Hans-Georg. **Hermenêutica em retrospectiva II: a virada hermenêutica**. Petrópolis: Vozes 2005. p. 145). Na língua portuguesa, a expressão ciências do espírito equivale ao termo “ciências humanas”; todavia, por fidelidade ao texto original, persistir-se-á utilizando o termo “ciências do espírito”.

regularidades e legalidades nas ciências do espírito, tornando previsíveis fenômenos sociais e processos individuais. Assevera que essa pretensão descarta que conhecimento sócio-histórico, diferentemente das ciências naturais, não aspira extrair do fenômeno concreto regra geral, e sim compreender o fenômeno na sua concreção singular e histórica.<sup>110</sup>

Repensa a questão da verdade da arte a partir dos conceitos básicos da estética, em especial de “gosto” e “consciência estética”. O gosto se refere ao conteúdo, revela a percepção pessoal, e tem íntima relação com o que é válido, com o que predomina em determinada localidade, que integra unidade de estilo e de vida determinado pela comunidade social, que não é arbitrário nem universal. A consciência estética, por sua vez, não se reporta ao padrão de conteúdo, e abstrai quaisquer vínculos que relacionem a obra de arte com o seu mundo. Qualifica determinada obra como “pura arte” apenas pela “vivência estética”, abstraindo da análise os momentos não estéticos (objetivo, função e significado do conteúdo), desvinculando a obra de seu mundo originário, por exemplo, ignorando se foi elaborada com pretensão religiosa ou profana. É uma abstração com pretensão universal que qualifica a “pura obra de arte” com base em critérios que existem por si mesmo, e possibilitam uma espécie de distinção estética, que pode ser realizada indistintamente e analisar tudo apenas pelo prisma estético.<sup>111</sup>

Ressalva que, no entanto, a arte não se revela uma atualidade atemporal desvelada pela consciência estética abstrata e universal, e sim a obra de sujeito histórico, que se forma e aparece historicamente em determinado contexto histórico-social, que pretende algo, pelo que “a experiência da arte não deve ser relegada à falta de comprometimento da consciência estética”.<sup>112</sup>

A questão da verdade da arte deve ser entendida como experiência, que não é momento da consciência estética que neutraliza a pretensão da própria obra, e sim encontro com o ser da obra de arte, com um acontecimento inacabado, do qual não é possível apreender como conhecimento definitivo a verdade daquilo que experimenta. A experiência da arte afeta e modifica aquele que a experimenta, e sua

---

<sup>110</sup> GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e método I** (...). Op. cit. p. 37-38.

<sup>111</sup> Ibidem. p. 130-135.

<sup>112</sup> Ibidem. p. 149.

verdade se depreende do resultado desse encontro com o modo de ser da obra de arte.<sup>113</sup> Nas palavras de Gadamer:

Mas a experiência da arte que precisamos fixar contra a nivelação da consciência estética consiste justamente em que a obra de arte não é um objeto que se posta frente ao sujeito que é por si. Antes, a obra de arte ganha seu verdadeiro ser ao se tornar uma experiência que transforma aquele que experimenta. O 'sujeito' da experiência da arte, o que fica e permanece, não é a subjetividade de quem a experimenta, mas a própria obra de arte.<sup>114</sup>

Essa impossibilidade de abstrair a historicidade da produção da obra de arte e os demais “momentos não estéticos” não significa, todavia, que a experiência/verdade da arte se resuma ao resgate literal da consciência histórica. Para esclarecer como se dá a necessidade de representação que faça a medição entre sentido original e tempo presente, Gadamer recorre ao conceito de jogo. O jogo somente ganha seu ser quando é jogado/experimentado pelos jogadores; apesar disso, tem uma natureza própria, independente da consciência dos jogadores. O sujeito é o próprio jogo, que ganha representação que lhe é constitutiva por intermédio dos jogadores.<sup>115</sup>

A obra de arte é um jogo na medida em que seu verdadeiro ser, sua experimentação, somente atinge unidade ou configuração mediante representação que possibilite sua recepção pelo espectador. Para facilitar que se vislumbre essa afirmação se remete ao exemplo da execução de sinfonia, ou de peça teatral. Eventuais mudanças que atinjam a representação não afetam essa vinculação, pois permanece dependente da configuração original e se submete ao seu padrão de correção. A representação será sempre uma repetição, e ainda assim terá sempre sua originalidade, o que revela o caráter de simultaneidade da arte, congregando sua possível origem remota e sua atualidade na representação. A dependência da representação denota que a necessidade de mediação para experimentação pelo espectador é componente de seu próprio ser.<sup>116</sup>

---

<sup>113</sup> Ibidem. p. 150-153.

<sup>114</sup> Ibidem. p. 155.

<sup>115</sup> Idem.

<sup>116</sup> Ibidem. p. 179-185.

Essa perspectiva permite vislumbrar em que medida a experiência da arte, que revela seu ser e sua verdade, depende de sua consideração em sua historicidade, contrariando as premissas abstratas da consciência estética, mas não se resume ao resgate estático do passado, contrariando a limitação da consciência historicista.

A iniciação da obra “Verdade e Método I” a partir da “libertação da verdade pela experiência da arte” serve ao intento de Gadamer de contextualizar os traços fundamentais da hermenêutica filosófica em questionamento que há tempos já lhe despertava interesse: o que é a verdade? Esse tema foi objeto de dois textos elaborados na década de cinquenta, que antecederam a formulação das bases da hermenêutica filosófica, em que delineava o sentido de suas reflexões, discordando do conceito de verdade cunhado pela ciência moderna.

Em “A verdade nas ciências do espírito” (1953), afirma que a ciência moderna foi conceituada no âmbito do crescente domínio da natureza pelo homem, pelo que se esperava, empregando-se a mesma lógica metodológica, obter similar dominação do universo humano-histórico com base nas ciências do espírito. No entanto, segundo o autor, ainda que tenha inegável serventia para o desenvolvimento do saber, os métodos não capazes de garantir o acesso à verdade. O conhecimento das ciências do espírito é muito suscetível aos poderes políticos, religiosos, econômicos e sociais de seu tempo, pelo que não pode desprezar seu condicionamento histórico e sua finitude que, antes de ser uma fraqueza, é um momento da verdade. Implica um conhecimento de si mesmo e da tradição que faz o sujeito ir além de sua autoconsciência.<sup>117</sup> Sobre a verdade, conclui que:

Escutar a tradição e situar-se nela é o caminho para verdade que se deve encontrar nas ciências do espírito. (...) Precisa [o condicionamento] ser levado em conta se não quisermos agir arbitrariamente em relação a ele. Deve-se considerar aqui como ‘científico’ destruir o fantasma de uma verdade desvinculada do ponto de vista do sujeito cognoscente. Este é o sinal da nossa finitude, e ao permanecermos imbuídos de sua idéia ficamos protegidos da ilusão.<sup>118</sup>

---

<sup>117</sup> GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e método II** (...). Op. cit. p. 49-53.

<sup>118</sup> *Ibidem*. p. 53.

Por sua vez, em “O que é a verdade?” (1957), Gadamer direciona suas observações para a questão da neutralidade, que supostamente teria sido alcançada pela ciência moderna com a adoção do princípio da liberdade da ciência. A hegemonia da ciência, diretamente derivada do status de ter sido responsável pela diferenciação e unicidade da civilização ocidental, assegurou-lhe a prerrogativa de reivindicar a condição de única portadora da verdade, o que, no afã de comprovar a correção de seus enunciados, tornou-a intolerante.<sup>119</sup>

Seu ideal metodológico, baseado na possibilidade de repetir conscientemente um caminho cognitivo, tornou o objetivo do conhecimento a verificabilidade e a certeza, e não a verdade. Em contraposição, destaca que a apreensão da verdade de um enunciado não se limita ao seu conteúdo, mas perpassa sua motivação e pressupostos não enunciados. Superando o âmbito da subjetividade enquanto portador da essência da verdade, traz à tona o horizonte situacional e sua função interpelativa, vinculando-a ao todo de uma existência histórica que revela a finitude do ser.<sup>120</sup>

## 2.2.2 Anterioridade da compreensão em relação ao método

Nas primeiras linhas da obra “Verdade e Método I”, Gadamer revela o âmbito em que situa a hermenêutica. Divergindo dos limites impostos pela ciência moderna, a questão hermenêutica não é método de conhecimento científico, e sim fenômeno que se manifesta na existência do homem no mundo.

A compreensão não ocorre metodologicamente, mediante atuação do sujeito fundamentada em princípios. É algo que acontece na extensão da trilha da tradição; aperfeiçoamento de um acontecimento que se sucede no tempo. O fenômeno da compreensão atravessa todas as referências humanas ao mundo, condicionando a própria validade do conhecimento científico. Conceituação da

---

<sup>119</sup> Ibidem, p. 57-69.

<sup>120</sup> Idem.

verdade enquanto fruto de experiência hermenêutica implica no reconhecimento dos limites da consciência científica, especialmente do conhecimento metodológico.<sup>121</sup>

Historicidade e temporalidade da pré-compreensão antecede atuação metódica. A honestidade do pensamento e responsabilidade no filosofar depende da conscientização desse condicionamento.<sup>122</sup>

A problemática hermenêutica deixa de seguir perspectiva instrumental acerca dos meios de atuação para que o sujeito interprete com correção e alcance a verdade do objeto, e passa a refletir ontologicamente sobre o fenômeno da compreensão, que se manifesta na interação do homem com o mundo. Isso significa, por um lado, a superação do dualismo sujeito/objeto que fundamenta a produção de conhecimento no paradigma da modernidade, bem como da crença metafísica na existência de um sentido objetivo e verdadeiro, imanente ao objeto. Por outro lado, importa alçar a hermenêutica ao status de reflexão universal “ao ponto de, na visão gadameriana, a própria filosofia tornar-se hermenêutica”.<sup>123</sup>

A defesa da universalidade da hermenêutica por Gadamer deu origem a profícuo debate com Habermas. Justificando que a hermenêutica rejeitava a racionalidade subjetiva da razão iluminista, não podendo o sujeito separar racionalmente os preconceitos legítimos dos ilegítimos, Habermas fundamentou sua crítica na impossibilidade da hermenêutica identificar a carga ideológica presente na linguagem e de romper com a tradição, o que frustrava qualquer atuação crítica e transformadora e tornava seu projeto inviável.

Sem ingressar nos detalhes dessa rica discussão, resta destacar, nesse momento, que os desafios lançados por Habermas conduziram Gadamer a esclarecer mais detalhadamente a relação entre hermenêutica filosófica e métodos de conhecimento nas ciências do espírito. No prefácio à 2ª edição de “Verdade e Método I” enuncia que:

O que está em questão não é o que fazemos, o que deveríamos fazer, mas o que nos acontece além do nosso querer e fazer. Assim, não estamos falando, aqui, dos métodos das ciências do espírito. (...) O espírito

---

<sup>121</sup> GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e método I** (...). Op. cit. p. 29-33.

<sup>122</sup> Ibidem. p. 33.

<sup>123</sup> LUDWIG, Celso Luiz. **Gadamer: a racionalidade hermenêutica** (...). Op. cit. p. 147.

metodológico da ciência impõe-se por toda a parte. Assim, longe de mim negar o caráter imprescindível do trabalho metodológico dentro das assim chamadas ciências do espírito. (...) A questão colocada aqui quer descobrir e tornar consciente algo que foi encoberto e ignorado por aquela disputa sobre os métodos [ciências da natureza e ciências do espírito], algo que, antes de limitar e restringir a ciência moderna, procede-a e em parte torna-a possível. (...) Essa investigação coloca a questão ao todo da experiência humana do mundo e da práxis da vida. Falando kantianamente, ela pergunta como é possível a compreensão? Essa é uma questão que procede a todo comportamento compreensivo da subjetividade e também ao comportamento metodológico das ciências da compreensão. (...) O fato de o movimento da compreensão ser abrangente e universal não é arbitrariedade nem extrapolação construtiva de um aspecto unilateral; reside na natureza da própria coisa.<sup>124</sup>

Sobre a polêmica entre Habermas e Gadamer, é pertinente a análise empreendida por Streck defendendo a possibilidade de encontrar confluências e conciliar as duas teses, observando que comportam mais aproximações do que divergências.

A filosofia hermenêutica gadameriana procura contextualizar a compreensão na historicidade e mediar a tradição para determinar sua importância para o presente; a hermenêutica crítica habermasiana enfoca o futuro e a realidade em transformação. A primeira se fundamenta na compreensão enquanto fenômeno manifestado mediante fusão de horizontes; a segunda pelo uso de diretrizes formais para regular verdadeiro consenso. Enquanto uma possibilita a descrição fenomênica de como se dá efetivamente a compreensão e possibilita o resgate da comunicação com o passado, mostrando às ciências humanas que seu domínio subjetivo é pré-condicionado pela tradição e historicidade, a outra possibilita a crítica para além do que efetivamente se é constatado, objetivando a transformação das bases do conhecimento e da sociedade, visando a contexto futuro ideal.<sup>125</sup>

### 2.2.3 Historicidade e preconceitos na compreensão: pré-compreensão e fusão de horizontes

Conforme enunciado acima, o ponto de partida de Gadamer é a descoberta de Heidegger da estrutura prévia e do caráter circular da compreensão. Adotando

<sup>124</sup> GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e método I** (...). Op. cit. p. 37-38.

<sup>125</sup> STRECK, Lenio Luiz. **Hermenêutica** (...). Op. cit. p. 220-223.

essa premissa, sua proposta é redimensionar a hermenêutica a partir da historicidade da compreensão.

Assevera que a grande contribuição oriunda da filosofia heideggeriana, mais do que a própria identificação do círculo hermenêutico, foi lhe dotar de sentido positivo, pois a consciência de como se dá a compreensão permite evitar arbitrariedades na atividade de interpretação, possibilitando se focar no que emana da própria coisa. Segundo Heidegger, a consciência do círculo hermenêutico serve para impedir que se torne vicioso; tarefa interpretativa constante é evitar que posição, visão e concepção prévias sejam impostas por intuições e hábitos que comprometam análise científica. Projeto que dá início ao processo circular da compreensão, permeado por expectativas e perspectivas que devem ser continuamente repensadas, somente poderá alcançar suas possibilidades se não partir de premissas arbitrárias introduzidas direta e acriticamente pelos hábitos da linguagem, ou pelas pré-noções acerca do conteúdo.<sup>126</sup>

Isso não significa que na compreensão se objetive abstrair as posições prévias, tampouco almejar posição de neutralidade, e sim que os pré-conceitos devem ser conscientes e examinados quanto à sua legitimidade (origem e validade). Essa medida possibilita o exercício da tarefa hermenêutica, que é permitir abertura à alteridade da opinião do outro, do objeto ou do texto, criando condições para que o significado seja valorado a partir das opiniões prévias.<sup>127</sup>

A relevância da pré-compreensão no processo de compreensão/interpretação traz à tona o tema dos preconceitos. Afirma Gadamer que: “É só o reconhecimento do caráter essencialmente preconceituoso de toda compreensão que pode levar o problema hermenêutico à sua real agudeza”.<sup>128</sup>

A partir da influência iluminista, conceito de preconceito recebeu matriz negativa, pois enquanto o termo denota um juízo que se forma antes do exame definitivo, passou a ser relacionado unicamente ao juízo não fundamentado e, como tal, mediante influência de espírito racionalista, foi excluído do âmbito do conhecimento científico. Preconceito, no entanto, longe de tolher a liberdade da

---

<sup>126</sup> GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e método I** (...). Op. cit., p. 355-356.

<sup>127</sup> Ibidem. p. 356-359.

<sup>128</sup> Ibidem. p. 360.

razão frente à tradição, revela a realidade histórica do ser do indivíduo. Se a reabilitação dos preconceitos é indispensável para que a compreensão se compatibilize com o modo de ser finito e histórico do homem e da consciência histórica, então a questão epistemológica fundamental da hermenêutica é identificar o fundamento de legitimidade dos preconceitos, e propiciar a separação entre preconceitos legítimos e ilegítimos, que devem ser superados pela razão crítica.<sup>129</sup>

Denota-se o equívoco da pretensão do “metodologismo epistemológico dominante” que, ao tentar se libertar de seus preconceitos, ignora sua própria historicidade, persistindo, todavia, ingenuamente determinado pelo reflexo da tradição.<sup>130</sup> Conforme assinala o autor:

Em nosso constante comportamento com relação ao passado, o que está realmente em questão não é o distanciamento nem a liberdade com relação ao transmitido. Ao contrário, encontra-mo-nos sempre inseridos na tradição, e essa não é uma inserção objetiva, como se o que a tradição nos dissesse pudesse ser pensado como estranho ou alheio; trata-se sempre de algo próprio, modelo e intimidação, um reconhecer a si mesmos no qual nosso juízo histórico posterior não verá tanto um conhecimento, mas uma transformação espontânea e imperceptível da tradição.<sup>131</sup>

Sobre o caráter transcendental da historicidade, pertinentes as palavras de Ludwig:

Gadamer ressalta, no entanto, que a historicidade, na condição de fator ineliminável da condição humana, não tem o sentido de uma limitação redutiva da compreensão, mas ao torná-la possível, enriquece-a, dando a ela a condição de compreensão humana. (...) Por isso, a reflexão se realiza sempre a partir de uma pré-compreensão, inultrapassável. O verdadeiro

<sup>129</sup> Ibidem. p. 361-368.

<sup>130</sup> “O ser-no-mundo carrega esta experiência do estar-aí (*Dasein*) da qual não pode se desvincular; não posso modificar minha compreensão-de-mundo, da qual não posso me alhear. As condições existenciais (*ek-sistere*, estar-aí) em se ou posto determinam também as condições com as quais interpreto e *con-vivo* com o mundo. A existência ou não dos pré-conceitos na determinação de todo o sentido apreendido do mundo não depende da vontade humana. Os pré-conceitos existem, no sentido deste estar-aí contra o qual não se pode lutar, e estão presentes na avaliação de cada peça de nossa interação com o mundo. A vontade pode dizer não e renunciar aos pré-conceitos, mas esta é já uma postura claramente carregada de pré-conceitos e de tomada de posição próprias de um sujeito histórico e gravado por uma experiência particular” (BITTAR, C. B. Eduardo. Hans-Georg Gadamer: a experiência hermenêutica e a experiência jurídica. BOUCAULT, Carlos E. De Abreu; RODRIGUES, José Rodrigo (orgs.). **Hermenêutica plural**: possibilidades jusfilosóficas em contextos imperfeitos. São Paulo: Martins Fontes, 2002. p. 184 a 185).

<sup>131</sup> GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e método I** (...). Op. cit. p. 374.

transcendental, condição de possibilidade, não é o das formas e/ou categorias a priori, nem a autonomia da vontade (Kant), a 'comunidade de comunicação ideal' ou transcendental (Habermas e Apel, respectivamente) a 'posição originária' (Rawls), ou a autopoiesis de sistemas dirigidos auto-referencialmente (Luhmann), mas a historicidade, na afirmação da finitude e temporalidade do ser.<sup>132</sup>

Gadamer esclarece que essa tarefa de sopesar a legitimidade dos preconceitos não desnatura o círculo hermenêutico como descrição de momento estrutural ontológico da compreensão, rechaçando caracterização como sistema formal, ou passível de classificação como objetivo ou subjetivo, pois não tem um caráter metodológico. A antecipação de sentido não é ato de subjetividade, e sim fenômeno que acontece continuamente em comunhão com a tradição.<sup>133</sup>

Desse sentido do círculo decorre uma consequência hermenêutica que denomina de “concepção prévia de perfeição”, presunção de que originariamente o sujeito imagina possuir plenas condições para compreender automaticamente aquilo com que se defronta e que, quando frustrada, engendra o fenômeno hermenêutico para entendimento. Depreendem-se duas condições hermenêuticas para compreensão: ter conhecimento (pré-compreensão) sobre a coisa em questão, pois é preciso contato inicial fundado em suposta “concepção prévia de perfeição”; e insuficiência da concepção prévia, pois somente quando o objeto não é automaticamente compreendido se elabora um projeto hermenêutico (expectativas e perspectivas) para a compreensão. O espaço em que se dá a hermenêutica é intermediário entre familiaridade e estranheza com a coisa que se defronta.<sup>134</sup>

Não detém o intérprete condições para identificar de plano quais preconceitos lhe serão úteis e quais obstam a abertura para a coisa em questão. Essa distinção somente será possível no curso da compreensão, no constante repensar o projeto original.

Serve a esse intento a “distância temporal”, que traduz a condição de se afastar temporalmente da significação original, e observar seu acontecer no tempo, permeado pela tradição, para identificar quais preconceitos prejudicam o acesso à alteridade da coisa em questão; ou seja, distanciamento que permite perspectiva

<sup>132</sup> LUDWIG, Celso Luiz. **Gadamer: a racionalidade hermenêutica** (...). Op. cit. p. 149-150.

<sup>133</sup> GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e método I** (...). Op. cit. p. 388-389.

<sup>134</sup> *Ibidem*. p. 389-391.

crítica. Distância temporal não significa identificar dimensão fechada e concluída, objetivamente acessível pelo resgate das condições históricas, e sim um acontecer que está em constante movimento e evolução, pois o tempo que os separa não deve ser encarado como obstáculo a ser superado, e sim como a possibilidade positiva do compreender.<sup>135 136</sup>

A conscientização da condição histórica da compreensão, e identificação da “situação hermenêutica” do sujeito a partir dos efeitos dos fenômenos na história e suas determinações na condição presente, vincula até mesmo o que é passível de questionamento e investigação na atualidade. Isto é, a “história efetual” opera em toda compreensão, independentemente da conscientização dessa vinculação.<sup>137</sup>

Considerando que o termo horizonte define a amplitude do campo de visão a partir de determinado ponto, a constituição do horizonte hermenêutico revela consciência das premissas que condicionam a problematização de determinados temas e a formulação das indagações que surgem na cotidianidade perante a tradição. Esse horizonte do presente subsiste em processo de constante formação a partir da fusão com o horizonte o passado, que implica sua reformulação com base nos questionamento dos preconceitos à luz da tradição.<sup>138</sup>

Comentando a tese da fusão de horizontes, e destacando o conseqüente caráter produtivo da interpretação, Streck afirma que é impossível reproduzir um sentido, pois o aporte do intérprete sempre reduz ou alarga o sentido veiculado na tradição.<sup>139</sup>

Gadamer define a compreensão como fusão de horizontes nos seguintes termos:

---

<sup>135</sup> Ibidem. p. 391-393.

<sup>136</sup> No artigo “Entre fenomenologia e dialética – Tentativa de uma autocrítica” (1985) elaborado com intuito de efetuar uma autocrítica do todo de sua obra filosófica, Gadamer reconhece que o termo “distância temporal” não expressou adequadamente sua pretensão, pois a palavra temporal acabou tendendo apenas para a perspectiva histórica, desnaturando o foco principal que era perspectiva do diálogo aberto a alteridade do Outro. Esclarece que teria sido mais proveitoso se utilizasse apenas o termo “distância”, pois pode ocorrer mesmo na simultaneidade do encontro dialógico, onde se faz necessário se distanciar da opinião preconcebida para se abrir ao entendimento com o outro. (GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e método II** (...). Op. cit. p. 16).

<sup>137</sup> GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e método I** (...). Op. cit. p. 397-398.

<sup>138</sup> Ibidem. p. 399-400.

<sup>139</sup> STRECK, Lenio Luiz. **Hermenêutica** (...). Op. cit. p. 205-206.

Partíamos então do fato de que uma situação hermenêutica está determinada pelos preconceitos que trazemos conosco. Estes formam o horizonte de um presente, pois representam aquilo além do que já não conseguimos ver. No entanto, importa manter-nos afastados do erro de pensar que o que determina e limita o horizonte do presente é um acervo fixo de opiniões e valores, e que a alteridade do passado se destaca desse presente como de um fundamento sólido.

Na verdade, o horizonte do presente está num processo de constante formação, na medida em que estamos obrigados a pôr constantemente à prova todos os nossos preconceitos. Parte dessa prova é o encontro com o passado e a compreensão da tradição da qual nós mesmos procedemos. O horizonte do presente não se forma pois à margem do passado. Não existe um horizonte do presente por si mesmo, assim como não existem horizontes históricos a serem conquistados. Antes, compreender é sempre o processo de fusão desses horizontes presumivelmente dados por si mesmos.<sup>140</sup>

A necessidade de distinguir em dois horizontes, e não lhes apresentar como um único horizonte que se estende da tradição até o presente, decorre do interesse e pertinência em caracterizar o acontecer da compreensão, quando dotada de caráter científico, como tarefa hermenêutica; ou seja, de contextualizar a tarefa hermenêutica na historicidade da compreensão.

#### 2.2.4 Estrutura dialógica da reflexão hermenêutica

A reflexão hermenêutica tem caráter dialógico, estruturada em lógica de pergunta e resposta. Já foi referido que é condição para que surja a problemática hermenêutica que haja insuficiência da concepção prévia, no sentido de inviabilizar compreensão automática e inconsciente. A insuficiência, que gera a necessidade de reflexão hermenêutica em busca da compreensão do ente, surge na forma de pergunta ao intérprete.

Gadamer caracteriza essa pergunta que interpela o intérprete como “negatividade de se saber que não sabe”, que direciona e condiciona a resposta que se pretenda lógica e pertinente. É autêntica se realmente pretender algo que não se sabe. Implica abertura, mas também delimitação, pois determina as premissas sobre

---

<sup>140</sup> GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e método I** (...). Op. cit. p. 404.

as quais a questão é colocada. Conforme afirma o autor: “o que conduz a uma pergunta determinada é um não saber determinado”. Há uma primazia da pergunta sobre a resposta, circunstância que denota a limitação do método para o saber, pois o método não tem o condão de determinar o que questionar. Pergunta é um não saber que se impõe, e que decorre mais de um sofrer do que um agir.<sup>141</sup>

Tendo em vista que sentido daquilo que se busca compreender é vinculado aos termos delimitados pela pergunta, a compreensão ultrapassa a perspectiva da coisa em si objetivamente considerada. Gadamer destaca que: “Só se compreende o sentido de um texto quando se alcança o horizonte do perguntar, que como tal poder ter outras respostas. Assim, o sentido de uma frase é relativo à pergunta a que ele responde e isso significa que ultrapassa necessariamente o que é dito nela”.<sup>142</sup>

#### 2.2.5 Linguagem como horizonte da hermenêutica

A linguagem é o espaço pelo qual é possível obter acordo com alguém e entendimento sobre a coisa em questão. A conversação cria abertura para o ponto de vista do outro, e para com ele interceder, dispondo-se a abrir-se ao estranho e ao adverso. A compreensão enquanto fusão de horizontes pode ser representada como “conversação hermenêutica”, pois o intérprete se abre ao objeto pela linguagem da tradição, que é a mesma linguagem que institui o horizonte do intérprete. Essência da tradição tem caráter de linguagem, pois é linguisticamente que se liberta do ato de origem no passado e se transmite para a atualidade presente (coexistência entre passado e presente). Interpretação, da mesma forma, também só expressa linguisticamente. Assim, Gadamer observa que a linguagem é determinante do objeto e da realização hermenêutica e, como tal, é o meio universal da experiência hermenêutica.<sup>143</sup>

Para elucidar o tema, empreende análise da evolução da tematização da linguagem no pensamento ocidental, até chegar aos desígnios do paradigma

---

<sup>141</sup> Ibidem. p. 473-480.

<sup>142</sup> Ibidem. p. 482.

<sup>143</sup> Ibidem. p. 497-518.

linguístico, âmbito em que situa sua tese da linguagem como horizonte de ontologia hermenêutica.

Nesse íterim, destaca a mudança de perspectiva sobre a linguagem nas investigações de Humboldt, em que, mediante comparações das diferentes línguas, pesquisou padrão interno de perfeição que as distinguisse. Sua grande contribuição foi perceber cada língua como concepção própria de mundo, desenvolvida na esteira da forma interior peculiar do acontecimento de formação da linguagem em cada comunidade, bem como que pela força da linguagem o sentimento presente é vinculado ao passado, pois a linguagem atual é a etapa de um caminho que se trilha desde as gerações mais primitivas.<sup>144</sup>

O descobrimento da origem/essência da linguagem como concepção de mundo, realização viva do falar, tem grande relevância para a hermenêutica. O indivíduo pertencente a comunidade acolhe uma linguagem que adquire caráter autônomo, e o introduz em determinado comportamento perante o mundo. A linguagem se torna o fundamento para que haja um mundo, para que se represente um mundo. Considerando-se o conceito de mundo circundante como a dependência existencial dos seres vivos em relação ao mundo, o ser humano se diferencia dos demais pela condição de se elevar acima das coerções que lhe vêm ao encontro e se tornar livre, o que significa e depende de ter linguagem.<sup>145</sup>

O autêntico ser da linguagem ocorre na realização do entendimento mútuo pela conversação, não como instrumento para realizar alguma finalidade, e sim como processo da vida onde se representa uma comunidade da vida real. Isso implica na impossibilidade de se identificar conceito objetivo e específico que revele a verdade sobre mundo, como pretende o conhecimento científico. A experiência humana tem capacidade para desvelar diferentes visões e perspectivas, mas não para abarcar o todo da relação linguística com o mundo, pois não é objeto cognoscível abstratamente. A ciência representa o conhecimento e domínio do “ser em si” relativo ao seu específico campo de atuação, como, por exemplo, a física em relação à matéria e à energia do universo e suas interações, ou a biologia no tocante aos seres vivos e sua interação com o meio ambiente; porém, não alcança

---

<sup>144</sup> Ibidem. p. 566-569.

<sup>145</sup> Ibidem. p. 571-572.

conhecimento absoluto e total do ente pois, nas palavras de Gadamer: “a objetividade que a ciência conhece, e pela qual ela própria recebe sua objetividade, pertence às relatividades que abrangem a relação da linguagem com o mundo”.<sup>146</sup>

Sob a perspectiva da filosofia hermenêutica, aliada às premissas linguísticas de constituição do mundo, o conceito de pertencimento e sua relação com a verdade ganham contornos diversos daqueles atribuídos pelas razões clássica e moderna, situando-os em contexto compatível com a essência histórica e finita do homem. Na Antiguidade e Idade Média, o pertencimento era a relação transcendental entre verdade e ser, em que o conhecimento revela a essência do ser do objeto, não emanando do sujeito. Com o desenvolvimento da ciência moderna essa relação se inverteu e, a partir de seu ideal racional e metodológico, buscando fundar a objetividade na subjetividade, desfaz-se a subordinação do homem ao mundo, sem renunciar, no entanto, ao dualismo sujeito-objeto.<sup>147</sup>

O acontecer hermenêutico representa superação dos conceitos de objeto e objetividade, situando objetivo e subjetivo em mútuo pertencimento à tradição; ou seja, o conceito de pertencimento se refere àquilo que é alcançado pela tradição, abrangendo todos que se encontram no mundo mediado pela linguagem.<sup>148</sup>

Na compreensão, em razão da situação hermenêutica do intérprete, cada apropriação da tradição surge como historicamente distinta, apesar de todas representarem experiência de visão da própria coisa. A palavra que expressa a compreensão é a do intérprete, e não significação linguística imanente ao objeto. A interpretação não é mera reprodução, mas também não existe por si, pois essa representação que lhe torna visível no presente integra o ser da coisa. A linguagem possui estrutura especulativa, pois não expressa algo dado e fixo, e sim sentido que se caracteriza como “vir à fala”. Dessa marca da linguagem decorre o caráter especulativo da hermenêutica, e impede a legitimidade da significação dogmática.<sup>149</sup>

Com isso, é possível entender a universalidade da hermenêutica, sintetizada na seguinte afirmação de Gadamer: “Ser que pode ser compreendido é a

---

<sup>146</sup> Ibidem. p. 581.

<sup>147</sup> Ibidem. p. 591-593.

<sup>148</sup> Ibidem. p. 597.

<sup>149</sup> Ibidem. p. 608-610.

linguagem”. Tudo que é compreendido se faz mediante esse acontecimento linguístico de “vir à fala”, pelo qual o ser se apresenta de modo especulativo.

Representar-se, ser compreendido, só se implicam mutuamente, no sentido de que uma passa à outra, que a obra de arte é una com sua história efetual, tal como aquilo que é transmitido historicamente é uno com sua atualidade de seu ser compreendido – ser especulativo, distinguir-se de si mesmo, representar-se, ser linguagem que enuncia um sentido, tudo isso não o são somente a arte e a história, mas todo ente, na medida em que pode ser compreendido. A constituição especulativa do ser que subjaz à hermenêutica tem a mesma amplitude universal que a razão e a linguagem.<sup>150</sup>

Comentado essa passagem, Streck destaca que:

É possível dizer que aquele que não tem linguagem ou condições de fazer a nomeação de algo não tem acesso a esse algo, porque não há a necessária (e condição de possibilidade para a) compreensão. (...) estamos mergulhados em mundo que somente aparece (como mundo) na e pela linguagem. Algo só é algo se podemos dizer que é algo. Esse poder-dizer-o-mundo é limitado e capitaneado pela linguagem. (...) Gadamer, assim, eleva a linguagem ao mais alto patamar, em uma ontologia hermenêutica, entendendo, a partir disto, que é a linguagem que determina a compreensão e o próprio objeto hermenêutico. O existir já é um ato de compreender e interpretar.<sup>151</sup>

Não há verdade prévia à compreensão, acessível metodologicamente que resulte em descobrir conhecimento superior. A experiência hermenêutica é o encontro com algo que surge e se impõe como verdade. A verdade não recai em um subjetivismo ou particularismo, pois aquele que compreende pertence ao acontecer da tradição. Seu comportamento não é subjetivo, pois é linguisticamente interpelado pelo conteúdo da tradição. Na experiência hermenêutica o intérprete é atraído pelo sentido que revela a verdade do ser.<sup>152</sup>

A circunstância da posição do intérprete e o momento de aplicação vincularem o desvelamento do sentido não significa que esse sentido seja antecipado ou projetado subjetivamente, e sim que condicionam a compreensão independentemente da vontade do intérprete.

---

<sup>150</sup> Ibidem. p. 615.

<sup>151</sup> STRECK, Lenio Luiz. **Hermenêutica** (...). Op. cit. p. 203-204.

<sup>152</sup> GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e método I** (...). Op. cit. p. 629-631.

## 2.2.6 Resgate da aplicação enquanto problema fundamental da hermenêutica

A tradição romântica já havia superado a separação entre compreensão e interpretação, cuja unidade interna foi pronunciada a partir do reconhecimento que compreender é sempre interpretar, e que a compreensão se expressa pela interpretação. Gadamer destaca que também a aplicação integra o unitário processo hermenêutico na condição de momento essencial. A compreensão que se expressa pela interpretação sempre se volta à aplicação da significação do ente ao momento presente do intérprete.<sup>153</sup>

Retomando a premissa de que a compreensão ocorre mediante fusão do horizonte presente (situação hermenêutica) com o horizonte da tradição, fenômeno que se inicia como “projeto hermenêutico” pela insuficiência da pré-compreensão do intérprete para que a compreensão ocorra automaticamente, evidencia-se que o contexto concreto do qual emergiu a necessidade de entendimento sobre o ente, ou melhor, no qual será aplicada compreensão, certamente influencia nos rumos do projeto que perfaz o círculo hermenêutico.

A hermenêutica jurídica e a hermenêutica teológica são os exemplos mais contundentes de que a aplicação se funde com a compreensão e a interpretação na tarefa hermenêutica: o sentido da lei e sua aplicação no tempo presente são integrantes de processo unitário, pois a compreensão do texto legal somente se dá mediante interpretação direcionada à aplicação ao caso concreto, assim como a compreensão da vontade divina e seu pretense efeito redentor também são indissociáveis. Mesmo na arte e na filologia a compreensão/interpretação não se dissocia da aplicação, pois, por exemplo, na execução de peça teatral ou composição musical, ou mesmo na tradução da língua de uma cultura antiga, ainda que a reprodução seja vinculada ao sentido original, somente alcançará seu ser em sua apreensão pelos espectadores/destinatários, não podendo desconsiderar as especificidades de sua apresentação/aplicação no presente.<sup>154</sup>

---

<sup>153</sup> Ibidem. p. 406-407.

<sup>154</sup> Ibidem. p. 408-411.

O resgate da aplicação enquanto momento constitutivo e fundamental da hermenêutica, e conseqüente conclusão de que a tradição é compreendida diferentemente em cada contexto de aplicação; ou melhor, que se trata de aplicação de algo geral em situação particular, conduz Gadamer a buscar fundamentos para o problema hermenêutico na obra de Aristóteles, mas especificadamente na “ética aristotélica”. Apesar de não ter tratado expressamente sobre tema da hermenêutica, sua abordagem da relação entre saber e ética ou, mais especificadamente, ter reservado à ética campo próprio e autônomo em relação à metafísica, opondo-se à concepção platônica do bem como algo geral e abstrato, é de interesse para a hermenêutica filosófica.

Segundo Gadamer, o agir ético aristotélico não comporta saber teórico exato e objetivo; não é passível de regência com base em leis similares às aplicáveis à natureza, pois somente se realiza na conduta adotada na situação concreta, à luz do que seria exigível em geral. O saber ético não substitui a atuação da consciência ética fornecendo uma informação teórica e histórica, mas apenas esclarece as condições para que a consciência ética ganhe clareza por si mesmo e possa discernir o que a situação prática está a lhe exigir. Saber ético da *phronesis* é distinto do saber teórico científico da *episteme*.<sup>155</sup>

O saber prático em Aristóteles, diferentemente do saber teórico baseado em princípios imutáveis, demanda racionalidade específica, destinada a orientar um fazer. A *techne* é saber direcionado ao produzir algo, como, por exemplo, o saber do artesão. O saber ético orienta um fazer no sentido de decidir o que é certo no caso concreto, pelo que seria um produzir a si mesmo. Ambos se caracterizam pela escolha dos meios adequados para orientar o agir, razão pela qual, assim como a consciência hermenêutica, orientam-se pela aplicação. A distinção entre *techne* e *phronesis* permite melhor caracterização do saber ético. A *techne* é passível de aprendizado e pode ser esquecida, ao passo que o saber ético não se aprende nem se esquece, pois não é previamente determinado. O saber ético orienta correção ética tanto dos meios quanto dos fins - não direcionados a um objetivo particular, e sim afetos ao viver corretamente em seu conjunto - que, todavia, não são

---

<sup>155</sup> Ibidem. p. 412-414.

determinados previamente ou ensináveis, enquanto o saber técnico é particular e serve a fins específicos.<sup>156</sup>

Ética aristotélica serve como parâmetro para fundamentação da hermenêutica filosófica, pois comportam elementos fundantes em comum: a concepção da aplicação como determinante da compreensão; e a relação de algo geral e prévio (tradição – saber ético) que somente se concretiza no particular (compreensão da coisa – atuação ética), em que o sujeito/intérprete não pode ignorar a si mesmo e a situação concreta em que se encontra. Não pode o saber estar separado do ser. Modelo da ética de Aristóteles contribui no sentido de desmistificar a pretensa objetividade e neutralidade que foi conferida à hermenêutica pela ciência moderna.<sup>157</sup>

#### 2.2.7 Hermenêutica jurídica na perspectiva da hermenêutica filosófica

Gadamer rechaça a idéia de cisão entre hermenêutica jurídica e hermenêutica das ciências do espírito, que se estabeleceu com o desenvolvimento da teoria geral da compreensão. Essa cisão decorreria da hermenêutica ter galgado status de método científico orientado para interpretação histórica de textos, tarefa diversa da desempenhada pela hermenêutica jurídica, que seria recurso de auxílio à práxis jurídica para suprir eventuais deficiências no sistema dogmático. No entanto, essa idéia é equivocada, pois o problema hermenêutico é único. Ainda que, por exemplo, as pretensões do juiz e do historiador do direito sejam diferentes, ambos estão sujeitos à mesma reflexão. Enquanto o juiz, ao buscar o sentido atual da lei para solucionar o caso concreto, não pode ignorar que o presente é reflexo do efeito continuado da história, o historiador que pretenda conhecer o significado original não pode ignorar os efeitos que repercutem no presente, pois determinam a situação hermenêutica, ou seja, as questões e aspectos que poderá indagar.<sup>158</sup>

---

<sup>156</sup> Ibidem. p. 415-425.

<sup>157</sup> Ibidem. p. 426.

<sup>158</sup> Ibidem. p. 426 - 431.

Diversamente, considera que a hermenêutica jurídica representa exemplo paradigmático de como se dá a compreensão nas ciências do espírito, capaz de restabelecer a unidade do problema hermenêutico, conforme se deduz do seguinte excerto de sua obra:

A hermenêutica jurídica está em condições de recordar em si mesma o autêntico procedimento das ciências do espírito. Nela temos o modelo de relação entre passado e presente que estávamos procurando. Quando o juiz adapta à lei transmitida às necessidades do presente, quer, certamente resolver uma tarefa prática. O que de modo algum quer dizer que sua interpretação da lei seja uma tradução arbitrária. Também em seu caso, compreender e interpretar significam conhecer e reconhecer um sentido vigente. O juiz procura corresponder à 'idéia jurídica' da lei, intermediando-a com o presente. Claro que ali se trata de uma mediação jurídica. O que tenta reconhecer é o significado jurídico da lei, não o significado histórico de sua promulgação ou de certos casos quaisquer de sua aplicação. Assim, não se comporta como historiador, mas se ocupa de sua própria história, que é seu próprio presente. Assim, a cada momento, ele pode assumir a posição do historiador, e dirigir-se às questões que já o ocuparam como juiz.<sup>159</sup>

A compreensão do texto legal interessa ao jurista para aplicação do direito positivo ao caso concreto. No entanto, a interpretação da lei é condicionada à situação hermenêutica em que se encontra o intérprete, isto é, aos pré-conceitos que têm do direito e da sociedade como um todo, bem como da história efetual do texto em questão. A tarefa hermenêutica surge no momento em que o caso concreto demanda a aplicação da lei, pelo que seu projeto de compreensão será determinado pelas peculiaridades do presente que lhe interpela, bem como pela sua posição, que traduz e decorre do pertencimento à tradição. A norma extraída do texto representa, assim, esse fenômeno de fusão de passado e presente, de inclusão do ser e de sua historicidade no fenômeno de compreensão, do momento da aplicação como constituinte da compreensão.

A caracterização da hermenêutica jurídica como exemplo privilegiado do problema hermenêutico é observável também na apresentação dos fundamentos da ética aristotélica que lhe serve de modelo. Aristóteles utiliza o exemplo das leis - que, por contrastar com a complexidade da realidade humana, são sempre deficientes e não permitem simples e direta adequação ao caso concreto, pelo que o direito positivo demanda ponderação de equidade para sua aplicação - para

---

<sup>159</sup> Ibidem. p. 430-431.

demonstrar que saber ético como o justo não pode ser previamente definido, e sim depende de atuação prudente e virtuosa para encontrar um “direito melhor”. Pode ser orientada por diretrizes com pretensão de valer como esquema, mas a justiça somente se determina e realiza na situação particular daquele que atua.<sup>160</sup>

Gadamer ressalva que, ao interpretar a lei, ainda que influenciado por sua pré-compreensão, o intérprete não o faz de modo arbitrário, pois sua situação hermenêutica é reflexo da tradição a que pertence. Ainda que o sentido da compreensão somente se realize em sua interpretação no caso concreto, isso não significa que haja liberdade do intérprete frente ao texto, pois esse emana um sentido que não pode ser ignorado. Somente há condições para a hermenêutica jurídica se as regras existentes vincularem a todos de modo igual e irrevogável, pois admitir-se que alguém está acima da lei (ex: absolutismo), ou seja, que o intérprete/juiz/aplicador não se sujeita às leis vigentes, a tarefa hermenêutica implicaria em arbitrariedade e prejuízo da segurança jurídica.<sup>161</sup>

Conclui que o modelo da hermenêutica jurídica permite ilustrar com clareza o que ocorre em qualquer tipo de compreensão, em especial no tocante ao papel constitutivo da aplicação, que resume nos seguintes termos: “A aplicação não é o emprego posterior de algo universal, compreendido em si mesmo, e depois aplicado a um caso concreto. É, antes, a verdadeira compreensão do próprio universal que todo texto representa para nós”.<sup>162</sup>

## 2.3 RAZÃO HERMENÊUTICA E PRÁXIS

### 2.3.1 Razão hermenêutica, filosofia prática e função da hermenêutica

Com fundamento nas premissas e categorias da hermenêutica filosófica, é possível refletir sobre nova forma de se portar e interagir com o mundo; ou seja, a partir do desvelamento de como se dá a compreensão enquanto fenômeno humano,

---

<sup>160</sup> Ibidem. p. 418-422.

<sup>161</sup> Ibidem. p. 432-433.

<sup>162</sup> Ibidem. p. 446-447.

altera-se a concepção sobre as ações de raciocinar, de aprender, de ponderar, de julgar, etc. É plausível falar de outra forma da razão: a razão hermenêutica.

Em contraposição à razão lógico-positivista prevalente na modernidade, auto-fundada na subjetividade transcendental, universal e atemporal, a razão hermenêutica é eminentemente histórica, condicionada pela finitude e historicidade do ser. Conforme afirma Gadamer:

Para nós a razão somente existe como real e histórica, isto significa simplesmente: a razão não é dona de si mesma, pois está sempre referida ao dado no qual exerce sua ação.(...) A auto reflexão do indivíduo não passa de uma luz tênue na corrente cerrada da vida histórica. Por isso, os preconceitos de um indivíduo, muito mais que seus juízos, consistem a realidade histórica de seu ser.<sup>163</sup>

A razão hermenêutica se forma a partir da consciência de sua limitação, no sentido de que a subjetividade/consciência do indivíduo não tem condições de abstrair e transcender o todo do condicionamento decorrente da posição existencial em que está imersa, pois ela própria é fruto da história efetual que se apresenta na constituição do presente, e da tradição que linguisticamente vincula sua formação. Da renovada perspectiva condensada no conceito universal de razão hermenêutica decorrem racionalidades, que denotam em que medida essa nova perspectiva de razão origina diferentes concepções de realidade, verdade, método, ser e conhecimento.

A razão hermenêutica não se pauta pela busca de certezas objetivas e de verdades universais. Pelo contrário, relaciona a verdade com a situação existencial. Ao conferir destacado valor ao momento de aplicação da compreensão/interpretação, adota perspectiva pragmática, no sentido de privilegiar a situação prática em detrimento de fórmulas e métodos abstratos. Parte da premissa da existência de diferenças inerentes à historicidade de cada ser, sem objetivar sua superação, pois não pretende homogeneização simplificadora e totalizante. Busca o reconhecimento e conscientização da insuperável existência de diferenças para que, ciente dos preconceitos que certamente acompanham a peculiaridade histórica e

---

<sup>163</sup> GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e método I** (...). Op. cit. p. 367-368.

temporal de cada ser, seja efetivamente possível se abrir ao horizonte do Outro em diálogo tendente ao consenso.

A razão hermenêutica decorre da alteração de postura na práxis. Origina-se da transposição dos limites da racionalidade instrumental e formalista que decorrem da faceta lógico-positivista da razão moderna, e da revisão da posição privilegiada reconhecida ao método na ciência moderna. É plausível falar que a “práxis hermenêutica”, ou melhor, práxis marcada por ações concretas que adotem maneira de proceder consentânea com a historicidade da compreensão, enseja nova forma de razão e racionalidade hermenêutica.

Em *Verdade e Método I*, quando retoma a descoberta da concepção prévia por Heidegger, e anuncia que isso não implica necessariamente na formulação de teoria que se aplica à práxis, ou que a partir de então a práxis deva ser exercida de modo diferente, Gadamer pode passar a impressão de que a hermenêutica filosófica não deve ser executada/praticada. Essa aparência inicial, no entanto, é equivocada. Ao afirmar que sua filosofia hermenêutica contribui para correção da autocompreensão que antecede à compreensão, já sinaliza no sentido do reflexo de suas ilações no mundo real.

Em 1985, ao editar “*Verdade e Método II*”, obra complementar ao conteúdo de “*Verdade e Método I*”, compilou textos que antecederam sua obra-prima, outros que complementam alguns dos conceitos originais, e artigos que permitem novos desenvolvimentos a partir das críticas e diálogos com os demais filósofos. Isso lhe possibilitou, sobretudo, efetuar “distanciamento temporal” com o sentido original, e a oportunidade de autocrítica sobre alguns aspectos da hermenêutica filosófica.

Na introdução dessa obra, intitulada “Entre fenomenologia e dialética – Tentativa de uma autocrítica”, Gadamer explicita em que medida a hermenêutica filosófica toca à experiência vivida, ou seja, relaciona-se com a práxis enquanto racionalidade hermenêutica, ao afirmar que: “A essência da reflexão hermenêutica consiste justamente em que ela deve surgir da práxis hermenêutica”.<sup>164</sup>

Justifica que o interesse crítico de Habermas em sua obra foi significativo no sentido da necessidade de aprofundar o teor teórico-científico da hermenêutica filosófica, isto é, identificar em que medida a compreensão, a interpretação e o

---

<sup>164</sup> GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e método II** (...). Op. cit. p. 09-10.

procedimento das ciências humanas devem encontrar nova legitimação na hermenêutica filosófica. Equiparando a hermenêutica à filosofia prática aristotélica, observa que configura reflexão sobre as condições em que se configura a vida humana, marca que lhe permite a justificação do saber prático fundamentado.<sup>165</sup>

Nesse ponto, é pertinente fazer esclarecimento sobre a significação atribuída por Gadamer aos conceitos de filosofia prática e práxis. Esse esclarecimento é apresentado pelo próprio autor no artigo “Cidadão de dois mundos” (1985), em que apresenta a seguinte ressalva:

Filosofia prática não é aplicação da teoria na prática, como nós constantemente a consideramos de maneira auto-evidente no âmbito de todo fazer prático. Ao contrário, ela surge a partir da experiência da própria práxis, por força da razão e da racionalidade colocadas nela. ‘Práxis’ não designa justamente o agir segundo regras e a aplicação de um saber, mas visa à situacionalidade originária do homem em seu mundo circundante natural.<sup>166</sup>

Sobre a relação entre razão hermenêutica e práxis, em especial enquanto justificativa do saber prático fundamentado, no texto “Hermenêutica clássica e hermenêutica filosófica” (1968), Gadamer destaca que a universalidade da hermenêutica significa que a validade de seu caráter teórico não se limita ao âmbito da ciência, mas compreende também os princípios do senso comum, abrangendo a utilização da ciência na consciência prática, adquirindo caráter de filosofia prática. Ressalva que mesmo uma “teoria da práxis da compreensão” continua a ser teoria, e não prática, o que, contudo, não a transforma em mera técnica ou “cientifização da práxis social”. Nas palavras do autor: “É, ao contrário, uma reflexão filosófica dos limites a que está submetido todo o domínio científico-técnico da natureza e da sociedade. São verdades cuja defesa diante do conceito moderno de ciência constitui uma das mais importantes tarefas de uma hermenêutica filosófica.”<sup>167</sup>

Essa relação entre a função da hermenêutica filosófica e o paradigma científico da modernidade é abordada com mais profundidade no artigo “Sobre o

---

<sup>165</sup> Ibidem. p. 34.

<sup>166</sup> GADAMER, Hans-Georg. **Hermenêutica em retrospectiva III**: hermenêutica e filosofia prática. Petrópolis: Vozes, 2007. p. 22.

<sup>167</sup> GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e método II** (...). Op. cit. p. 142.

planejamento do futuro” (1965), em que trata do papel assumido pela filosofia e pela ciência no desenvolvimento de “ordem mundial”. De início, destaca que o progresso das ciências da natureza, em especial a racionalização de seu emprego técnico-científico no controle da vida em sociedade, permitiu à ciência se apoderar de todos os âmbitos da práxis social, e assumir a responsabilidade pelo planejamento de ordem mundial. Sobre essa empreitada, Gadamer questiona acerca da efetiva possibilidade de desenvolvimento de ordem mundial justa. Há idéia comum sobre o objetivo a ser alcançado? Qual o padrão de justiça? É possível ordem política que não suscite idéias contrárias? Como estabelecer qual perspectiva deve ser favorecida? A existência de interesses antagônicos é sinônimo de desordem, ou é a essência da ordem política? Desses questionamentos, deflui sua indagação central sobre a fé depositada no conhecimento científico: é possível e desejável pela ciência e pela razão planejar e planificar a totalidade da ordem do mundo? <sup>168</sup>

A esse ideal unitarista e homogeneizador de planificação científica do mundo, Gadamer opõe o apriorístico condicionamento de toda experiência humana à historicidade e finitude do ser, que, independentemente da ciência, une e divide os povos a partir de suas específicas tradições, culturas, crenças, educação, organização social, etc., pelo que afirma:

Em nosso mundo cada vez mais globalizado, os seres humanos tomarão consciência, de maneira cada vez mais lúcida, de que não são apenas as diferenças de desenvolvimento econômico e tecnológico o que divide os povos, e que não é apenas sua superação que irá uni-los, mas que são justamente as diferenças insuperáveis entre eles, suas diferenças naturais e históricas, que nos ligam como seres humanos. <sup>169</sup>

Nesse contexto, segundo Gadamer, compete à filosofia – e, conseqüentemente, à hermenêutica filosófica – atuar no processo conscientização do real, em especial das diferenças entre os homens, atribuição que passa pela crítica à perspectiva moderna de ciência. Há duas respostas possíveis para o exercício dessa função de conscientização pela filosofia. A primeira seria incrementar radicalmente a percepção do real a partir da destruição (ou desconstrução) da ilusão de dispor de fundamentos últimos e transcendentais –

---

<sup>168</sup> Ibidem. p. 182-186.

<sup>169</sup> Ibidem. p. 201.

sejam cosmológicos, teocêntricos ou antropocêntricos – que justifiquem determinadas concepções de ordem. Ao pensamento filosófico, nessa perspectiva, incumbiria fundamentar uma virada e conversão, pois, ainda que não esteja em condições de antecipar o ponto de chegada, pode justificar sua necessidade a partir das consequências extremas na atualidade oriundas desse idealismo no passado.<sup>170</sup>

A segunda resposta possível de contribuição da filosofia para a tomada de consciência é relacionada à necessidade de saber e de levar à prática o que é possível saber, ou seja, à filosofia prática. Nesse ponto, a conscientização do real coincide com a percepção de que, no momento em que tudo parece se transformar e se modificar de forma rápida e radical, as coisas efetivamente pouco se alteram. Com essa afirmação Gadamer não pretende defender perspectiva conservadora de manutenção do *status quo*, e sim a necessidade de retificação da consciência para perceber a partir do que se modifica, e é passível de transformação, o inalterável e o real. Ou seja, aprender a identificar o teor imutável da realidade, pois delimita as possibilidades de planejamento e transformação.<sup>171</sup> Incumbe à filosofia incrementar a conscientização desses limites, que abrange observar e respeitar as diferenças imanentes ao ser, que, reitere-se, une e divide os povos.

Ainda sobre a função da filosofia na práxis, focando mais diretamente na problemática hermenêutica, Gadamer destaca no artigo “Semântica e Hermenêutica” (1968) que sua presença se impõe onde não há entendimento com os demais ou consigo mesmo. Sua tarefa é desvelar o que é “encoberto pela fala”, e que vincula o comportamento em relação ao mundo. Essa atuação se justifica em duas diferentes situações. Na primeira, a reflexão hermenêutica assume função de “crítica da ideologia”, no sentido de desvelar a orientação intencional dos discursos que subjaz aos preconceitos dissimulados na afirmação dogmática de neutralidade e objetividade, ou apresentados como certeza evidente. Essa faceta da racionalidade hermenêutica possibilita “uma crítica que coloca essa ideologia sob suspeita, isso é, que revela a suposta objetividade como expressão da estabilidade das relações de

---

<sup>170</sup> Ibidem. p. 203.

<sup>171</sup> “Por mais que avance a ciência, as regiões e os reinos do mundo, as revoluções do poder e do pensamento, todo planejamento e organização de nossa vida nesse planeta e fora dele não podem ultrapassar uma medida imposta a todos mesmo que, provavelmente, desconhecida por todos”. (Ibidem, p. 204).

poder social. Sua intenção é desfazer o encobrimento que rege a influência incontrolada desses preconceitos”.<sup>172</sup>

Ao lado dessa tarefa de crítica ideológica, a hermenêutica se volta para auto-reflexão, isto é, para reflexão sobre suas próprias dependências e limitações, sobre seu inquebrantável vínculo com os preconceitos, com o que abre caminho para um diálogo na práxis que efetivamente permita o consenso. Nesse ponto, evidencia-se em que aspecto a razão hermenêutica engendra nova racionalidade prática: “A razão sabe que o conhecimento humano é e permanece limitado, mesmo quando sabe de seus limites. A reflexão hermenêutica exerce assim uma autocrítica da consciência pensante que retraduz todas as abstrações, inclusive os conhecimentos das ciências, para o conjunto da experiência humana de mundo”.<sup>173</sup>

Dessas observações sobre razão hermenêutica e filosofia prática, e sobre as atribuições da filosofia e da hermenêutica filosófica na ordenação do mundo, percebe-se abertura pela hermenêutica para a transformação do conhecimento e de suas imbricações na práxis. Essa abertura permite novos desenvolvimentos teóricos e práticos nos mais diversos campos de atuação do homem. Para o presente estudo, em especial para o sentido “crítico libertador-descolonizador” que se pretende empregar à hermenêutica no capítulo final, destacam-se a relativização da epistemologia que orienta o paradigma moderno-positivista de produção do conhecimento, e conseqüente abertura para outras formas de conhecimento, e a abertura hermenêutica para a alteridade do Outro.

### 2.3.2 Razão hermenêutica e epistemologia: abertura para refundar o conhecimento

A abertura/renovação que a razão hermenêutica propicia nas diversas atividades do homem revela especial importância quando direcionado ao tema da produção de conhecimento e, por conseguinte, ao conhecimento e interpretação do direito. Possibilita refundar a produção de conhecimento, no sentido de lhe assentar sobre outras bases, permitindo abertura para formas diversas de conhecimento,

---

<sup>172</sup> Ibidem. p. 213-214.

<sup>173</sup> Ibidem. p. 215.

descaracterizando a exclusividade de legitimação anteriormente reconhecida ao conhecimento científico.

Com a afirmação da universalidade e anterioridade da razão hermenêutica, de modo algum se pretende a superação da ciência, ou infirmar a legitimidade do conhecimento científico, e sim repensar suas bases à luz da razão hermenêutica. A razão hermenêutica, com maior ênfase nas ciências humanas, implica em revisão dos primados que sustentam a produção do conhecimento científico na modernidade, principalmente no sentido de afastar a premissa de neutralidade e liberdade do cientista, e a pretensão de objetividade e universalidade do conhecimento alcançado, bem como a auto-suficiência do método enquanto fundamento de validade e legitimidade.

Ao lhe libertar de dogmas que, em nome da operacionalidade técnica e da instrumentalidade, simplificam seus objetos e restringem sua amplitude, e ao tornar consciente a vinculação do conhecimento à pré-compreensão, a razão hermenêutica tem o condão de revitalizar o exercício da atividade científica. Possibilita lhe compatibilizar com a historicidade e finitude da experiência humana, e lhe adequar às exigências prementes do contexto histórico-social.

Sobre o tema, no artigo “Retórica, hermenêutica e crítica da ideologia – Comentários metacríticos a Verdade e Método I” (1967), Gadamer destaca que o abalo de preconceitos bem estabelecidos possibilita o alargamento do horizonte, e a formulação de novas perguntas passíveis de obter resposta na ciência. Afirma que a razão hermenêutica “pode trazer à consciência aquilo que realmente dispõe a metodologia das ciências para seu próprio progresso, quais são as cegueiras e abstrações que impõe, pelas quais suplanta e desnorteia a consciência natural.”<sup>174</sup>

A razão hermenêutica, em seu viés eminentemente linguístico, não se coaduna com o modelo racionalista/empirista de conhecimento que orientou a atividade cognitiva no bojo do paradigma moderno. Não mais se sustenta a figura do sujeito transcendental que se debruça de forma neutra sobre objeto com sentido objetivo e passível de ser aprendido, tampouco a instrumental separação entre sujeito e objeto, entre condições do conhecimento e existência. Conhecimento tem forte marca de auto-conhecimento, de consciência da pré-compreensão, da

---

<sup>174</sup> Ibidem. p. 289.

historicidade e existencialidade da experiência linguística pela qual se relacionam o sujeito e o objeto. É a essa mudança de perspectiva que se refere Gadamer quando afirma que:

Partimos do fato de que na concepção da experiência humana de mundo que se dá na linguagem não se calcula ou mede simplesmente o dado, mas vem à fala o ente, tal como se mostra ao homem, como ente e como significante. É aqui – e não no ideal metodológico da construção racional que domina a moderna ciência natural da matemática – que se poderá reconhecer a compreensão que se exerce nas ciências do espírito.<sup>175</sup>

Alguns autores caracterizam essa alteração dos fundamentos do conhecimento como processo de transição paradigmática, qual seja, a passagem do “paradigma epistemológico” para “paradigma hermenêutico”, decretando a exaustão e superação da teoria do conhecimento. O referencial teórico dessa corrente é a obra do filósofo norte-americano Richard Rorty, principal expoente do “neo-pragmatismo”.<sup>176</sup> No entanto, essa conclusão parece precipitada. Com fundamento em Gadamer, e mesmo em Rorty, revela-se mais plausível falar da superação da supremacia da epistemologia, ou de sua relativização e redimensionamento a partir da razão hermenêutica.

Justificando que a hermenêutica, originada no mundo prático, não pode prescindir do procedimento, pelo que não afasta a epistemologia, Streck caracteriza essa relação como um “fazer epistemologia hermeneuticamente”. Observem-se suas palavras sobre o tema:

A hermenêutica não afasta a epistemologia. Entretanto, o que não é possível fazer é confundir os níveis nos quais nos movemos. A separação

---

<sup>175</sup> GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e método I** (...). Op. cit.. p. 588-589.

<sup>176</sup> O pragmatismo e a hermenêutica filosófica comportam divergências relevantes em seus fundamentos. A principal delas talvez seja que, para o pragmatismo, o sentido de tudo se mede por sua utilidade prática, vinculando exclusivamente o teor da verdade à capacidade da idéia ou ato de solucionar problemas práticos e imediatos. Rejeita qualquer perspectiva exterior à situação imediata, descurando, por exemplo, seu condicionamento pela tradição. No entanto, há muitos pontos em comum, que permitem uma aproximação e diálogo entre as duas correntes, principalmente com o neo-pragmatismo de Rorty. Ambas se situam na perspectiva de transição do paradigma da consciência para a linguagem, e se caracterizam como discursos de contestação do modelo racionalista hegemônico, refutando a racionalidade lógica e formal da modernidade. O fundamento comum que permite esse diálogo, conforme reconhece Gadamer, é partilharem a premissa de “pertença mútua de ‘situação’ e verdade”. (GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e método II** (...). Op. cit. p. 68).

entre epistemológico e o nível concreto não é o mesmo que dividir o transcendental e o empírico. Em muitos momentos a hermenêutica introduz o elemento epistemológico, se assim quiser dizer. A posição hermenêutica não pretende eliminar procedimentos. Ela já sempre compreende essa circunstância, porque é capaz de analisar filosoficamente os elementos da pré-compreensão. Ou seja, quando explícito o (já) compreendido, esse processo se dá no nível lógico-argumentativo, e não filosófico. E, insista-se: filosofia não é lógica. Esse 'proceder epistemológico' é antecipado; não se confunde com o próprio conhecimento. Pela hermenêutica, fazemos uma fenomenologia do conhecimento. Não é uma coisa concreta. É, sim, a descrição da autocompreensão que opera na compreensão concreta. Na explicitação é que haverá espaço para teoria do conhecimento.<sup>177</sup>

Em artigo intitulado “Cidadão de dois mundos” (1985) - em referência à fundamentação de Kant de que o homem não está estabelecido apenas sobre o “ponto de vista sensível”, mas também sobre o “ponto de vista supra-sensível da liberdade” - Gadamer trata da epistemologia, em especial da objetivação dos fenômenos enquanto “objeto do conhecimento” pelo empirismo da ciência moderna. Afirma que: “Essas objetivações não são apenas fenômenos e, com isso, ‘objeto’ da ciência, mas sempre ao mesmo tempo fatos inteligíveis da liberdade, e isso significa: é preciso tomar parte em sua verdade de outra maneira”.<sup>178</sup>

Destaca que no século XX o fundamento epistemológico da objetivação do objeto do conhecimento começou a ser questionado pela fenomenologia com a relativização do mundo da vida na obra de Husserl, e se radicalizou com o sentido do ser e constituição hermenêutica do mundo da vida com Heidegger, conduzindo à revisão do sentido da objetividade a ser transposto das ciências naturais para as ciências humanas. Não se pode ignorar a pluralidade e a realidade do mundo da vida, e em especial o condicionamento pela natureza humana do ser racional. Frente ao pertencimento do intérprete ao horizonte em que irá compreender, perde sentido o discurso acerca do “sujeito puro” ou do “ego transcendental”.<sup>179</sup>

Assim, ressaltando que essa perspectiva não implica um limite da possibilidade de objetivação, e sim uma condição positiva para o tipo de objetividade passível de ser alcançável no mundo da vida, conclui que:

<sup>177</sup> STRECK, Lenio Luiz. **Verdade e consenso**: constituição, hermenêutica e teorias discursivas. Rio de Janeiro: Lumen Júris, 2006. p. 281-282.

<sup>178</sup> GADAMER, Hans – Georg. **Hermenêutica em retrospectiva III**: hermenêutica e filosofia prática. Petrópolis: Vozes, 2007. p. 16.

<sup>179</sup> *Ibidem*. p. 18-20.

Nossa tarefa continua sendo inscrever e subordinar os conhecimentos teóricos e as possibilidades técnicas do homem à sua práxis e não consiste de maneira alguma em transformar o próprio mundo da vida, que é justamente o mundo da práxis, em um construto técnico teoricamente fundamentado. (...)

Assim, parece-me válido para a ciência do homem que o conceito moderno de ciência metódica possa persistir com todo o rigor de suas exigências, que nós, porém, precisemos reconhecer os seus limites e aprender a retomar o nosso poder cognitivo em um saber refletido, que se nutre da tradição cultural da humanidade.<sup>180</sup>

Rorty, em sua obra “A filosofia e o espelho da natureza”, propõe ruptura com a perspectiva de que a mente possa refletir a natureza, ou seja, com a possibilidade de representação “correta” da realidade<sup>181</sup>. A epistemologia objetiva encontrar fundamentos que se impõem e que não admitem contestação, tornando o conhecimento comensurável, no sentido de ser passível de controle por um conjunto de regras racionais. Subjacente a essa idéia reside racionalidade epistemológica que deposita a esperança de concordância na existência de um “terreno comum”, que una as pessoas por interesses mútuos para alcançar fim comum, demandando por modelo de conhecimento como representação precisa e comensurável.<sup>182</sup>

A esse ideal epistemológico, opõe a perspectiva hermenêutica, simbolizada pela união conectada antes pela civilidade do que por meta ou terreno comum. É marcada por racionalidade que prescinde da epistemologia, pois se funda na visão de que ser racional é estar disposto a compreender o outro como se apresenta, e não lhe traduzir para sua própria linguagem. Observem-se as palavras do autor sobre o tema:

A epistemologia vê a esperança de concordância como um sinal da existência de um terreno comum que, talvez desconhecido para seus interlocutores, os une numa racionalidade comum. Para a hermenêutica, ser racional é estar disposto a abster-se da epistemologia – de pensar que há um conjunto especial de termos nos quais todas as contribuições à

<sup>180</sup> Ibidem. p. 25.

<sup>181</sup> O autor, justificando o título atribuído à obra, esclarece que: “São as imagens mais que as proposições, as metáforas mais que as afirmações que determinam a maior parte de nossas convicções filosóficas. A imagem que mantém cativa a filosofia tradicional é a da mente como um grande espelho, contendo variadas representações – algumas exatas outras não – e capaz de ser estudada por meio de métodos puros, não-empíricos. Sem a noção da mente como espelho, a noção de conhecimento como exatidão de representação não se teria surgido”. (RORTY, Richard. **A filosofia e o espelho da natureza**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994. p. 27).

<sup>182</sup> Ibidem. p. 312-314.

conversação devem ser colocadas – e estar disposto antes a assimilar o jargão do interlocutor que traduzi-lo para o seu próprio. Para a epistemologia, ser racional é encontrar o conjunto apropriado dos termos para os quais todas as contribuições deveriam ser traduzidas, se for necessário que a concordância se torne possível. Para a epistemologia, a conversação é inquirição implícita. Para a hermenêutica, a inquirição é conversação rotineira. A epistemologia encara os participantes como unidos no que Oakeshott chama de *universitas* – um grupo unido por interesses mútuos para alcançar um fim comum. A hermenêutica os encara como unidos no que ele chama de *societas* – pessoas cujos caminhos através da vida se reuniram, unidas antes pela civilidade que por uma meta comum, e muito menos por um terreno comum.<sup>183</sup>

Para manter seu padrão cognitivo, a epistemologia restringe seu objeto de conhecimento ao comensurável, ao que comporta prévia concordância, desconsiderando o restante sob o rótulo de meramente subjetivo, ou “questão de gosto”. Em analogia aos conceitos de Thomas Kuhn de ciência normal e revolucionária, Rorty ilustra que a epistemologia se limita ao discurso normal que repousa no consenso, pelo que subsiste para a hermenêutica a perspectiva de “novo paradigma de explicação” orientado para “um novo conjunto de problemas”, que se manifestam na inexistência de convenções ou no questionamento das existentes.<sup>184</sup>

Dessa perspectiva, Rorty extrai a seguinte conclusão:

A linha entre os respectivos domínios da epistemologia e da hermenêutica não é uma questão de diferença entre ‘ciências da natureza’ e as ‘ciências do homem’, nem entre fato e valor, o teórico e o prático, nem entre conhecimento objetivo e algo mais escorregadio e mais dúbio. A diferença é puramente de familiaridade. Seremos epistemológicos onde compreendemos perfeitamente bem o que está acontecendo, mas queremos codificá-lo de modo a estendê-lo, ou fortalecê-lo, ou ensiná-lo, ou embasá-lo. Precisamos ser hermenêuticos onde não compreendemos o que está acontecendo, mas somos honestos o suficiente para admiti-lo em vez de sermos ruidosamente *whiggish*<sup>185</sup> a respeito. Isso significa que apenas podemos conseguir a comensuração epistemológica onde já tivermos práticas acordadas de inquirição (ou, mais geralmente, de discurso) (...). Podemos consegui-la não porque tenhamos descoberto algo sobre a ‘natureza do conhecimento humano’, mas simplesmente porque quando uma prática perdurou por tempo suficiente, as convenções que a tornam possível – e que permitem um consenso sobre como dividi-la em partes – são relativamente fáceis de isolar.<sup>186</sup>

<sup>183</sup> Ibidem. p. 314.

<sup>184</sup> Ibidem. p. 316.

<sup>185</sup> Esse termo empregado por Rorty é usualmente mantido em sua redação original, pois não encontra tradução precisa na língua portuguesa. Denota perspectiva crítica de narrativa apresentada como histórica, mas que apresenta pretensão teleológica comprometida com determinada perspectiva política ou axiológica vencedora em dado momento histórico.

<sup>186</sup> Ibidem. p. 317.

Esses desenvolvimentos sobre a racionalidade hermenêutica e sua relação com a epistemologia se revelam especialmente profícuos quando se direcionam ao conhecimento do direito. Comentado essa passagem de Rorty sob o viés do direito, Raquel Sparemberger observa que o emprego da hermenêutica como discurso anormal reside na necessidade de adaptação do discurso normal a realidades específicas, o que se revela de sobremaneira importante no campo do direito: “se pensarmos em termos jurídicos, poucos são os discursos que não necessitam passar pelo processo de reconstrução conceitual diante das efetivas mudanças sociais e conjunturais vividas pela sociedade”.<sup>187</sup>

A práxis jurídica é o espaço por excelência em que, na esteira das inferências de Gadamer, os fatos “objeto do conhecimento” não são meras experiências passíveis de objetivação, e sim ações que exteriorizam a condição de liberdade do homem em sua relação com o mundo circundante, e conseqüente relatividade e pluralidade de significações. Demandam outra perspectiva de verdade passível de ser alcançada, ou, em outros termos, uma limitação positiva da possibilidade de objetividade.

Ou então, seguindo os ensinamentos de Rorty, a práxis jurídica pode ser caracterizada como esfera em que a ação humana primordial consiste em adequar um discurso normal e comensurável, sedimentado sobre suposto consenso, que seria o direito legislado, às realidades concretas, multifacetadas e complexas, usualmente dissonantes da objetivação simplificadora modelada na abstrata regra de direito.

É notória a incapacidade e inaptidão do sistema legislativo para acompanhar o cada vez mais veloz processo de mutação social da realidade. Essa imperfeição se agrava em situação distanciamento entre direito positivo e a realidade regulada, conforme diagnosticado pela teoria crítica do direito, que denuncia a inadequação do aparato legislativo de cunho liberal, instituído e moldado para defender a propriedade e liberdade individual, para regulação de sociedade de

---

<sup>187</sup> SPAREMBERGER, Raquel Fabiana Lopes. O direito (estátua) e a hermenêutica da produção. In: LUCAS, Douglas César; SPAREMBERGER, Raquel Fabiana Lopes (orgs.). **Olhares hermenêuticos sobre o direito**: em busca de sentido para os caminhos do jurista. 4ª ed. Ijuí: Unijuí, 2007. p. 176-177.

massa, permeadas de conflitos coletivos, em que as demandas mais importantes se referem à negação de condições de vida digna.

O campo do direito, em sua complexidade prática, não se ajusta à racionalidade correlata à epistemologia tradicional. Raciocinar na práxis jurídica pela fórmula da epistemologia moderna - em que sujeito transcendental (ahistórico e atemporal), mediante regras procedimentais metodológicas que asseguram a neutralidade, cientificidade e validade do conhecimento, atua sobre o objeto (objetivação do fenômeno) para constatar/descrever sua realidade (empirismo) ou sua representação (idealismo) – pode satisfazer o ideal lógico-formal da racionalidade moderna, e até incrementar a certeza e estabilidade na produção do conhecimento. Entretanto, certamente implica em um déficit de “verdade”, no sentido de ausência de retidão ao dissimular os preconceitos e a carga ideológica que atravessa essa relação, bem como no sentido de ignorar o condicionamento existencial do sujeito e a simplificação imanente à objetivação de fenômenos complexos e multifacetados.

Seguindo nesse raciocínio, pode se falar de um déficit de “justiça” no conhecimento produzido pelo direito quando orientado pela epistemologia tradicional. Sem ingressar no espinhoso tema da (im)possibilidade de atribuir ao conceito significação material e/ou formal positiva, é possível afirmar negativamente que não valorar como efetivamente ocorre o fenômeno da compreensão na natureza humana, prévio e condicionante ao emprego de determinado método, compromete a conformidade ao real e, conseqüentemente, o fundamento de justiça no direito. A justiça do direito, independentemente do conceito que assuma, sempre terá grau de vinculação com a práxis, sendo necessariamente afetada se o sistema jurídico é fundado em premissas formais arbitrariamente assumidas como verdade, que não condizem, todavia, com a realidade.

A figura do sujeito transcendental não é compatível com o jurista pertencente à tradição, que integra e condiciona seu horizonte existencial, assim como a objetivação de fenômeno como objeto do conhecimento descarta a participação fundamental do momento de aplicação na constituição do sentido da regra de direito. Nesse sentido de vinculação da justiça à práxis, ignorar que o conhecimento da regra de direito decorre da fusão do horizonte do passado, efetivamente refletido no condicionamento do intérprete, com o horizonte do

presente, contido no direcionamento da interpretação pela aplicação do direito ao caso concreto, compromete a justiça passível de ser extraída da regra de direito. Disso se defluiu que a razão hermenêutica impende nova luz sobre a atividade cognitiva, e ao conhecimento do direito como um todo, não se restringindo a servir de modelo para nova hermenêutica jurídica.

De qualquer sorte, a crítica direcionada especificamente à hermenêutica jurídica tradicional, eminentemente metodológica e normativista, é simbólica da obsolescência do conhecimento do direito sob o enfoque da epistemologia tradicional. A pretensão de conferir cientificidade à práxis jurídica mediante utilização de métodos de interpretação revela o caráter dissimulado da aplicação às ciências humanas do modelo epistêmico da modernidade. Subjacente aos postulados de objetividade, neutralidade e universalidade, assenta-se o interesse político-ideológico de conservação e controle das relações sociais e da sociedade.

No tocante aos desdobramentos críticos da razão hermenêutica sobre a hermenêutica jurídica, revelam-se precisos os apontamentos de Eduardo Bittar:

Ante a filosofia hermenêutica, a inocência da hermenêutica jurídica tradicional, e sua ingenuidade na crença da existência do legislador onisciente, ou do jurista intuído em sua tarefa de exegese, ou na crença da possibilidade psicológica de se desvendar intenções do texto legislativo, são transformadas em utopias ilusórias, ou verdadeiras ideologias para encobrir uma realidade incontornável: a hermenêutica se faz com todo o relativismo histórico dos sujeitos que operam. (...)

O normativo está jungido às mesmas determinações de toda a experiência convencional sobre o mundo. Com isto, o circunstancial ganha importância em face do definitivo, o relativo é sobrelevado em face do absoluto, o temporal diante do eterno. (...)

A hermenêutica jurídica se exerce em caráter circunstancial, não podendo estar pré-orientada por métodos ou fórmulas rígidas, através dos quais se obteriam resultados sólidos e certos cada vez que aplicados.<sup>188</sup>

Parafraseando Gadamer, é preciso tomar parte na verdade do direito de outra maneira. Isso significa que é preciso ampliar o horizonte do direito para outras formas de conhecer além do dogmatismo positivista e normativista, transcendendo os limites lógicos e formais de sistema auto-suficiente. Há que se romper com o

---

<sup>188</sup> BITTAR, C. B. Eduardo. Op. cit. p. 197-199.

absoluto, universal, atemporal, objetivo e com o unitarismo do mesmo, e se abrir à experiência, ao circunstancial, finito, histórico, diferente, e relativo.

### 2.3.3 Razão hermenêutica e abertura para a alteridade do Outro

A filosofia de Gadamer não se propõe a elaborar fundamentação ética baseada no Outro, como o faz, por exemplo, Emmanuel Lévinas, tampouco adota como vetor a libertação do Outro negado pela modernidade, conforme pretende a ética da libertação da Enrique Dussel. No entanto, a razão hermenêutica tem viés de abertura para o Outro, pois, ao se elevar de relação epistêmica de domínio sujeito-objeto para relação de compreensão sujeito-sujeito, abre espaço para conservação da alteridade do Outro.

O fenômeno hermenêutico se realiza em sua completude com a construção linguística de horizonte comum na relação de compreensão, em que a consciência dos próprios preconceitos permite evitar a subsunção do Outro, ensejando o respeito às diferenças e às especificidades de cada qual.

Na reflexão autocrítica que introduz a obra “Verdade e Método II”, Gadamer expressa sua preocupação com a visibilidade desse tema em sua obra ao indagar: “até que ponto consegui tornar visível a dimensão hermenêutica como um além da autoconsciência, e isto quer dizer, não suspender mas conservar a alteridade do outro na compreensão?”.<sup>189</sup>

O tema esteve presente desde seus trabalhos iniciais, e veio gradativamente galgando importância e centralidade em suas reflexões hermenêuticas. À medida que amadurecia sua filosofia hermenêutica, e em paralelo à elevação das contradições entre povos ao âmbito global, sintoma de que a degradação da solidariedade coloca em risco a continuidade da relação do homem com seu “mundo circundante”, o tema da abertura para o Outro se torna determinante para a problemática hermenêutica.

Em ensaios que precederam a teorização dos traços fundamentais da hermenêutica filosófica, o tema surge de forma incipiente. No artigo “O que é a

---

<sup>189</sup> GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e método II** (...). Op. cit. p. 11.

verdade?” (1957) - em que menciona a necessidade de desenvolver hermenêutica que se adequasse à existência histórica do ser, valorando as relações semânticas entre linguagem e diálogo - Gadamer já relacionava o conceito de verdade com o consenso obtido com os outros, representado pelo entendimento linguístico que supera os limites dos indivíduos, dos povos e dos tempos. Assinala que: Em todo o nosso esforço por alcançar a verdade, descobrimos admirados que não podemos dizer a verdade sem interpelação e sem resposta e assim sem o caráter comum do consenso obtido”.<sup>190</sup>

A abertura para a alteridade do Outro resta patente na hermenêutica filosófica nos contornos que Gadamer emprega em sua constituição dialógica e linguística. Essa perspectiva é passível de ser aprendida das ilações acerca do modo em que a experiência hermenêutica se relaciona com a tradição em “Verdade e Método I”. Diferenciando de um acontecimento passível de aprendizado e domínio, a relação hermenêutica de compreensão não se dá com um objeto, e sim com algo linguisticamente constituído que se comporta e fala por si como se fosse um “tu”.

Gadamer distingue três modos do “eu” se aproximar do “tu”, indicando a racionalidade correlata a cada qual, e em que medida é ou não compatível com a razão hermenêutica. A primeira maneira de experimentar o “tu” reside em observar o comportamento com intuito de prever as atitudes do Outro. É o comportamento experimental que converte o “tu” em objeto, orientado como meio para os fins do sujeito. Essa postura se coaduna com a racionalidade metodológica objetivista da ciência moderna, e é incompatível com a razão hermenêutica, pois converte a tradição em objeto sem se sentir por ela atingido. A segunda perspectiva de experiência com o “tu” consiste em lhe reconhecer como Outro portador de sua alteridade e especificidade, mas lhe compreender reflexivamente referenciado de si mesmo, medida em que subtrai a legitimação de suas próprias pretensões, e tende a forma reflexiva de domínio. Na hermenêutica seria correlata à consciência histórica que reconhece a alteridade do Outro e do passado, mas se arvora em lhe compreender a partir de seu próprio condicionamento, ignorando os preconceitos que o dominam. Finalmente, a forma de se relacionar com o “tu” que revela postura congruente com a racionalidade hermenêutica é de abertura ao Outro, atento às suas pretensões e permitindo que diga algo, correlato na hermenêutica ao se

---

<sup>190</sup> Ibidem. p. 71.

reconhecer inserido na historicidade, aberto à tradição, consciente da história efetual. Não é mero reconhecimento da alteridade do Outro, e sim autoconsciência dos próprios preconceitos de modo a se manter aberto a pretensão de verdade do Outro.<sup>191</sup>

Sobre a abertura para o Outro enquanto postura representativa da racionalidade hermenêutica no relacionamento humano, conclui que:

Aquele que em geral permite que se lhe diga algo está aberto de maneira fundamental. Sem essa abertura mútua, tampouco pode existir verdadeiro vínculo humano. A pertença mútua significa sempre e ao mesmo tempo poder ouvir uns aos outros. Quando dois se compreendem, isto não significa dizer que um 'compreenda' o outro, isto é, que o olhe de cima para baixo. E igualmente 'escutar alguém' não significa simplesmente realizar às cegas o que o outro quer. Agir assim significa ser submisso. A abertura para o outro implica, pois, o reconhecimento de que devo estar disposto a deixar valer em mim algo contra mim, ainda que não haja nenhum outro que o faça valer contra mim.<sup>192</sup>

Em trabalhos posteriores, Gadamer aprofunda essa necessidade de abertura para o Outro. Destaca-se passagem do artigo "A incapacidade para o diálogo" (1972), em que caracteriza o diálogo como: "aquilo que deixou uma marca. O que perfaz o verdadeiro diálogo não é termos experimentado algo de novo, mas termos encontrado no outro algo que ainda não havíamos encontrado em nossa própria experiência de mundo".<sup>193</sup>

Em contrapartida, depreende as situações que impedem o diálogo, usualmente tidas como incapacidade pessoal atribuída ao Outro. Infere que existem duas situações que obstaculizam o diálogo: a incapacidade subjetiva, que é a incapacidade para ouvir o Outro, decorrente de se concentrar em unicamente ouvir a si mesmo, de perseguir seus interesses e ignorar seus próprios preconceitos; e a incapacidade objetiva, que consiste na ausência de linguagem comum, sintomática da tendência ao monólogo que caracteriza a civilização científica tomada pela tecnologia informacional anônima, e da indisposição em superar as dificuldades em busca do entendimento. Entretanto, em tom otimista, ressalva que: "Apesar disso, a

---

<sup>191</sup> GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e método I** (...). Op. cit. p. 467-472.

<sup>192</sup> Ibidem. p. 472.

<sup>193</sup> GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e método II** (...). Op. cit. p. 247.

capacidade constante de voltar ao diálogo, isto é, de ouvir o outro, parece-me ser a verdadeira elevação do homem a sua humanidade”.<sup>194</sup>

Em textos mais recentes, Gadamer estreita o vínculo entre a razão e racionalidade hermenêutica com a demanda por incremento nas relações de solidariedade e companheirismo em um mundo globalizado. No texto “Historicidade e verdade” (1991), partindo da afirmação emanada dos teóricos do “Círculo de Viena” de que, pelo conceito de cientificidade então elaborado, haveria no máximo 10% (dez por cento) de ciência nas ciências humanas, previne que é justamente com os noventa por cento de “falta de cientificidade” que a humanidade pode contar para viabilizar uma vida conjunta e solidária. Pretende passar a mensagem de que as atuais condições temporais e históricas, mais do que a dominação científica e tecnológica, clamam pela participação deferente com a alteridade dos outros e convivência harmoniosa no universo, e que esse é o âmbito para desenvolvimento da razão hermenêutica, voltada para o entendimento e compreensão.<sup>195</sup>

No artigo “Europa e *oikoumene*” (1993), Gadamer aborda as consequências para a filosofia da aproximação de todos os povos e culturas na atualidade, em especial da superação da unidade e centralidade filosófica da Europa que deve ser repensada em âmbito mundial, e da formação de cultura global fundada na ciência e na conversão da natureza em “sítios técnicos de produção”. No desenvolvimento do tema, toca em ponto fundamental atinente à abertura para a alteridade do Outro: o desvio da modernidade que conduziu aos problemas críticos do capitalismo, ao colonialismo e à crise ecológica.<sup>196</sup>

Com base na posição defendida por Heidegger, retoma esclarecimento de Platão de que haveria dois diferentes sentidos de ação designados pelo termo medida, quais sejam o medir e o sentido para a medida. Ou seja, além da concepção de medir como meio para aprender e dominar as coisas, o termo também designa o que é experimentado no bem-estar harmonioso, ou na experiência na

---

<sup>194</sup> Ibidem. p. 250-252.

<sup>195</sup> GADAMER, Hans – Georg. **Hermenêutica em retrospectiva III**: (...). Op. cit. p. 16.

<sup>196</sup> Ibidem. p. 87.

práxis pelo qual algo surge como belo, ou ainda em comportamento que revele um saber se portar na práxis ao aplicar racionalmente regras.<sup>197</sup>

A filosofia metafísica ocidental, ao renunciar à experiência sensível, ou, em termos heideggerianos, ao encobrir e esquecer o “ser” na busca do “ser do ente”, teria desequilibrado essa relação, pendendo para a significação de medida enquanto medir. A modernidade, ao estatuir que somente o medir que porta uma medida se caracteriza como um saber real, configurando radicalmente via conhecimento científico a preponderância do “pensamento calculador”, seria o momento crítico de uma trajetória já delineada desde pela filosofia ocidental, que resultou no menosprezo pelo saber enquanto sentido para a harmonia.<sup>198</sup>

Assim, Gadamer conclui que o ponto central da tarefa posta à humanidade em estabelecer um mundo habitável, enquanto um todo global, é buscar equilíbrio entre a unilateralidade do saber filosófico e científico europeu com o outro saber vital de mensuração da ciência como o sentido para a medida. Nas palavras do autor:

Essa é, em verdade, a tarefa de vida, que é colocada à humanidade de hoje com vistas a um mundo habitável, com vistas à *oikoumene*, que não quer exportar por toda parte a Europa, mas desenvolver uma convivência que precisamos aprender nesse mundo humano que está lentamente se aproximando de seus limites planetários.<sup>199</sup>

Nesse constante e inevitável movimento de integração e diferenciação que demarca o mundo globalizado, a razão hermenêutica se coloca em oposição à pressão por ajuste, regulamentação e adaptação, contrapondo-lhe ideal de compreensão, de acordo e de entendimento. A razão hermenêutica enseja racionalidade de abertura à alteridade do Outro, de autocompreensão de seus preconceitos com propensão para ouvir a pretensão de verdade do Outro, pelo que se coaduna com proposta crítica da imposição de sua “verdade” ao Outro, ou seja, de crítica à colonização e dominação dos povos ocorrida na modernidade.

---

<sup>197</sup> Ibidem. p. 86-88.

<sup>198</sup> Idem.

<sup>199</sup> Ibidem. p. 87.

### 3 RAZÃO ALTERATIVA E HERMENÊUTICA CRÍTICA

#### 3.1 PERSPECTIVAS DE MUNDO ALTERNATIVAS À MODERNIDADE

A crise da modernidade abre espaço para o desenvolvimento de propostas e perspectivas alternativas ao seu projeto civilizacional evolucionista, à elevação da subjetividade ao status de fundamento último transcendental, à razão lógico-positivista e sua racionalidade instrumental e formal, e à busca por universalismos totalizantes.

No espaço aberto por essas rupturas, diversos movimentos vêm ocupando espaço e amealhando novos seguidores, cada qual privilegiando a crítica a determinado pilar fundante da modernidade, e apontando para rumos próprios e, muitas vezes, contrapostos. Da crise da modernidade se originam diferentes perspectivas de mundo.

Somente é possível compreender a razão alterativa que se dessume da perspectiva transmoderna de libertação e descolonização no contexto desse embate entre diferentes perspectivas de mundo. Isto por que visa a transcender os limites do embate dialético filosófico, sociológico e político entre “(neo)moderno” e “pós-moderno” que se trava na totalidade da concepção hegemônica do “sistema-mundo”

Com efeito, nos países ocidentais hegemônicos nas relações mundiais, ou países de “centro do sistema-mundo”, em especial Europa ocidental e Estados Unidos, há crescente processo de formulação de teorias filosóficas críticas da modernidade.

Objetivando inserir a questão na problemática de “perspectivas de mundo” que se encontra na base do presente estudo, sem ignorar as dissidências e reações que a classificação comporta, esse movimento filosófico de crítica da modernidade pode ser caracterizado como “pós-modernidade”. Trata-se de conceito amplo, pelo qual, conforme assevera o filósofo italiano Nicola Abbagnano: “foram rotulados como

'pós-modernos' os filósofos para os quais a modernidade, pelo menos em alguns traços essenciais, estaria acabada".<sup>200</sup>

Trata-se de conceito lato de "pós-modernidade" enquanto atitude que crê no esgotamento da modernidade, ao menos em parte, e pretende uma nova "condição pós-moderna" perante o mundo. Contrapõe-se ao "neomodernismo", perspectiva que pretende concluir o projeto da modernidade sem abandonar seu quadro teórico, e ao "antimodernismo", que denota a visão de rejeição à modernidade se reportando ao pensamento pré-moderno, clássico ou medieval, e ainda ao "hipermodernismo", que sustenta a exacerbação dos valores da modernidade em termos de hipermercado, hiperconsumo, hiperciência e hipercorpo.<sup>201</sup>

Objetivando delinear a orientação da perspectiva transmoderna, e mesmo o ambiente em que se dá o "giro descolonial" do pós-colonialismo, faz-se necessária explanação um pouco mais detalhada da crítica pós-moderna ao projeto da modernidade.

### 3.1.1 Pós-modernidade

A conceituação ampla de pós-modernidade é pertinente para caracterizar um sentimento comum de revisão da perspectiva moderna; no entanto, torna o conceito vago e controvertido. A própria significação do prefixo "pós" se revela ambígua, variando entre a designação de um novo estado de coisas, surgido em sucessão ao encerramento da modernidade, ou então de reflexão sobre a experiência da modernidade, sem que sugira novo começo pela frente, e sim a reordenação das perspectivas futuras. Há consenso, todavia, em rechaçar o emprego do termo como nova era ou período histórico civilizacional, privilegiando o aspecto de nova perspectiva filosófica da condição do homem no mundo.

Significando contestação do projeto epistemológico e filosófico da modernidade, o termo foi originariamente utilizado por Jean-François Lyotard, na obra "A condição pós-moderna" (1979). Delineou as características essenciais de

---

<sup>200</sup> ABBAGNANO, Nicola. Op. cit. p. 910.

<sup>201</sup> Ibidem. p. 792.

conceituação mais estrita de pós-modernidade, que teve o condão de alçar essa problemática ao centro das discussões filosóficas do final do Século XX.

Sua reflexão se direciona no sentido de que o estatuto do saber se altera em paralelo ao ingresso das ciências na era pós-industrial e da sociedade na cultura pós-moderna. O fundamento central de sua tese é que “considera-se ‘pós-moderna’ a incredulidade em relação aos metarrelatos”.<sup>202</sup>

Elabora crítica às metanarrativas que caracterizam o ideário moderno e iluminista, tais como os relatos sobre a dialética do espírito, a hermenêutica do sentido, a emancipação do sujeito racional trabalhador, e o desenvolvimento da riqueza. Revela ceticismo quanto ao status legitimador e auto-referente dos relatos universais e totalizantes da razão moderna. Aduz Lyotard que:

Ao desuso do dispositivo metanarrativo de legitimação corresponde sobretudo a crise da filosofia metafísica e da instituição universitária que dela dependia. A função narrativa perde seus atores, os grandes heróis, os grandes perigos, os grandes périplos e o grande objetivo. Ela se dispersa em nuvens de elementos de linguagem narrativos, mas também denotativos, prescritivos, descritivos, etc., cada um veiculando consigo validades pragmáticas *sui generes*. Cada um de nós vive em muitas destas encruzilhadas. Não formamos combinações de linguagem necessariamente estáveis, e as propriedades destas por nós formadas não são necessariamente comunicáveis.<sup>203</sup>

A crise da legitimação decorre do advento de sociedade marcada pelo pluralismo e pela fragmentação, que torna improvável a possibilidade de verdades universais. Correlaciona-se ao declínio do saber oficial da tradição e da autoridade, que se personificava no Estado-Nação e suas instituições, e cancelava a legitimidade de enunciados especulativos, e que foi alvejado pelo deslocamento do poder decisório para entes globais.

O panorama histórico subjacente ao posicionamento pós-modernista é assim apresentado por Krishan Kumar:

---

<sup>202</sup> LYOTARD, Jean-François. **A condição pós-moderna**: 7ª Ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2002. p. xvi.

<sup>203</sup> Idem.

A maioria dos teóricos afirma que as sociedades contemporâneas demonstram um novo ou reforçado grau de fragmentação, pluralismo e individualismo. Isso se relacionaria em parte com as mudanças ocorridas na organização do trabalho e na tecnologia, destacadas pelos teóricos pós-fordistas. Pode ser associado também ao declínio da nação-estado e das culturas dominantes. A vida política, econômica e cultural é agora muito influenciada por fatos que ocorrem no nível global. (...) As instituições e práticas típicas da nação-estado são correspondentemente debilitadas. Os partidos políticos de massa cedem lugar a 'novos movimentos sociais' baseados em sexo, raça, localização, sexualidade. As 'identidades coletivas' de classe e experiências compartilhadas de trabalho dissolvem-se em formas mais pluralizadas e específicas. A idéia de uma cultura e de uma identidade nacionais é atacada em nome das 'culturas minoritárias' (...). A identidade não é unitária nem essencial, mas fluida e mutável, alimentadas por fontes múltiplas e assumindo formas múltiplas.<sup>204</sup>

Lyotard recupera a teoria dos jogos de linguagem de Wittgenstein, em especial a heterogeneidade da linguagem e conseqüente impossibilidade de metalinguagem universal - que inclusive compromete a legitimidade dos ideais iluministas de emancipação global - para abrir espaço para as narrativas 'modestas', caracterizadas por serem internas às comunidades em que surgem, segundo seus próprios critérios e competência, e independentes de validação externa e/ou científica. Legitimam-se com fundamento na paralogia, isto é, raciocínios que se estabelecem involuntariamente (tidos como falsos pelo conhecimento científico), o que o leva a definir a ciência pós-moderna como "pesquisa de instabilidade".<sup>205</sup>

Sua enunciação da "condição pós-moderna" ganhou relevo e se tornou central nos debates filosóficos e sociológicos em razão das reações que engendrou. A principal foi a defesa (neo)moderna de Jurgen Habermas do projeto emancipatório da modernidade, a que caracterizou como inacabado, e não como esgotado. Sustentou que se tratava de crise que ensejava rediscussão e reavaliação dos rumos da modernidade com base nos instrumentos da própria modernidade.<sup>206</sup> Qualificando as premissas pós-modernistas como "conservadorismo derrotista e escapista" em face da promessa iluminista ainda não cumprida pela modernidade, qualificou-os como antimodernistas.<sup>207</sup>

<sup>204</sup> KUMAR, Krishan. Op. cit. p. 132.

<sup>205</sup> LYOTAR, Jean-François. Op. cit p. 111-120

<sup>206</sup> DINIZ, Antonio Carlos. Pós-modernidade. In: BARRETO, Vicente de Paulo (org.). **Dicionário de filosofia do direito**. São Leopoldo/Rio de Janeiro: Unisinos/Renovar, 2006. p. 648-649.

<sup>207</sup> KUMAR, Krishan. Op. cit. p. 183.

Outra corrente que divergiu do “ceticismo radical pós-modernista” considera que a modernidade atingiu grau de extrema radicalização de seus pilares, e que seria pertinente tratar pós-modernidade apenas como movimento de reflexão retrospectiva sobre a modernidade, objetivando redimensionar sua perspectiva futura. Esse posicionamento pode ser ilustrado nas palavras de Anthony Giddens, que reconhece a o ingresso em “ordem pós-moderna”, que, contudo, diverge da apreçoada “pós-modernidade”: “Em vez de estarmos entrando num período de pós-modernidade, estamos alcançando um período em que as consequências da modernidade estão se tornando mais radicalizadas e universalizadas do que antes”.<sup>208</sup>

Mais relevante é a dissidência à aceção dominante de pós-modernidade assente no posicionamento de Boaventura de Sousa Santos. Partindo de premissas epistemológicas, filosóficas e sociais próprias, elabora concepção contra-hegemônica de pós-modernidade, que denomina de “pós-modernidade de oposição”. Diante da impossibilidade de cumprimento das promessas da modernidade nos limites delineados pelo paradigma hegemônico, propôs-se a elaborar teoria crítica pós-moderna, que transcende a visão delineada pela teoria crítica moderna; todavia, tratando-se efetivamente de crítica da modernidade ocidental, e não do projeto emancipatório da modernidade em si, divergia do discurso pós-moderno oriundo da matriz de Lyotard, que se avolumava na Europa e nos EUA. Justificou que: “Os valores modernos da liberdade, da igualdade e da solidariedade sempre me pareceram fundamentais, tão fundamentais quanto a crítica das violências que se cometeram em nome deles e da pouca realização concreta que têm tido nas sociedades capitalistas”.<sup>209</sup>

A “pós-modernidade de oposição” de Santos, além da divergência fundamental acerca da manutenção da crença no projeto emancipatório da modernidade, diferencia-se também da versão tipicamente ocidental por incorporar a perspectiva de dominação e exploração dos países centrais do sistema mundo sobre os países periféricos; ou melhor, por considerar que o projeto de transformação e emancipação social pós-moderno deve ser reconstruído com base na posição das

---

<sup>208</sup> GIDDENS, Anthony. **As consequências da modernidade**. São Paulo: UNESP, 1991. p. 12-13.

<sup>209</sup> SANTOS, Boaventura de Sousa. **A gramática do tempo: para uma nova cultura política**. 2ª Ed. São Paulo: Cortez, 2008. p. 27.

vítimas dos efeitos negativos da modernidade. Para qualificar essa diferenciação, denominou seu posicionamento de “pós-modernidade de oposição (ou inquietante)”, em contraste com a perspectiva majoritária que caracterizou como “pós-modernidade celebratória (ou reconfortante)”. Enuncia as características marcantes daquele que denomina de “pós-modernismo celebratório” nos seguintes termos:

As concepções dominantes – onde pontificam nomes como Rorty (1979), Lyotard (1979), Baudrillard (1984), Vattimo (1987), Jameson (1991) – assumem as seguintes características: crítica do universalismo e das grandes narrativas sobre a unilinearidade da história traduzida em conceitos como progresso, desenvolvimento ou modernização que funcionam como totalidades hierárquicas; renúncia a projectos colectivos de transformação social, sendo a emancipação social considerada como um mito sem consistência; celebração, por vezes melancólica, do fim da utopia, do cepticismo na política e da paródia na estética; concepção crítica como desconstrução; relativismo ou sincretismo cultural; ênfase na fragmentação, nas margens ou periferias, na heterogeneidade e na pluralidade (das diferenças, dos agentes, das subjectividades); epistemologia construtivista, não-fundacionista e anti-essencialista.<sup>210</sup>

Reconhece a existência de pontos de convergência entre as perspectivas do “pós-moderno celebratório” e do “pós-moderno de oposição”, quais sejam a crítica ao universalismo, à unilinearidade da história, às totalidades hierárquicas e às metanarrativas, a ênfase no pluralismo e nas periferias, e adoção de epistemologia construtivista. Ressalta, entretanto, que a separação decorre das seguintes discordâncias:

Em vez da renúncia a projectos colectivos, proponha a pluralidade de projectos colectivos articulados de modo não hierárquico por procedimentos de tradução que se substituem à formulação de uma teoria geral de transformação social. Em vez de celebração do fim da utopia, proponho utopias realistas, plurais e críticas. Em vez de renúncia à emancipação social, proponho sua reinvenção. Em vez da melancolia, proponho o optimismo trágico. Em vez do relativismo, proponho a pluralidade e uma ética construída a partir de baixo. Em vez da desconstrução, proponho uma teoria crítica pós-moderna, profundamente auto-reflexiva mas imune à obsessão de desconstituir a própria resistência que ele funda. Em vez do fim da política, proponho a criação de subjectividades transgressivas pela promoção da passagem da acção conformista à acção rebelde. Em vez do sincretismo acrítico, proponho a mestiçagem ou hibridação com a consciência das relações de poder que nela intervêm, ou seja, com a investigação de que híbrida quem, o quê, em que contextos e com que objectivos.<sup>211</sup>

---

<sup>210</sup> Ibidem. p. 29.

<sup>211</sup> Idem.

Mais adiante se verificará que Santos, repensando alguns pontos e concepções de sua perspectiva de “pós-modernidade de oposição” em razão de críticas recebidas de autores da vertente descolonial, em especial de Walter Mignolo, e também considerando que a acepção de pós-modernismo que denomina de celebratório se consolidou como amplamente hegemônica, reconheceu a adequação e pertinência em migrar de seu “pós-modernismo de oposição” para a corrente pós-colonial; todavia, considerando que suas reformulações apresentam pontos de conflito com as versões dominantes do pós-colonial, adota perspectiva de “pós-colonialismo de oposição”.

### 3.1.2 Transmodernidade: perspectiva latino-americano de libertação do Outro

#### 3.1.2.1 Filosofia da libertação e paradigma da vida concreta

A transmodernidade traduz perspectiva crítica da modernidade ocidental cujo eixo central é a pretensão de transcender os limites do embate filosófico, sociológico e político entre moderno e pós-moderno, que se trava na totalidade da concepção hegemônica do sistema-mundo, agregando horizonte situado na periferia excluída dessa totalidade, isto é, em sua exterioridade.

Segundo a concepção transmoderna, o pós-modernismo caracteriza crítica gestada no âmbito da totalidade da perspectiva hegemônica, pelo que não transcende seus limites. Conforme afirma o filósofo e teólogo argentino Enrique Dussel: “toda a disputa entre racionalistas e pós-modernos não supera horizonte eurocêntrico”.<sup>212</sup>

Ilustrativamente, objetivando exemplificar a limitação da crítica pós-modernista à modernidade, observem-se as palavras iniciais da obra de Lyotard sobre a “condição pós-moderna”: “Este estudo tem por objeto a posição do saber

---

<sup>212</sup> DUSSEL, Enrique. **Ética da libertação**: na idade da globalização e da exclusão. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 64.

nas sociedades mais desenvolvidas”.<sup>213</sup> Ou seja, desde logo assume premissa da suposta superioridade evolutiva e civilizacional dos países de centro no sistema mundial.

A proposta transmoderna, teorizada por Dussel, revela ideal de ruptura, subsunção e transição. Ruptura com o conceito mítico de modernidade, denunciando que seu projeto evolucionista e emancipatório se desdobra em outra faceta de subjugação do Outro situado na exterioridade de sua totalidade, que a caracteriza como “justificação de uma práxis irracional de violência”. Segundo Dussel, esse mito parte da auto-compreensão da civilização europeia como mais desenvolvida e superior às demais (“inconsciência da ideologia eurocêntrica”), incumbindo-lhe o dever moral de propiciar o desenvolvimento dos mais primitivos (“falácia desenvolvimentista”). Autoriza intervenção, tida como inevitável, e, em caso de resistência, justifica o recurso à violência. A indevida resistência torna o dominado culpado pela violência, e legitima a produção de vítimas.<sup>214</sup>

Subsunção, pois o projeto transmoderno não nega a modernidade ou crítica a razão em geral, evitando recair em niilismo irracional. Prega a superação da “razão emancipatória” por “razão libertadora”, que compreende a subsunção do caráter emancipatório racional europeu, transcendido pela libertação e realização da alteridade negada em seu conteúdo mítico original.<sup>215</sup>

E ideal transição para “outro mundo”, pois a transmodernidade é projeto e processo transitório para fundação de perspectiva que integre “modernidade e alteridade mundial”, co-realização de solidariedade analética centro/periferia, mulher/homem, diversas raças, etnias e classes, humanidade/terra, cultura ocidental/cultura mundo periférico, etc.; isto é, fundação de novo paradigma epistemológico e novo modelo societal, liberto da dominação teórica e dependência prática. Trata-se de projeto de libertação político, econômico, religioso, pedagógico, ecológico, cultural, etc.<sup>216</sup>

---

<sup>213</sup> LYOTARD, Jean-François. Op. cit. p. xv.

<sup>214</sup> DUSSEL, Enrique. **1492 - o encobrimento do outro**: a origem do ‘mito da modernidade’. Petrópolis: Vozes, 1993. p. 185-186.

<sup>215</sup> Ibidem. p. 188.

<sup>216</sup> Ibidem. p. 188-189.

Sustentando a necessidade de transcender essa “visão eurocêntrica da modernidade”, agregando perspectiva mundial que engloba a negação da alteridade na exterioridade da totalidade européia, Dussel descreve essas contrapostas visões nos seguintes termos:

Então, se nos situarmos no horizonte planetário, podem-se distinguir pelo menos as duas seguintes posições diante da problemática apresentada, que na realidade manifestam os dois modelos de modernidade tal qual expusemos no começo desde capítulo: a) uma primeira atitude que se manifesta em alguns pela afirmação substancialista desenvolvimentista (quase-metafísica), que concebe a modernidade como um fenômeno exclusivamente europeu que se teria expandido desde o século XVII sobre outras culturas atrasadas (posição eurocêntrica no centro ou modernizadora da periferia); a modernidade seria um fenômeno que é preciso terminar ou realizar. (...) b) Há uma segunda posição, a partir da periferia, que considera o processo da modernidade como a indicada gestão racional do sistema-mundo. Esta posição tenta recuperar o recuperável da modernidade, e negar a dominação e exclusão do sistema mundo. É, então, um projeto de libertação da periferia negada desde a origem da modernidade.<sup>217</sup>

No mesmo sentido, Ludwig aduz que:

Com efeito, absolutizar o paradigma eurocêntrico significa conceber a modernidade desde o fundamento de uma subjetividade transcendental, reducionismo que implica reconhecer que um mundo de sombra é lançado sobre as mais diversas sujeições geradas no processo histórico dessa mesma modernidade. Em grande parte, é aqui que o pensamento pós-moderno encontra o terreno fértil para a crítica como reação do processo da modernidade. Na perspectiva da transmodernidade a crítica não pretende limitar-se à crítica pós-moderna. Por isso a exigência de uma segunda perspectiva de compreensão do fenômeno moderno passa a ser importante. Desde o paradigma mundial, a modernidade é vista como um mito irracional, de justificação da violência. Portanto, significa conceber a modernidade européia na condição de centro do sistema-mundo. Nem independente, nem autopolético. (...) Com essa segunda hipótese muda o conceito de modernidade, pois altera-se a concepção de subjetividade moderna excessivamente triunfante até alcançar a reflexão crítica que analisa os processos reais das sujeições, seja na esfera macrofísica, seja na esfera microfísica do poder.<sup>218</sup>

A concepção transmoderna é identificada com os movimentos latino-americanos de libertação, que direcionou seus ideais teórico-práticos para diversas

<sup>217</sup> DUSSEL, Enrique. **Ética da libertação**: (...), Op. cit. p. 64-65.

<sup>218</sup> LUDWIG, Celso Luiz. Da ética à filosofia política crítica na transmodernidade: reflexões desde a filosofia de Enrique Dussel. In: FONSECA, Ricardo Marcelo (org.). **Repensando a teoria do Estado**. Belo Horizonte: Fórum, 2004. p. 286-287.

áreas do conhecimento – economia, teologia, filosofia, educação, sociologia, política, geografia, antropologia, direito, etc. – mantendo como eixo fundante comum proposta de atuação a partir das condições concretas da vida humana daqueles que se encontram submetidos às diversas formas de dominação.

A Filosofia da Libertação, compreendida como corrente de pensamento relativamente organizada em torno de premissas e propostas comuns - não desconsiderando a existência de trabalhos anteriores pertinentes ao tema - tem origem no final da década de 1960 e início da década de 1970. O marco inicial desse movimento é o instigante debate entre Leopoldo Zea e Augusto Salazar Bondy acerca da existência de filosofia propriamente latino-americana, que motivou um grupo intelectual de jovens argentinos a debater os problemas concretos da realidade da América Latina e a necessidade de superar a dependência da filosofia européia. Com fito de problematizar o tema e debater as incipientes proposições críticas, foram organizados encontros e congressos, em especial em Córdoba (1971), San Miguel (1972) e Morélia (1975), que marcaram temporalmente o surgimento da Filosofia da Libertação.<sup>219</sup>

Seu eixo temático compreende: a libertação em sentido prático, como necessidade de superar realidade fática de injustiça, exploração e dominação das vítimas na “periferia do sistema-mundo”; e a libertação como teoria crítica, buscando transcender os limites das ideologias teórico-filosóficas hegemônicas de dominação. Conforme proposta de Ludwig, a demarcação teórico-temática da filosofia da libertação pode ser dividida a partir da delimitação histórica e trajetória de seus principais períodos e correntes em:

- a) Período de emergência (final da década de 1960 até meados de 1970): enfoque na investigação da evolução da ideologia da América Latina, desde sua pré-história, para compreensão da alienação do homem latino-americano, e para subsidiar sua desalienação; compreensão da complexa cotidianidade da realidade latino-americana, marcada pelas racionalidades opostas do estar (indígenas e negros) e do ser (europeus colonizadores); instauração de consciência ética frente às injustiças e orientada para afirmação da alteridade do Outro, e preocupação com práxis libertadora.

---

<sup>219</sup>SANTIAGO, Gabriel L. Filosofia da Libertação. **Filosofia: Ciência e Vida**, São Paulo, ano II, n. 14, 2007. p. 42.

b) Período de sistematização e avaliação crítica (meados da década de 1970 até final da década de 1980): aprofundamento e revisão das posições anteriores, compreendendo a sistematização do trabalho e linhas de pesquisa dos diferentes autores; e revisão e reavaliação crítica dos principais conceitos e categorias.

c) Período atual (a partir do final da década de 1980): consolidação de obras mais consistentes e inserção internacional, principalmente a partir de diálogos com a Ética do Discurso de Apel, e com teorias marxistas e críticas.<sup>220</sup>

Nas palavras de Antonio Carlos Wolkmer, esse movimento de crítica libertadora da América Latina pode ser descrito nos seguintes termos:

Parece claro que, ao construir um novo paradigma de cultura, sociedade e Estado, em que as variáveis privilegiadas da política e juridicidade são redefinidas, torna-se essencial buscar estabelecer princípios e critérios teórico-práticos de sustentação. No projeto de ruptura com a cultura de dominação e exclusão e na reconstrução da Política e do Direito, tendo em vista o projeto de emancipação humana e de efetivação do pluralismo democrático comunitário-participativo, cabe assinalar os procedimentos de tomada de consciência e de instrumentalização das modalidades de crítica que irão permitir a libertação. Trata-se de operacionalizar uma formulação de alcance teórico-prático que permita o profundo questionamento e a desmontagem das formas hegemônicas e de representação social que têm mantido a cultura de dominação.<sup>221</sup>

O processo de superação da ideologia e estruturas dominantes, que conduzem a manutenção dessa relação hegemônico centro-periferia, fundamenta-se na busca por identidade cultural, filosófica e política autenticamente latino-americanas, condizente com sua realidade histórico-social, e capaz de subsidiar a pretendida independência das práticas de dominação interna e externa.

O advento da Filosofia da Libertação, momento de ruptura/revolução na evolução histórica da filosofia, é compreendido como afirmação de novo paradigma filosófico, conforme já mencionado na explanação sobre o conceito de paradigma e

<sup>220</sup> LUDWIG, Celso Luiz. Filosofia da Libertação. In: BARRETO, Vicente de Paulo (org.). **Dicionário de filosofia do direito**. São Leopoldo/Rio de Janeiro: Unisinos/Renovar, 2006. p. 328-329.

<sup>221</sup> WOLKMER, Antonio Carlos (org.). Fundamentos da crítica no pensamento político e jurídico latino-americano. In: **Direitos humanos e filosofia jurídica na América Latina**. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2004. p. 5-6.

sua aplicação na evolução histórica da ciência em Thomas Kuhn, extensível ao movimento histórico da filosofia. A história da filosofia é usualmente subdividida em paradigma cosmológico/teocêntrico do ser, paradigma antropocêntrico da consciência/sujeito, e paradigma consensual da linguagem.

A Filosofia da Libertação, na busca da identidade latino-americana autêntica e independente das concepções hegemônicas de centro, refuta esses paradigmas. Dussel enuncia como paradigma adequado à concepção transmoderna a “vida humana concreta”. Ou seja, o critério que deve orientar os diversos campos do saber e sistemas é a condição existencial do indivíduo em sua efetiva situação fática, material e moral, dentro do contexto histórico e espacial em que se encontre, e não enquanto subjetividade ideal e universal.

Especifica que erigir a vida concreta à condição de paradigma da filosofia e da ética significa a instituição de fundamento universal material. Todas as ações, normas, microestruturas, instituição, sistema de eticidade, etc., devem ter seu conteúdo vinculado a produção, reprodução e desenvolvimento da vida concreta.<sup>222</sup>

Justifica a consideração da vida concreta como princípio material universal da ética nos seguintes termos:

Vamos aqui refletir sobre o critério de verdade prática ou do marco de referência para determinar as mediações adequadas para a produção, reprodução e desenvolvimento da vida de cada sujeito humano em comunidade. O ser humano acede à realidade que enfrenta dia a dia a partir do âmbito de sua própria vida. A vida humana não é um fim nem um mero horizonte mundano ontológico. A vida humana é o modo de realidade do sujeito ético (que não é o de uma pedra, de um animal irracional ou da alma Angélica de Descartes), que dá o conteúdo a todas as suas ações, que determina a ordem racional e também o nível das necessidades, pulsões e desejos, que constitui o marco dentro do qual se fixam fins. (...) A vida humana impõe limites, fundamenta normativamente uma ordem, têm exigências próprias. Impõe também conteúdos: há necessidade de alimentos, casa, segurança, liberdade e soberania, valores e identidade cultural, plenitude espiritual.<sup>223</sup>

A vida humana, apresentada via juízos descritivos, no modo em que de fato se apresenta nas situações concretas do mundo, permeada pelas vicissitudes da era da globalização e da exclusão, é o referencial do qual devem partir todos os campos

<sup>222</sup> DUSSEL, Enrique. **Ética da libertação** (...). Op. cit. p. 93.

<sup>223</sup> *Ibidem*. p. 131-132.

do saber, e deve estar na base de qualquer estrutura ou sistema. Observa Ludwig que: “O modo de realidade do vivente humano é mais do que propriamente condição, mais do que fundamento, para ser precisamente fonte e conteúdo de onde emana, inclusive, a racionalidade como momento desse ser vivente humano.”<sup>224</sup>

A transmodernidade, assim, conforme reforça Dussel, é a perspectiva/projeto de transição que pretende a passagem do conceito eurocêntrico e mítico de modernidade, para o conceito mundial que abrange a alteridade do Outro situado na exterioridade. Essa transição somente se inicia quando se descobre eticamente a dignidade do Outro, quando se declara sua inocência enquanto vítima desde a afirmação de sua identidade. Reproduzindo as palavras do autor, conclui-se que:

De esta manera, la razón moderna es trascendida (pero no como negación de la razón en cuanto tal, sino de la razón violenta eurocéntrica, desarrollista, hegemónica). Se trata de una ‘Trans-Modernidad’ como proyecto mundial de liberación donde la Alteridad, que era co-esencial de la Modernidad, se realice igualmente. La realización de la Modernidad no se efectúa en una pasaje de la potencia de la Modernidad a la actualidad de dicha Modernidad europea. La ‘realización’ sería ahora el pasaje trascendente, donde la Modernidad y su Alteridad negada (las víctimas), se co-realizarán por mutua fecundidad creadora. El proyecto trans-moderno es una co-realización de lo imposible para la sola Modernidad; es decir, es co-realización de solidaridad, que hemos llamado analéctica, del Centro/Periferia, Mujer/Varón, diversas razas, diversas etnias, diversas clases, Humanidad/Tierra, Cultura occidental/Culturas del Mundo Periférico ex-colonial, etcétera; no por pua negación, sino por incorporación desde la Alteridad.<sup>225</sup>

Enunciadas as premissas do projeto transmoderno, restar observar como proceder metodologicamente para afirmar da identidade do Outro cuja alteridade foi negada pelo totalitário conceito europeu de modernidade.

<sup>224</sup> LUDWIG, Celso Luiz. **Para uma filosofia jurídica da libertação**: paradigmas da filosofia, filosofia da libertação e direito alternativo. Florianópolis: Conceito Editorial, 2006. p. 184 -184.

<sup>225</sup> DUSSEL, Enrique. Europa, modernidad y eurocentrismo. In: LANDER, Edgardo (org.). **La colonialidad del saber**: eurocentrismo y ciencias sociales – perspectivas latinoamericanas. Buenos Aires: CLACSO, 2000, p. 50.

### 3.1.2.2 Afirmação analética do Outro situado na exterioridade

As diferentes vertentes que marcaram a evolução da filosofia - paradigma do ser, da consciência, da linguagem – têm em comum a marca de se fundamentarem no uno. A multiplicidade, dentro da especificidade de cada paradigma, é reduzida à unidade fundante, seja o ser, o sujeito ou o sentido, assim como o não-ser, o não-sujeito e o não-sentido.<sup>226</sup>

No paradigma do “ser”, conforme se depreende de Platão e Aristóteles, a verdade reside na essência, no imutável, no unitário, ao passo que o múltiplo/móvel revela o contingente, o acidental. O Outro somente é identificado enquanto exterior à totalidade, divergente do padrão interno em que tudo se resume ao “mesmo”; isto é, o outro é “não-ser”. Na subjetividade moderna, semelhante lógica excludente se operacionaliza, pois o abstrato e universal sujeito racional constituinte das coisas, histórica e concretamente se revelou o “sujeito-europeu-branco-varão-adulto”, contrastando com o Outro “irracional” passível de dominação e exploração. A relatividade imanente aos caracteres daquele que é hegemônico nas relações de dominação é tratada como totalidade, relegando os dominados à condição de “não-sujeito”. Nem mesmo o paradigma do agir comunicativo centrado no consenso intersubjetivo transpõe a segregação do Outro, pois ignora que numa comunidade real da fala os excluídos não detêm condições materiais e morais de integrar o consenso, pelo que a “comunidade de comunicação” pode redundar num consenso totalitário sobre o “mesmo”, e conseqüente exclusão do “não-participante” do discurso historicamente silenciado.<sup>227</sup>

Assim, o fundamento de todas as filosofias gestadas no centro do “sistema-mundo” revela lógica totalitária, em que aquele que não representa o uno somente é reconhecido como Outro enquanto negatividade do mesmo; ou seja, o Outro não é visto em sua identidade própria, e sim como “não-mesmo”. Tem sua alteridade negada.

Com fundamento em Dussel, Ludwig questiona a acepção que eleva a lógica da totalidade à condição de fundamento ético, isto é, a concepção de que o

---

<sup>226</sup> LUDWIG, Celso Luiz. **Para uma filosofia jurídica da libertação** (...). Op. cit. p. 125-126.

<sup>227</sup> *Ibidem*. 127-140.

uno, o indiferenciado, o estável, a segurança de retorno ao mesmo é o bem, e o parcial, o diferente, o variável, e a insegurança do incerto é o mal. Trata-se de concepção ideológica relacionada à manutenção da hegemonia na totalidade, e que visa a encobrir o além dessa lógica, ou melhor, ao reduzir tudo ao mesmo, nega a possibilidade da lógica da alteridade. Subvertendo essa maneira de raciocinar, a totalização se revela o mal, pois resulta na negação e eliminação da diferença e do Outro.<sup>228</sup> Conclui que:

Essa inclusão do mundo periférico no mundo de centro, processo histórico-real da lógica da totalidade, é o mal na ordem da história mundial. Portanto a totalidade egótica do centro é sempre morte da cotidianidade histórica. Assim, o primeiro nível de exigência de justiça se dá no plano geopolítico: a periferia descobrindo-se como o Outro em relação ao Mesmo. Neste nível, a justiça é a afirmação do ser latino-americano e do Terceiro Mundo, ser periférico, como Outro. O momento geopolítico não esgota, no entanto, a lógica da totalidade. Há um desdobramento nos demais níveis, como já assinalamos: a erótica, a pedagógica e a política. Em cada um destes níveis, o movimento que conduz ao “mesmo” é o mal, a injustiça. Ao contrário, o bem ético consiste em que o outro não seja eliminado enquanto tal.<sup>229</sup>

Sobre a revelação do Outro enquanto sujeito negado pelo sistema, afirma Dussel:

Mas o sujeito aparece em toda sua clareza nas crises dos sistemas, quando o entorno – para falar como Luhmann – adquire tal complexidade que não pode mais ser controlado, simplificado. Surge assim em e ante os sistemas, nos diagramas do poder, nos lugares estandardizados de enunciação, imediatamente, pelas referidas situações críticas, o Outro que o sistema, o rosto do oprimido ou excluído, a vítima não intencional como efeito da lógica do todo formal racionalizado, mostrando sua irracionalidade a partir da vida negada da vítima. Emerge um sujeito, revela-se como o grito para o qual é preciso ter ouvidos para ouvir. (...) O Outro é a vítima possível e causada por minha ação funcional no sistema.<sup>230</sup>

Em contraposição a redução do todo multifacetado ao uno de sistema totalizante, e conseqüente abertura para a afirmação da alteridade do Outro situado na exterioridade, Dussel desenvolve o método analético, que, melhor dizendo, é um momento dentro do método dialético, que permite alargar seus horizontes para além

<sup>228</sup> Ibidem. p. 143-145.

<sup>229</sup> Ibidem. p. 145-146.

<sup>230</sup> DUSSEL, Enrique. **Ética da libertação**: (...). Op. cit. p. 529.

do movimento dos entes ao fundamento e do fundamento aos entes que tradicionalmente lhe caracteriza.

Diferentemente do método dialético, que ao promover a passagem da totalidade a um novo momento de si mesma revela sua auto-expansão dominadora, a analética é a passagem para transcender criativa e originariamente a totalidade a partir do Outro. Isto é, não apenas abertura para o Outro, e sim trabalho criador a partir do Outro. A dialética que busca dentro de si mesmo todo o conhecimento é falsa, pois nada tem a acrescentar, ao passo que a dialética que parte da exterioridade será criativa e construtiva. Dussel afirma que: “este pensar ana-lético, porque parte da revelação do outro e pensa sua palavra, é a filosofia latino-americana, única e nova, a primeira realmente pós-moderna e superadora da europeidade”.<sup>231</sup>

Descreve o método analético, ou o movimento anadialético, em cinco passos: 1º) parte dos entes (cotidianidade ôntica) em direção aos fundamentos, dialética e ontologicamente; 2º) demonstra cientificamente pelos fundamentos a possibilidade existencial do ente; 3º) reconhece que determinado ente é irreduzível ao fundamento – o Outro que se revela como trans-ontológico – negatividade a partir da totalidade, pois não pode ser compreendido pelo fundamento ontológico; 4º) possibilidade de interpretar o Outro a partir de sua alteridade – positividade a partir da exterioridade da totalidade – discurso se faz ético com base nessa abertura; 5º) nível ôntico das possibilidades é repensado a partir desse novo fundamento – práxis analética transpõe ordem ontológica.<sup>232</sup>

Segundo Dussel: “o próprio do método dialético positivo, que assume corretamente o momento (a isto chamamos ‘método analítico’) ana-lético é ser intrinsecamente ético, e não meramente teórico, como o é o discurso ôntico das ciências ou o ontológico da dialética”.<sup>233</sup>

Isso significa que a negação da totalidade, reconhecimento da finitude e abertura para a alteridade do Outro, é uma predisposição ética que deve ser assumida previamente, uma opção prática assumida na historicidade e

<sup>231</sup> DUSSEL, Enrique. **Método para uma filosofia da libertação**: superação analética da dialética hegeliana. São Paulo: Loyola, 1986. p. 197.

<sup>232</sup> Ibidem. p. 197-198.

<sup>233</sup> Ibidem. p. 198.

temporalidade. “O tema a ser pensado, a palavra reveladora a ser interpretada ser-lhe-ão dados na história do processo concreto da própria libertação. (...) O saber-ouvir é o momento constitutivo do próprio método; é o momento discipular do filosofar; é a condição de possibilidade do saber-interpretar para saber-servir”.<sup>234</sup>

Comentando o método de trabalho desenvolvido para a Filosofia da Libertação, e ressaltando que sua característica essencial é a positividade do momento originário de afirmação analética da exterioridade do Outro, não como vítima, e sim como detentor de identidade e dignidade próprias, Ludwig esclarece que:

O método dialético é um método ontológico que insiste no momento negativo – dialética negativa de Adorno – e tem na negação da negação a direção de seu movimento. Para a Filosofia da Libertação a movimentação de transformação se dá a partir da afirmação da alteridade real (o outro real), histórico, na condição de sujeito como modo de realidade. Esse momento – que está e é exterioridade de toda totalidade – não é negatividade (negação de algum nível ou aspecto da vida, de maior ou menor dramaticidade), mas momento positivo que esta e é para além, e por isso é transontológico: momento inicial do movimento metódico. É esse o momento analético do movimento dialético. Ponto ativo originário anterior a própria lógica de todo sistema e de toda totalidade. Essa anterioridade é o momento que indica que as vítimas contêm na estrutura de sua subjetividade – como modo de realidade -, de sua cultura, de sua economia, de sua sexualidade, de sua pedagogia, de sua política, de sua história, enfim de sua exterioridade, a mola transsistêmica, que permite a descoberta da condição de oprimidas no sistema. A afirmação analética de sua condição de sujeito livre e autônomo – afirmação de sua dignidade, liberdade, cultura, trabalho, etc. – é a fonte originária da própria mobilidade dialética.<sup>235</sup>

O método que conduzirá a compreensão do Outro como alguém portador de dignidade irreduzível à totalidade se inicia como momento positivo de afirmação da alteridade na exterioridade, e não como negação de alguma injustiça. Em outras palavras, no momento fundamental primeiro se afirma a condição de indivíduo livre e autônomo dentro de determinado contexto histórico e cultural que já gozou e/ou que lhe seria justo usufruir - por exemplo, a condição de autodeterminação de comunidade indígena - e, afirmada essa alteridade não subsumível à totalidade, passa ao momento de negação da opressão, que no exemplo citado seria a injusta subjugação e vinculação ao poder coercitivo estatal.

<sup>234</sup> Idem.

<sup>235</sup> LUDWIG, Celso Luiz. Filosofia da Libertação. (...). Op cit. p. 330.

### 3.1.3 Descolonialidade: a continuidade da “modernidade-colonialidade”

#### 3.1.3.1 Do pós-colonialismo ao “giro descolonial”

A crítica pós-colonial, ou pós-colonialismo, tem como eixo fundante a proposta de desvelar os efeitos do colonialismo nos mais diversos setores das sociedades colonizadas, em especial políticos, filosóficos culturais e artísticos, e mesmo suas influências na formação das sociedades colonizadoras. Em geral, adota-se caracterização abrangente dessa perspectiva, considerando como pós-colonial a compreensão que, na intersecção entre passado, presente e futuro, atribua valor aos múltiplos aspectos oriundos da relação colonialista, considerada a partir de sua feição imperialista.

O “pós” como prefixo do termo colonialismo não se limita a descrever período ou condição posterior à suposta superação dos laços coloniais. Indica releitura da narrativa histórica sob outro viés, e um repensar das atuais instituições e relações sociais intra e inter povos, engendradas para atender aos anseios do colonialismo. Representa postura de rejeição a ilegítimas formas de poder e de dominação - fundadas na raça, nação, etnia, gênero, língua e conhecimento – e abertura a outras formas de ser, de saber, de organização da sociedade, e de convivência. Comporta desdobramentos específicos, dentre outros, na política, na filosofia, nas artes, nas ciências, na educação, na história e na antropologia.

No âmbito filosófico-cultural e epistêmico, ainda que existam relevantes manifestações anteriores, os estudos pós-coloniais começaram a ganhar relevo com o destaque obtido no meio acadêmico europeu e norte-americano por pesquisadores oriundos de países periféricos. É usual a menção à repercussão alcançada pelo crítico literário palestino Edward Said com a publicação da obra “Orientalismo” (1978), em que alertava que a distorcida visão ocidental do Oriente como “o Outro” servia aos interesses coloniais. Uma primeira vertente pós-colonialista que adquiriu relativa homogeneidade em suas proposições foi formada por Said e outros estudiosos asiáticos radicados nos Estados Unidos, com destaque para Homi

Bhabha e Gayatri Chakravorty Spivak. Tinha como eixo temático fundante a análise crítica da historiografia colonial e eurocêntrica.

Conforme esclarece o sociólogo de Porto Rico e professor do Departamento de Estudos Étnicos da Universidade de Berkley Ramón Grosfoguel ao narrar o contexto histórico em que seu deu “giro descolonial”, essa corrente pode ser caracterizada como “Grupo Sul-Asiático de Estudos Subalternos”. Em Congresso realizado na Universidade de Duke em 1998, houve encontro entre os autores “sul-asiáticos” e uma segunda vertente do pensamento pós-colonial formada por autores latino-americanos, que vinham se reunindo desde meados de 1992, e aprofundando estudos e debates que resultaram na formação do “Grupo Latino-Americano de Estudos Subalternos”. Conta que esse encontro foi duplamente importante para o destino dos estudos “latino-americanos”. Por um lado, originou a edição da revista científica “Nepantla”, com 12 edições publicadas no período de 2000 a 2003 <sup>236</sup>, que representou importante veículo de propagação dos ideais “pós-coloniais latino-americanos”. Por outro, tornou visíveis divergências internas que resultaram na desagregação do “Grupo latino-americano”. <sup>237</sup>

A fissura no “Grupo Latino-Americano” se tornou evidente a partir da crítica que lhe foi direcionada pelo “Grupo Sul-Asiático”. Ainda que privilegiassem marcos teóricos da epistemologia ocidental, principalmente Antonio Gramsci e Michel Foucault, o “Grupo Sul-Asiático” se inseria em movimento de crítica pós-colonial do “Sul Global”. Opuseram-se ao “Grupo Latino-Americano”, que adotava crítica da modernidade em termos originados do “Norte Global”, marcadamente influenciada pelo pós-estruturalismo e pela desconstrução, pelo que se assemelhava mais ao movimento pós-moderno. <sup>238</sup>

Dessa dissidência, rejeitando os rumos para que seguiam os estudos do “Grupo Latino-Americano” - que, apesar de adotar com objeto de estudo a perspectiva subalterna, não a produzia do seu próprio horizonte, e sim a reproduzia a partir da episteme moderna - destacou-se vertente que tinha como eixo central a

---

<sup>236</sup> Ver: <http://muse.jhu.edu/journals/nepantla/>.

<sup>237</sup> GROSFOGUEL, Ramón. Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. **Revista crítica de ciências sociais**, Coimbra, n. 80, 2008. p. 115-119.

<sup>238</sup> Idem.

proposta descolonizadora, justificando que mesmo os estudos pós-coloniais não conseguiam transcender os laços da colonialidade. Essa crítica se justificou nos seguintes postulados: perspectiva epistêmica deve adotar cânone de pensamento mais amplo que o ocidental; perspectiva verdadeiramente universal não pode se basear em universal abstrato, e sim em diálogo crítico que congregue diversos projetos políticos/ético/epistêmicos de um mundo pluriversal; crítica do colonialismo deve considerar o ponto de vista subalterno do “Sul-Global”, a partir do horizonte de seus corpos e lugares étnicos/raciais/sexuais subalternizados.<sup>239</sup>

Esse “giro descolonial” foi capitaneado por Walter Dignolo, com destaque, dentre outros, para o pensamento de Enrique Dussel, Anibal Quijano, Nelson Maldonado-Torres, Ramon Grosfoguel, Arturo Escobar, Santiago Castro-Gomes e Catherine Walsh. Caracteriza-se por sustentar que a crítica ao eurocentrismo moderno deve ser construída “de baixo”, do horizonte dos povos localizados no lado obscuro da modernidade, do contexto cultural e social daqueles que foram inferiorizados e vilipendiados pela normatização moderna, da experiência histórica das vítimas da faceta violenta da modernidade.

Conforme relata Dignolo, o “pensamento descolonial” como projeto coletivo deu guinada decisiva em evento realizado em parceria com Escobar em maio de 2003, em que, a partir de textos de Dussel, Castro-Gomez e Maldonado-Torres, propuseram-se a debater o tema “Teoria crítica e descolonização”, convidando os participantes a refletir sobre: que modificações seriam necessárias impor à teoria crítica se em sua estrutura incorpora as questões de raça, gênero e natureza; como subsumir a teoria crítica no projeto de descolonização da modernidade-colonialidade; se não seria o caso de sugerir o esgotamento do processo da modernidade. A partir de então, diversas outras reuniões, discussões e projetos foram realizadas, dando início à teorização do “giro descolonial”, incorporando a categoria “descolonialidade” como continuação da modernidade-colonialidade, sob a seguinte premissa: “mientras modernidad/colonialidad son categorías analíticas de la

---

<sup>239</sup> Idem.

matriz colonial de poder, la categoría de des-colonialidad amplía el marco y los objetivos del proyecto”.<sup>240</sup>

Mignolo esclarece que o pensamento descolonial se auto-diferencia de movimentos críticos de origem eurocêntrica ou norte-americana - tais como o pós-colonialismo ou o pós-modernismo, ou ainda a desconstrução e o pós-estruturalismo – que são importações que não subvertem os termos da relação imperialista, tratadas como “críticas eurocêntricas ao eurocentrismo europeu”. É complementar e distinto das teorias críticas, e mesmo das posições da esquerda mundial. Diferentemente das teorias marxistas, por exemplo, não se limita a alterar o conteúdo das relações de poder, saber e ser, e sim os próprios termos em que se dá a conversação, fundando em categorias negadas.<sup>241</sup>

Sustenta a necessidade de transcender a limitação do horizonte eurocêntrico, no sentido de superar a incapacidade de pensar além das categorias linguísticas do grego e do latim, adaptadas pelas seis línguas da modernidade-colonialidade: italiano, espanhol e português, consolidadas durante o renascimento, e inglês, francês e alemão, cuja afirmação remonta ao iluminismo. As demais línguas são tidas como insustentáveis. Na episteme moderna, somente se revela possível pensar científica e academicamente nessas línguas, o que significa se auto-subordinar ao aparato linguístico e disciplinar que controla o saber. Não se trata de incapacidade ou deficiência pessoal, e sim do êxito da estratégia imperialista da colonialidade do saber, que conseguiu impor às pessoas a idéia de que não existe outras formas de pensamento, de teoria política e econômica, de filosofia ou de ciência.<sup>242</sup>

O giro descolonial se orienta para se desprender das categorias de pensamento que naturalizam as relações de colonialidade em nome da retórica da modernidade, do progresso e da democracia. A lógica colonial opera em três diferentes níveis: 1º) colonialidade do poder, que se manifesta nos campos político e

---

<sup>240</sup> MIGNOLO, Walter D. *El pensamiento des-colonial, desprendimiento y abertura: un manifiesto*. In: WALSH, Catherine; LINERA, Garcia; MIGNOLO, Walter D. ***Interculturalidad, descolonización del estado y del conocimiento***. Buenos Aires: Del Signo, 2006. p. 84-85.

<sup>241</sup> MIGNOLO, Walter D. *El desprendimiento: pensamiento crítico y giro descolonial*. In: SCHIWY, Freya; MALDONADO-TORRES, Nelson; MIGNOLO, Walter D. ***Des-colonialidad del ser y del saber***. Buenos Aires: Del Signo, 2006. p. 21-22.

<sup>242</sup> *Ibidem*. p. 12-13.

econômico; 2º) colonialidade do saber, em suas facetas epistêmica, filosófica e científica, e na relação entre conhecimento e línguas; 3º) colonialidade do ser, no controle de sexualidade pelo gênero. A colonialidade do poder, do saber e do ser é constitutiva da modernidade, e se sustenta em racismos e patriarcalismos. Os movimentos sociais de identidade, dissociados de partidos políticos e que transcendem a questão de classes, representam a reação mais incisiva ao colonialismo. O pensamento descolonial se coloca ao lado desses movimentos.<sup>243</sup>

A “crítica eurocêntrica do eurocentrismo” fica confinada ao horizonte mítico da modernidade, que elevou o específico, contextualizado e histórico modo europeu de humanidade, vida, cultura, política, conhecimento, organização social, língua e subjetividade, ao status de padrão objetivo e universal, e possibilitou a classificação e hierarquização dos diferentes povos em graus evolutivos.

Mignolo ressalva que as perspectivas críticas “eurocêntricas” não ignoram as práticas coloniais registradas na historicidade, mas o fazem nos limites do imaginário do mundo moderno/colonial, e da dupla consciência instituída à luz do padrão europeu de civilização. Isto é, da imaginária superioridade na escala evolucionista da humanidade produzida na consciência dos povos colonizadores, e na formação da consciência de subjetividades forjadas na diferença colonial no espaço das colônias, formada e definidas em relação ao mundo moderno. Observa que:

El imaginario del mundo moderno/colonial surgió de la compleja articulación de fuerzas, de voces oídas e apagadas, de memorias compactas o fracturadas, de historias que contadas desde un solo lado que suprimieron otras memorias y de historias que se contaran y cuentan desde la doble conciencia que genera la diferencia colonial.<sup>244</sup>

Não transcendendo esse padrão totalitário, acolhem a naturalização da pretensa inferioridade em razão da raça, etnia, nacionalidade, gênero e organização social, que é subjacente à diferença colonial, engendrada pela colonialidade do poder, e que atende aos anseios coloniais imperialistas. Mignolo adverte, no

---

<sup>243</sup> Ibidem. p. 15-17.

<sup>244</sup> MIGNOLO, Walter D. *La colonialidad a lo largo y a lo ancho*. In: LANDER, Edgardo (org.). **La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales – perspectivas latinoamericanas**. Buenos Aires: CLACSO, 2000. p. 63.

entanto, que não há inimizade ou conflito da proposta descolonizadora com essas teorias - que, inclusive, complementam-se em muitos aspectos – e sim aponta seus limites enquanto “crítica eurocêntrica ao eurocentrismo”, pois não incorporam a compreensão da “diferença colonial” e da “colonialidade do poder” em seus apontamentos.<sup>245</sup>

Sobre a “diferença colonial”, assevera Mignolo:

Lo que acabo de decir es una inferencia que se deriva de la diferencia colonial epistémica y ontológica. Se trata de una presuposición asentado sobre dos pre-juicios básicos: a) Que fuera de las herencias greco-latinas en la historia de Europa (los seis países mediterráneos y atlánticos), los legados de lenguas y pensamientos no europeos (desde el mandarín hasta el aymara; desde el hindí al quechua; desde el ruso al árabe), etc., son de alguna manera deficiente. La suposición es que personas que hablan y son educadas en esas lenguas son de alguna manera ‘epistemicamente deficiente’. La diferencia colonial (y por ende racial) epistémica entra aquí en vigencia; b) Que hay personas en el mundo que por su configuración étnica, el color de su piel, las formas de vida, las lenguas que hablan, las rutinas y rituales que practican, son ‘humanamente’ deficiente con respecto a un ideal de humanidad que surge en el renacimiento europeo (e.g., el hombre vitruviano de Leonardo da Vinci), y que se consolida en la Europa mediterráneo-atlántica y en Estados Unidos. La diferencia colonial (y por ende racial) ontológica se ejerce en este caso.<sup>246</sup>

Antes de ingressar no tema da razão e racionalidades que decorrem desse “movimento transmoderno libertador-descolonizador”, objetivando evitar confusão terminológica, relevante destacar a concepção de pós-colonialismo de Boaventura de Souza Santos, derivada da revisão de suas posições frente às críticas de Mignolo aos “autores do sul da Europa”, que o levaram a redimensionar as bases de seu “pós-modernismo de oposição”, migrando para um “pós-colonialismo de oposição”.<sup>247</sup>

Santos, em parte, refuta a crítica de Mignolo e, em alguns pontos, considera pertinente rever as bases de sua postura crítica, o que o leva a reformular algumas premissas de sua teoria social. Em especial, reconhece que a dialética

<sup>245</sup> MIGNOLO, Walter D. *Diferencia colonial y razón postoccidental*. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago (org.). *La reestructuración de las ciencias sociales en América latina*. Bogotá: Universidad Javeriana, 2000. p. 9.

<sup>246</sup> MIGNOLO, Walter D. *Hermenéutica de la democracia: el pensamiento de los límites y la diferencia colonial*. XVI Congreso de la academia de la latinidad. Disponível em: <[www.waltermignolo.com](http://www.waltermignolo.com)> acesso em 14, set., 2009.

<sup>247</sup> SANTOS, Boaventura de Sousa. *A gramática do tempo: (...)*. Op. cit. p. 36.

regulação/emancipação, constitutiva da modernidade ocidental, somente vigorou no centro do “sistema-mundo da modernidade”, ao passo que na periferia prevalecia apenas a lógica da dialética violência assimilação/violência repressão. Ademais, atribuiu maior peso em suas considerações às relações entre capitalismo e colonialismo, identificando que se o capitalismo pode se desenvolver sem o colonialismo enquanto relação política, dele não pode prescindir enquanto relação social (colonialidade do poder e do saber).<sup>248</sup>

Sousa justifica sua parcial oposição ao pós-colonialismo (descolonial) por considerar que suas proposições enveredaram para viés preponderantemente culturalista, com ênfase no reconhecimento da diferença, descurando das condições sociais, econômicas e políticas que asseguram a “igualdade na diferença”. Ainda, destaca que o pós-colonialismo privilegia a explicação das relações sociais a partir do colonialismo e da colonialidade da modernidade ocidental, não dando a devida importância para suas articulações com o capitalismo. E, finalmente, considera que as concepções pós-coloniais dominantes tendem a “provincializar” a Europa, ou seja, tratam-na como uma entidade monolítica que se opõe às sociedades não ocidentais, ignorando suas desigualdades e dissidências internas.<sup>249</sup>

O “pós-colonialismo de oposição” de Santos, todavia, certamente se aproxima mais ao “pensamento descolonial” do que ao pós-colonialismo mais identificado com o pós-modernismo, ou com a teoria crítica gestada nos limites eurocêntricos.

### 3.1.3.2 Pensamento descolonial

O pensamento descolonial tem como objeto a análise da colonialidade como face constitutiva e oculta da modernidade, e como projeto descolonizar o saber, o poder, e o ser. Justificando que o “giro descolonial” se orienta em direção ao ideal de desnaturalizar a matriz colonial do poder, Mignolo define o “pensamento descolonial” nos seguintes termos:

---

<sup>248</sup> Ibidem. p. 37.

<sup>249</sup> Ibidem. p. 39-40.

El pensamiento descolonial (...) se hace pensando en variadas formas semióticas, paralelas y complementarias, a movimientos sociales que se mueven en los bordes e y en los márgenes de las estructuras políticas (estado, partidos políticos) y económicas (explotación, acumulación, opresión), pensándose en desprendimiento de la imagen de una totalidad que, con el mundo de 'The Truman Show', nos hace creer que no hay, literalmente, salida. El desprendimiento que promueve el pensamiento descolonial conlleva la confianza en que otros mundos son posibles (no uno nuevo y único que creamos será 'mejor', sino otros-diversos) y que están ya en proceso de construcción, planetariamente.<sup>250</sup>

O giro descolonial surge da diferença colonial, isto é, de tudo que foi reduzido ao silêncio e ao passado, tido como superado e relegado à exterioridade, desde que o pensamento imperialista se converteu em único. O pensamento descolonial não busca a recuperação fundamentalista do passado em sua originalidade perdida, em sim a reativação da diferença social, sexual e de gênero como “pensamento fronteiro crítico diferencial”.<sup>251</sup>

Não se trata de nova episteme, e sim outra episteme, que havia sido desqualificada e tornada invisível. Direciona-se para outro paradigma, não enquanto novo fundamento abstrato que substitui os demais paradigmas, e sim que afirma a pluralidade como projeto universal. Reação ao avanço da história local da Europa Ocidental e dos Estados Unidos sobre outras histórias locais, sobre formas alternativas de organização política e econômica, sobre línguas e memórias não europeias. Mignolo assevera que: “El paradigma outro consiste, precisamente, en pensar la materialidad de otros lugares, de otras memórias, de otros cuerpos. Pensar, em suma, desde lo negado por la retorica da modernidad bajo la efectiva marcha de la logica de la descolonialidad”.<sup>252</sup>

A lógica colonial que subjaz à retórica da modernidade resulta em uma massa de seres humanos humilhados, marginalizados, esquecidos e vilipendiados. Isso produz uma energia de desconfiança, descontentamento e revolta, e gera reações descoloniais das mais variadas espécies. Podem ser pacíficas ou violentas, desejáveis ou não. Variam, por exemplo, da luta de movimentos sociais, passando pelo Fórum Social Mundial, até sangrentos atentados terroristas. Nesse ambiente, o

<sup>250</sup> MIGNOLO, Walter D. *El desprendimiento: (...)*. Op. cit. p. 12.

<sup>251</sup> *Ibidem*, p. 18.

<sup>252</sup> *Ibidem*, p. 20-21.

“pensamento descolonial” é a reflexão sobre o desprendimento da lógica moderna, a abertura para possibilidades antes encobertas pela lógica colonial, e a liberdade de pensamento e de formas de vida.<sup>253</sup>

A especificidade do “pensamento descolonial” reside em derivar de outra genealogia, diversa da linhagem eurocêntrica. Por “outra genealogia”, Mignolo refere que, diferentemente do pós-colonialismo que se funda no pós-estruturalismo francês, o pensamento descolonial, ainda que sua formulação e reflexão teórica sejam recentes, parte da própria práxis histórica descolonial planetária, ou seja, da realidade/corpo/materialidade subalterna. As práticas descoloniais surgem concomitantemente e em contrapartida à fundação da modernidade-colonialidade, desde a reação indígena e afro-caribenha nas Américas, passando pela resistência a dominação britânica e francesa na Ásia e África, até o antagonismo relacionado à hegemonia global alcançada pelos Estados Unidos, principalmente após o término da Guerra Fria.<sup>254</sup>

Identifica como fontes originárias dessa genealogia alternativa que funda o pensamento descolonial as primeiras manifestações concretas contra a dominação que decorre da lógica da modernidade-colonialidade. Em especial, cita o manifesto “*Nueva Corónica y Buen Gobierno*” (1616) de Waman Puma, encaminhado ao Rei Felipe III da Espanha e de Portugal em favor da memória e língua dos indígenas do Peru contra a subjugação ínsita à modernidade nascente, e o manifesto “*Thoughts and sentiments on the evil of slavery*” (1787) de Otobaah Cugoano, publicado na Inglaterra dez anos após se libertar da escravidão nos Estados Unidos. São manifestações contundentes de defesa dos indígenas (século XVI) e escravos (século XVIII) que partem do “pensamento de fronteira”, desde o espaço e experiência da “ferida colonial” imposta aos índios e negros, isto é, da exterioridade construída pela totalidade.<sup>255</sup>

Conforme destaca Mignolo, esses fundamentos históricos permitem criar narrativa epistêmica que abranja a genealogia global do pensamento pós-colonial, que depois será encontrada em diversas outras manifestações, tais como em Mahatma Gandhi (Índia), Carlos Mariátegui (Peru), Rigoberta Menchú (Guatemala),

---

<sup>253</sup> MIGNOLO, Walter D. *El pensaminento des-colonial* (...). Op. cit., p. 86-87.

<sup>254</sup> *Ibidem*, p. 88-89.

<sup>255</sup> *Ibidem*, p. 89-91.

Movimento dos Sem Terra (MST – Brasil), Movimento Zapatista (México), etc. <sup>256</sup>

Conclui que:

La fuerza y la energía del pensamiento des-colonial estuvo siempre ‘ahí’, en la exterioridad; em lo negado por el pensamiento imperial/colonial. (...)

La genealogia del pensamiento des-colonial es pluri-versal (no uni-versal). Así, cada nudo de la red de esta genealogia es um punto de despegue y de apertura que re-introduce lenguas, memórias, economias, organizaciones sociales, subjetividades al menos dobles: el esplendor y las miserias de los legados imperiales, y la huella imborrable de lo que existía convertida em herida colonial; por la degradación de la humanidad em relación a la inferioridad de los paganos, los primitivos, los subdesarrollados, los no-democraticos. <sup>257</sup>

Essa genealogia própria do pensamento descolonial, relacionada à pretensão de resgatar outros paradigmas e epistemes, pode ser tratado sob o viés de outra forma da razão e de racionalidades.

### 3.2 RAZÃO ALTERATIVA

A apresentação de quadro histórico e teórico da elaboração de horizontes alternativos à modernidade atende ao objetivo de delinear o espaço-tempo e ambiência teórico-filosófica que engendrou o surgimento da perspectiva transmoderna representada pela filosofia da libertação de Dussel, e o giro pós-colonial simbolizado pela obra de Mignolo.

Sem ignorar que elaborar classificações com base em equiparações de diferentes correntes e teorias implica em desconsiderar especificidades relevantes, é possível afirmar a existência de eixo comum entre filosofia da libertação e pensamento descolonial, e até mesmo com o pós-colonialismo de Santos.

Observa-se similaridade no entendimento e compreensão da realidade, que orienta a busca pela verdade e orienta o agir humano; ou seja, identidade em

---

<sup>256</sup> Ibidem. p. 102.

<sup>257</sup> Ibidem. p. 121-122.

relação à forma da razão subjacente a essas manifestações, bem como das racionalidades que revelam a concreção histórica dessa forma da razão.

Considerando que a figura central dessa compreensão da realidade que se traduz numa forma diversa de razão é a abertura para o Outro, isto é, para reconhecimento de sua dignidade e autonomia a partir de lógica que transcenda os limites da totalidade do sistema moderno baseado na eurocêntrica visão da modernidade, adota-se sua caracterização de “razão alterativa”. Sobre a caracterização da “razão do Outro” a partir da exterioridade do sistema, assevera Ludwig que:

O outro enquanto exterioridade irrompe racionalmente como de uma espécie de nada (sem as determinações semânticas da lógica da totalidade dominante) – do ‘infinito’ como quer Levinas. O princípio básico é o da libertação da exclusão; libertação da miséria e da opressão de todas as lógicas de dominação no plano concreto: este é o fundamento – razão do outro enquanto exterioridade. Desta forma, a racionalidade é a condição da libertação, na modalidade da racionalidade excluída. Não existe, por outro lado, racionalidade crítica sem sua fonte epistemática e eticamente originária: a dimensão da exterioridade.<sup>258</sup>

As especificidades de cada perspectiva teóricas não impedem lhes unir sob o critério de partilharem esse entendimento originário apresentado como “razão alterativa”, que se manifesta historicamente em diferentes racionalidades convergentes e mutuamente complementares. Para ilustrar essa assertiva, indica-se a formulação de nova forma da razão e de suas racionalidades em cada um desses movimentos filosóficos.

### 3.2.1 Razão do Outro e racionalidade de libertação

A teoria da libertação que subsidia o projeto transmoderno desenvolvido por Dussel, com desmembramentos específicos na filosofia, epistemologia, ética e política, fundamenta-se especialmente na valoração positiva da alteridade negada do Outro situado na exterioridade da totalidade delineada pelo conceito eurocêntrico

<sup>258</sup> LUDWIG, Celso Luiz. **Formas da razão** (...). Op. cit. p. 195.

mítico de modernidade, isto é, na negação da negação como afirmação analética da alteridade na exterioridade.

A exterioridade como ampliação do horizonte que permite transcender a lógica que define os limites da totalidade é a categoria filosófica fundamental da visão transmoderna. Libertação significa romper com a lógica de dominação e exclusão do sistema e afirmar a alteridade do Outro, ou melhor, contradiscurso crítico que nasce na periferia, a partir do ponto de vista das vítimas e excluídos, que objetiva atribuir dignidade à racionalidade segregada na exterioridade. Conforme afirma Ludwig: “O ponto de partida é a negação sistemática da totalidade, mas na direção da transcendência dos limites e horizontes do sistema dominante, em busca da afirmação da racionalidade do outro, da racionalidade excluída”.<sup>259</sup>

Afigura-se particularmente representativo da razão relacionada à perspectiva transmoderna de libertação em Dussel o tratamento dado ao tema no âmbito de sua “Ética da Libertação”, em que parte de crítica à racionalidade meramente instrumental e solipsista da modernidade. Divide a fundamentação da ética em duas partes, cada qual constituída de três momentos.

A primeira parte se destina à afirmação positiva dos fundamentos da ética com pretensão de verdade, validade e factibilidade, demonstrando a possibilidade de fundamentar a ética a partir de juízos de fato, empíricos, descritivos, com conteúdos dotados de pretensão de universalidade, aplicáveis com base nas morais formais procedimentais, e passíveis de factibilidade, que possibilitam identificar o “bem” (do sujeito da norma, ação, microfísica, do poder, instituição ou sistema de eticidade) e o “bom” (sujeito ético concreto). Desdobra-se, desta feita, em um (a) primeiro momento de identificação de critério-princípio material universal de verdade prática, seguido da (b) elaboração de critério-princípio formal universal de validade, e complementado pelo (c) critério-princípio de factibilidade.<sup>260</sup>

A segunda parte, ingressando na perspectiva de libertação propriamente dita, inverte a estratégia para fixar o horizonte de enunciação no “mal” causado à vítima por efeito não intencional do “bem” do sistema. A crítica se instaura como pensamento negativo contrário à vida material negada, invertendo a lógica da

<sup>259</sup> LUDWIG, Celso Luiz. **Formas da razão** (...) Op. cit. p. 188.

<sup>260</sup> DUSSEL, Enrique. **Ética da libertação** (...). Op. cit. p. 12, 281-282, e 301.

consensualidade discursiva que não pode aplicar sua norma básica em razão da assimetria empírica dos participantes da comunidade, e se buscam novos horizontes para a razão ético-estratégica e tática, pela articulação das massas vitimadas que emergem como comunidades críticas. A partir da existência empírica de vítimas, desvela-se a verdade do sistema totalizante como não verdade, o válido como não válido, o factível como não eficaz, e o bom como mal. Comporta momentos de elaboração de (d) critério-princípio crítico material, (e) critério-princípio crítico discursivo intersubjetivo de validade, e (f) critério-princípio crítico factível de transformação e libertação.<sup>261</sup>

São especialmente significativos para revelar o teor da razão subjacente ao projeto transmoderno de libertação os momentos de positividade e negatividade crítica do critério material universal.

A fundamentação positiva do critério material universal considera que o conteúdo do ato será eticamente bom e verdadeiro se caracterizar uma mediação para a produção, reprodução ou desenvolvimento da vida de cada sujeito humano numa comunidade de vida, como cumprimento material das necessidades de sua corporalidade.<sup>262</sup>

Essa fundamentação perpassa pela idéia de que previamente ao horizonte ontológico das culturas e da interculturalidade, em que prevalece razão hermenêutica-ontológica para formulação de juízo de validade, e ao horizonte dos meios-fins, campo de atuação da razão instrumental e científica orientada por juízo de eficácia, há o real, âmbito da vida do sujeito ético, mediado por razão prático-material ou ético-originária, em que se formulam enunciados materiais, direcionado por juízo de verdade prática.<sup>263</sup>

Em outros termos, a razão prático-material ou ético-originária veicula juízos que não são meramente culturais ou formais, e sim proposições de fato em relação à vida ou morte do sujeito ético, elementos universais e anteriores às especificidades culturais de cada povo e sociedade. Possibilita elaboração de enunciados materiais descritivos e normativos com pretensão de verdade prática, voltados para produção,

---

<sup>261</sup> Ibidem. p. 13-14, 301-302, e 306-309.

<sup>262</sup> Ibidem. p. 133-134.

<sup>263</sup> Ibidem. p. 135.

reprodução e desenvolvimento da vida humana, que condicionam a validade dos valores culturais e a estratégia da racionalidade instrumental.<sup>264</sup>

Perfazendo a orientação analética do método da filosofia da libertação, após a afirmação positiva da vida concreta do sujeito humano e da dignidade das vítimas pelo critério-princípio material universal, inverte-se o foco para formular consciência crítica a partir da existência fática e empírica de vítimas, concentrando-se no sistema como produtor do “mal”. A existência de critério material anterior e/ou exterior à totalidade ontológica permite superar a lógica que se encontra na base do sistema tido como realidade; isto é, possibilita análise crítica pré ou trans-ontológica. Sobre o tema, transcreve-se o seguinte excerto da obra de Dussel:

O juízo ético da razão prática crítica negativa é trans-sistêmico, e se o sistema da ‘compreensão do ser’ (no sentido heideggeriano) é o ontológico, seria então pré- ou trans-ontológico: um juízo que procede da realidade da vida negada das vítimas, em referência à totalidade ontológica de um dado sistema de eticidade. Neste sentido falamos que além do ‘ser’ (se o ‘ser’ é o fundamento do sistema) se dá ainda a possibilidade da afirmação da realidade das vítimas. Trata-se da Alteridade do Outro ‘como outro’ que o sistema. É a alteridade da vítima como oprimida (por ex. como classe) ou como excluída (por ex. como pobre), já que a exterioridade da ‘exclusão’ não é idêntica à ‘opressão’.<sup>265</sup>

Identifica-se pela “razão ético-crítica” o “mal” na totalização do sistema, que se torna indiferente à alteridade das mediações da vítima para produção, reprodução e desenvolvimento de sua vida de forma autônoma, relegando-as à exclusão e marginalidade da totalidade do “ser” ontológico. A “razão ético-crítica” se materializa em racionalidade orientada para: negação originária real e empírica das vítimas, defluindo de sua existência contradição na afirmação do sistema de eticidade vigente; afirmação ética da vida negada das vítimas como o Outro segregado pelo sistema; descobrimento da consciência ético-crítica pela percepção de que a totalidade do sistema reservou ao Outro posição assimétrica em relação ao “mesmo”; juízo ético-crítico negativo com respeito à norma, ação, instituição e sistema de eticidade, desvelados como causador do “mal” à vítima.<sup>266 267</sup>

---

<sup>264</sup> Ibidem. p. 135-138.

<sup>265</sup> Ibidem. p. 304.

<sup>266</sup> Ibidem. p. 305-306.

Assim, sinteticamente, pode se caracterizar a forma da razão que subjaz à “Ética da Libertação” em Dussel, e ao projeto transmoderno de libertação, como compreensão da realidade que adota o horizonte da exterioridade para transcender a ontologia da totalidade, e que, a partir da afirmação positiva da autonomia do Outro e da dignidade de sua alteridade, direciona a racionalidade do agir humano para a crítica transformadora da norma, ato, instituição, sistema de eticidade, etc., em busca da libertação das causas de dominação e exclusão das vítimas, possibilitando que alcancem a condição concreta de produzir, reproduzir e desenvolver suas vidas.

### 3.2.2 Razão pós-ocidental (subalterna) e racionalidade descolonial

A conexão entre a filosofia da libertação em Dussel e o pensamento descolonial é muito estreita. O próprio Mignolo faz inúmeras remissões e aproveita diversos conceitos e categorias extraídas da teoria da libertação, que certamente foi uma das principais fontes de inspiração para a elaboração da teoria descolonial.<sup>268</sup>

Essa proximidade se acentua na temática sobre formas alternativas de razão e racionalidade, que Mignolo caracteriza como “razão pós-ocidental” situada na “fronteira da modernidade-colonialidade”, pretendendo elaborar epistemologia crítica liberta da lógica moderna e da diferença colonial.<sup>269</sup>

---

<sup>267</sup> É pertinente abrir um parêntesis para transcrever importante ressalva de Dussel ao discorrer sobre a totalização do sistema como o “mal” a ser superado pela racionalidade de libertação, que esclarece que: “Não se pense que o crítico de um dado sistema de eticidade deva sê-lo sempre em totalidade (pode ser uma crítica parcial), e que necessariamente promova uma revolução (esta é excepcional, embora nunca impossível a priori, mas efetivamente só acontece alguma vez durante séculos, sendo que cotidianamente as transformações de normas, ações ou instituições são parciais, concretas e cotidianas). A ética da libertação é uma ética do cotidiano”. (Ibidem, p. 306).

<sup>268</sup> Talvez fosse mais adequado lhes tratar como dois dos principais artífices do mesmo movimento de teorização e sistematização de uma pré-existente práxis descolonial, perspectiva em que Dussel figura como grande responsável pela originalidade, criatividade e riqueza dessa nova concepção filosófica, e Mignolo como mentor da transformação dessa filosofia em um projeto e movimento coletivo e multidisciplinar. No entanto, para afirmar categoricamente essa idéia, seria necessário estudo mais minucioso dos complexos desdobramentos do pensamento descolonial, o que destoa dos objetivos do presente trabalho.

<sup>269</sup> MIGNOLO, Walter D. **Histórias locais/projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar**. Belo Horizonte: UFMG, 2003. p. 421.

O autor também diferencia a crítica pós-moderna, que se situa nas margens internas da modernidade, da razão pós-ocidental, elaborada a partir das margens externas do mundo colonial moderno, ou melhor, que emerge de sua exterioridade. Exemplifica essa disparidade apresentando a diferença da manifestação crítica do movimento pós-moderno feminista, que denuncia as limitações da “epistemologia masculina”, do posicionamento das “mulheres de cor do Terceiro Mundo”, que subvertem não apenas a lógica machista, mas também a “epistemologia branca” a que continua aprisionado o feminismo eurocêntrico.<sup>270</sup>

Nessa perspectiva em que as “condições geopolíticas do conhecimento” se revelam determinantes para seu conteúdo, e que as “histórias locais” específicas são preponderantes na elaboração do “saber subalterno”, figura como categoria fundamental para superação da “diferença epistêmica colonial” o “pensamento liminar”.

Antes de prosseguir, revela-se pertinente apresentar três esclarecimentos extraídos da obra de Mignolo sobre a disposição geopolítica e histórica da diferença colonial: a) a colonialidade, apesar de mudar de figura, não se extingue com a independência política das colônias portuguesas e espanholas na América a partir do século XIX, pois a “colonialidade renascentista” do poder e do saber mudou de mãos, mas se manteve pretensa “hegemonia iluminista” que desembocou no neoliberalismo e na racionalidade do mercado.;<sup>271</sup> b) da segunda metade do século XX em diante, a diferença colonial deixou de ter uma disposição geográfica linear entre centro e margens externas do sistema, e, em razão do colonialismo global transnacional, emerge indistintamente na periferia dos centros e nos centros da periferia;<sup>272</sup> c) a crítica não objetiva desconstruir todos os feitos da modernidade e regredir a uma condição pré-moderna - devendo se enaltecer o pensamento “bom” da ciência, de organizações sociais justas e do iluminismo, independentemente de sua origem Ocidental ou Oriental, do Sul ou do Norte – e sim desvelar as condições históricas que possibilitam determinados “avanços” e as associações que carregam

---

<sup>270</sup> Ibidem. p. 422-424.

<sup>271</sup> Ibidem. p. 129.

<sup>272</sup> Ibidem. p. 09.

(ex: o esplendor da ciência e a miséria que acarreta), desnaturando a pretensa superioridade que resulta na diferença colonial.<sup>273</sup>

Feitas essas observações, retoma-se a idéia do “pensamento liminar”, que reflete a racionalidade descolonial que concretiza a razão pós-ocidental. Estrutura-se como “consciência dupla”, no sentido de que a perspectiva descolonial não apenas altera o conteúdo, mas também os termos do diálogo a que se circunscreve a perspectiva pós-moderna. Não deixa de estabelecer alianças com a crítica interna monotópica da própria lógica da modernidade (ex: marxismo, desconstrução, pragmatismo, etc), subsumida pela crítica pluritópica do pensamento liminar a partir da diferença colonial. O pensamento liminar é reação à diferença colonial; ou seja, é enunciação “fraturada” elaborada a partir do horizonte subalterno, como reação ao discurso e a lógica hegemônicas.<sup>274</sup>

A razão pós-ocidental, também denominada de “razão subalterna”, é assim definida pelo autor:

Sugiro que a razão subalterna seja entendida como um conjunto diverso de práticas teóricas emergindo como um conjunto diverso dos e respondendo aos legados coloniais na interseção da história euro-americana moderna. Não chego ao ponto de comentar ou encarar o pós-colonial como um novo paradigma, mas vejo-o como parte de um outro maior, precisamente o que caracterizo como gnose liminar, um outro pensamento a partir e para além das disciplinas e da geopolítica do conhecimento, embutidas nos estudos de área; a partir e para além dos legados coloniais; a partir e para além das divisões de gênero e prescrições sexuais; e a partir e para além dos conflitos raciais. Assim, a gnose liminar é um anseio de ultrapassar a subalternidade e um elemento para a construção de formas subalternas de pensar.<sup>275</sup>

A teorização da racionalidade descolonial é descrita por Mignolo como: “ação específica da razão subalterna, coexiste com o próprio colonialismo como uma caminhada e um esforço contínuos em direção à autonomia e à libertação em todas as esferas da vida, da economia à religião, da língua à educação, das memórias à ordem espacial”.<sup>276</sup>

---

<sup>273</sup> Ibidem. p. 425.

<sup>274</sup> Ibidem. p. 128-129.

<sup>275</sup> Ibidem. p. 139-140.

<sup>276</sup> Ibidem. p. 146.

O pensamento liminar está entranhado em cada história local, e a teorização descolonial, longe de ser um conceito vazio, é o elo de ligação entre todas elas; isto é, a racionalidade descolonial se revela como projeto que pretende subverter o universalismo abstrato a que foi alçado uma única e específica história local que criou mítico sistema mundial eurocêntrico, e inserir a diversidade de histórias locais em um projeto universal.<sup>277</sup>

Disso decorre importante relação entre o “lugar de teorização” e o “lócus de enunciação”, no sentido de que a proximidade com as histórias locais, e a maior sensibilidade por ter sofrido as consequências concretas das “heranças coloniais”, torna os que se situam na margem do sistema mais inclinados (lógica, histórica e emocionalmente) a desenvolver perspectiva consentânea com a razão subalterna e teorizar a racionalidade descolonial. A razão pós-ocidental ou subalterna é formulada nas fronteiras da expansão colonial, isto é, na exterioridade da totalidade do sistema moderno.<sup>278</sup>

Denota-se que, a despeito da utilização de categorias e nomenclatura diversas, as premissas subjacentes à razão pós-ocidental ou subalterna da perspectiva descolonial são muito próximas da razão do Outro da teoria da libertação. A elaboração de razão e racionalidade alternativa ao ideário moderno a que permanece condicionada a crítica pós-moderna. A exterioridade enquanto “lócus de enunciação”, como categoria que possibilita transcender a lógica da totalidade do sistema ou a lógica monotópica interna. A racionalidade do Outro como pensamento liminar, compreendido como crítica transformadora da dominação da vítima em contrapartida à violência do conceito mítico de modernidade ou da diferença colonial. Enfim, a libertação da absolutização e universalização de história local eurocêntrica como projeto transitório para “outros mundos”, que congreguem espaço para reconhecimento e respeito à diversidade.

Desta feita, é plausível afirmar que se trata de uma mesma forma da razão, que ganha concretude e historicidade em diferentes e complementares racionalidades.

---

<sup>277</sup> Ibidem. p. 135.

<sup>278</sup> Ibidem. p. 166-169.

### 3.2.3 Crítica da razão indolente e epistemologia do Sul global

A proposta de transição paradigmática empreendida por Santos - em especial em seu projeto intitulado “A Reinvenção da Emancipação Social,” em que pesquisou alternativas à globalização neoliberal e ao capitalismo global - abrange a crítica à razão moderna e formulação de racionalidade alternativa ao modelo ocidental. No desenvolvimento dessa tese se aproxima da razão alterativa e da racionalidade libertadora e descolonial.

Em sua pesquisa reuniu pesquisadores de seis países (Moçambique, África do Sul, Brasil, Colômbia, Índia e Portugal) em torno de diferentes áreas temáticas afetas à luta dos movimentos sociais e organizações não governamentais contra a exclusão e discriminação. Concluiu que a experiência social mundial é muito mais ampla e diversificada que a tradição filosófica e científica ocidental e que, para que essa larga experiência não seja desperdiçada, impõe-se uma crítica à razão ocidental, sob pena de lhe deixar a mercê dos mecanismos de ocultação e descrédito. A característica mais marcante dessa racionalidade é contrair o presente em uma concepção de totalidade, reduzindo sua visibilidade a um momento efêmero.<sup>279</sup>

Concebe a razão ocidental como “razão indolente”, que se desdobra em quatro diferentes racionalidades (que trata como formas da razão): “razão impotente”, que não se exerce por se considerar estéril em relação à necessidade exterior; “razão arrogante”, que não se exerce por se considerar incondicionalmente livre; “razão metonímica”, que se considera única e fechada para outros tipos de racionalidade; e “razão proléptica”, que não se aplica a pensar o futuro por crer que já o domina enquanto superação linear do presente. Essa razão, em suas diversas facetas, embasa o conhecimento filosófico e científico ocidental, e se manifesta na resistência às transformações e ao diferente, e na conversão de interesses hegemônicos em verdades absolutas.<sup>280</sup>

Para a problemática em análise, revelam-se particularmente importantes suas considerações sobre a “razão metonímica”, que Santos caracteriza como

---

<sup>279</sup> SANTOS, Boaventura de Sousa. **A gramática do tempo**: (...). Op. cit. p. 93-95.

<sup>280</sup> *Ibidem*. p. 95-97.

obsessão pela “idéia de totalidade sob a forma de ordem”. Toda compreensão e toda ação é referenciada ao todo, que tem primazia sobre as partes que o compõem, o que resulta no império absoluto de uma única lógica. A dicotomia é a forma que melhor lhe exprime, pois combina hierarquia com simetria, disfarçando sob a feição de relação horizontal uma relação vertical. Observa que o todo é apenas uma parte utilizada como referência para os demais, pelo que as dicotomias da razão moderna sempre trazem consigo relação de hierarquia: cultura científica/cultura literária; conhecimento científico/conhecimento tradicional; homem/mulher; cultura/natureza; civilizado/primitivo; capital/trabalho; branco/negro; Norte/Sul; Ocidente/Oriente, etc.<sup>281</sup>

Dessa formatação da razão, Santos defluiu duas consequências importantes sobre a razão moderna: apesar de ser forma específica de razão dominante na cultura ocidental, afirma-se como exaustiva, exclusiva e completa, desprezando tudo que se encontra fora da totalidade; e não permite pensar nenhuma das partes fora da totalidade, isto é, as partes das diferentes dicotomias somente são compreendidas em contraste com a referência, não lhes reconhecendo vida própria ou a condição de fundar outra totalidade. Conclui que: “a modernidade ocidental, dominada pela razão metonímica, não só tem uma compreensão limitada do mundo, como tem uma compreensão limitada de si própria”.<sup>282</sup>

A inadequação da razão metonímica para compreensão do mundo resultou em destruição, violência e exclusão daqueles que se situam fora da totalidade moderna ocidental, e alienação e mal-estar daqueles que se situam em seu interior. A racionalidade alternativa que visa à superação, segundo o autor, deve ser fundada não em sua ampliação, mas na proliferação de totalidades com que deve coexistir e no reconhecimento de que qualquer totalidade é composta por partes heterogêneas. Isso significa que as partes têm vida própria fora de seus limites, ou melhor, podem existir autonomamente em relação ao vínculo de poder que os une dicotomicamente. Pensar o Sul independentemente do Norte, a mulher do homem, o negro como se não houvesse branco, etc.<sup>283</sup>

---

<sup>281</sup> Ibidem. p. 97-98.

<sup>282</sup> Ibidem. p. 98.

<sup>283</sup> Ibidem. p. 101.

A fundamentação da “razão pós-colonial” de Santos se dá na forma de “Epistemologia do Sul”. A manifestação concreta mais representativa dessa razão é a “ecologia de práticas de saberes”, denominação que emprega ao conjunto de epistemologias que decorre do reconhecimento da diversidade e da perspectiva de globalização contra-hegemônica, e que se funda no primado de que nenhuma epistemologia é neutra, e que a valoração das epistemologias deve se ser empreendida com base nas práticas de conhecimento e práticas sócias, e não em saberes abstratos.<sup>284</sup> O autor esclarece que:

(...) a ecologia dos saberes procura dar consistência epistemológica ao saber positivo. Trata-se de uma ecologia porque se assenta no reconhecimento da pluralidade de saberes heterogêneos, da autonomia de cada um deles e da articulação sistêmica, dinâmica e horizontal entre eles. A ecologia de saberes assenta na independência complexa entre os diferentes saberes que constituem o sistema aberto de conhecimento em processo constante de criação e renovação. O conhecimento é interconhecimento, é reconhecimento, é auto-conhecimento.<sup>285</sup>

O exercício dessa razão enquanto projeto se torna mais claro quando Sousa explora o tema do “fim das descobertas imperiais” que marcaram o “século americano-europeu”, e projeta a transição para um “paradigma subalterno de reconhecimento e distribuição” que demarca o “século americano Nuestra América”.

As descobertas imperiais que inauguram a idéia do Outro do Ocidente, cujas três principais encarnações são o Oriente, o selvagem e a natureza, trazem consigo a idéia de inferioridade do Outro, justificando a violência física e epistêmica. Não apenas se funda na pretensa inferioridade do Outro, mas a legitima e a fomenta, recorrendo a estratégias de inferiorização (escravidão, guerra, racismo, colonialismo, etc). Assim, a “razão pós-colonial” ou “Epistemologia do Sul” fundamenta projeto de globalização contra-hegemônica, que pretende a libertação/emancipação dessas injustas formas de inferiorização e opressão, baseado em princípios de redistribuição (igualdade) e reconhecimento (diferença), que significa a transição para nova cultura política transnacional, novas formas de sociabilidade, e novas epistemologias.<sup>286</sup>

---

<sup>284</sup> Ibidem. p. 154.

<sup>285</sup> Ibidem. p. 157.

<sup>286</sup> Ibidem. p. 181-182.

Observe-se que - considerando a perspectiva crítica que assume, os termos em que funda razão e racionalidades alternativas, e o projeto que pretende realizar - a “razão pós-colonial” da “Epistemologia do Sul” se identifica com a razão do Outro da perspectiva transmoderna e com a razão pós-ocidental ou subalterna da perspectiva descolonial. Reforça-se a procedência da pretensão de identificar uma unidade na forma da razão que subsidia essas propostas teóricas que refletem práticas libertadoras, descoloniais e emancipatórias.

### 3.3 HERMENÊUTICA CRÍTICO-ALTERATIVA

#### 3.3.1 Compatibilidade entre razão hermenêutica e razão alterativa

Razão hermenêutica e razão alterativa revelam compatibilidade em seu entendimento da realidade e postura do homem perante o mundo. Suas categorias fundantes essenciais são próximas, e não há aspecto determinante de uma que entre em colisão insolúvel com a visão de mundo que permeia a outra.

A razão alterativa foi influenciada e subsumiu muitas premissas do giro hermenêutico. Subsumiu no sentido de adotar alguns de seus aportes fundantes, mas de modo a lhes superar em vista da peculiaridade da crítica em que se fundamenta o projeto transmoderno de libertação-descolonização-emancipação. Como aportes dessa relação de compatibilidade se identificam três eixos temáticos fundantes: a historicidade, a linguagem, e a abertura para o Outro.

Em sua crítica ao conceito mítico e eurocêntrico da modernidade, ou, mais especificadamente, à sua face de violenta dominação e exclusão, a razão alterativa funda as bases de nova práxis de libertação-descolonização-emancipação em discurso edificado com base no Outro da modernidade; ou seja, na realidade de sofrimento das vítimas da modernidade, a partir de sua própria história (negada). É plausível afirmar que subsume e transcende à historicidade da razão hermenêutica.

A razão hermenêutica, com base na estrutura prévia da compreensão, tem como marca a superação da subjetividade transcendental e sua inserção na

historicidade, na esteira do acontecer da tradição. No entanto, a razão hermenêutica, enquanto vinculada ao horizonte da tradição, tem dificuldade para ultrapassar os limites da totalidade.

Isso não significa que a razão hermenêutica tenda ao conservadorismo e manutenção do status quo. Ainda que não pretendesse fundar nova ciência ou novo método de conhecimento, ao desvelar como se dá a compreensão enquanto fenômeno da natureza humana, ou melhor, ao posicionar a problemática hermenêutica na anterioridade do método, incita uma guinada no entendimento da realidade e no agir do homem em sua relação com os outros e com o mundo, que se desdobra em novos fundamentos para alcance da verdade nas atividades cognitivas. Em outros termos, apesar de ser uma reflexão marcada por traços da fenomenologia e orientada para o ser em sua manifestação ontológica, a guinada provocada pela razão hermenêutica comporta uma faceta crítica, que, todavia, é uma crítica interna à totalidade do sistema.

A razão alterativa, ao fixar como lugar de enunciação e teorização o horizonte histórico e concreto da vítima, a partir da experiência carnal do subalterno, incorpora a historicidade da razão hermenêutica e o condicionamento e vinculação do horizonte do sujeito aos seus pré-conceitos e situação existencial. E transcende à razão hermenêutica ao adotar a exterioridade como categoria fundamental, significando a possibilidade de superação crítica dos limites ontológicos, de fundamento para justificar crítica à totalidade da tradição.

Racionalidade similar envolve a compatibilidade entre razões hermenêutica e alterativa sob o viés da linguagem. Ambas compartilham a perspectiva da constituição linguística do ser em sua relação com o mundo, ou melhor, que o ser se insere em uma tradição que veicula perspectiva de mundo que lhe é transmitida e impingida linguisticamente. Disso resulta a premissa hermenêutica de que toda a compreensão se dá na linguagem, e que a linguagem condiciona o próprio pensamento e entendimento.

Nesse ponto, a razão alterativa subsume a razão hermenêutica no sentido de que adota essa constituição linguística do ser e da tradição; no entanto, em sua concepção eminentemente crítica, ultrapassa os limites da totalidade ao fundamentar que a construção de outros mundos passa pelo resgate das línguas

inferiorizadas pela lógica da modernidade eurocêntrica, cuja depreciação resultou no rebaixamento e submissão do Outro exterior à ideologia dominante.

Essa “linguisticidade crítica” é muito marcante na razão pós-ocidental teorizada por Mignolo, que fixa como um dos principais vetores da estratégia de descolonização (do ser, do saber e do poder) a superação da submissão à lógica e a ideologia dominantes, subjacentes à utilização das categorias linguísticas do grego e do latim, transpostas para as seis línguas da modernidade-colonialidade: italiano, espanhol, português, inglês, francês e alemão.

O autor fala de uma atitude de “linguajamento”, que significa repensar e reordenar as epistemologias de modo a desarticular as conexões entre línguas coloniais e produção de conhecimento, e buscar modelos e genealogias além das bases autoritárias do período moderno, resgatando línguas eliminadas ou secundarizadas, e possibilitando o desenvolvimento de “saberes subalternos”. Nessa perspectiva, a diversidade de compreensão é entendida como diversidade global, e não como diferença dentro do universal.<sup>287</sup>

Finalmente, razão hermenêutica e razão alterativa revelam compatibilidade ao adotar premissa de “abertura para o Outro”. A razão hermenêutica, com base na relação linguística e dialógica que caracteriza o fenômeno da compreensão, enseja racionalidade de abertura à alteridade do Outro. A autocompreensão da finitude e historicidade de si, de seus preconceitos e de sua inserção na particularidade de uma tradição, possibilita postura de abertura para o novo, para o diferente, para o desconhecido, para saber ouvir a verdade do outro, para não se fechar em sua concepção de verdade.

A razão alterativa adota e transcende essa racionalidade, pois não apenas se resume a se abrir ao Outro, mas fixa como horizonte de enunciação a afirmação analética da positividade negada do Outro; ou seja, não se limita a respeitar sua alteridade, e sim busca o resgate dessa alteridade, de sua dignidade e autonomia inferiorizadas no âmbito da violência colonial do conceito eurocêntrico de modernidade. Não se trata de postura de mero reconhecimento e respeito à alteridade, e sim postura crítica de transformação de resgate da dignidade do Outro da modernidade, e conseqüente reversão de processos históricos de dominação.

---

<sup>287</sup> MIGNOLO, Walter D. **Histórias locais/projetos globais: (...)**. Op. cit. p. 337.

A razão hermenêutica é ontológica. A passagem alterativa para a exterioridade, para descobrir um ser além da faticidade ou da posição existencial do sujeito imerso em sua historicidade, proporciona percepção “trans-ontológica e pré-ontológica”.

Sobre o tema, relevante a retórica indagação de Ludwig:

A razão é histórica, porém, não limitada ao âmbito da totalidade. Precisamente por ser histórica, a razão não se esgota nos desdobramentos internos de uma totalidade vigente. Não se limita aos horizontes de significado estabelecidos pelo sistema semântico dominante. A semântica estipulada pelo sistema dominante é a semântica da totalidade: a semântica da totalidade dominante. Não há semântica possível para além da totalidade? Não há racionalidade alterativa? Da mesma forma, não há direito ou direitos para além da totalidade jurídica dominante?<sup>288</sup>

Assente que a razão alterativa não nega a razão hermenêutica, isto é, que há uma relação de compatibilidade entre suas premissas fundantes, é possível dar um passo além: identificar em que medida se tratam de formas da razão que se complementam, ou melhor, em que medida a razão hermenêutica pode integrar o projeto transmoderno de libertação-descolonização-emancipação, de modo que assuma uma perspectiva de hermenêutica crítica e alterativa.

### 3.3.2 Complementaridade entre razão hermenêutica e razão alterativa

A tese defendida por Dussel sobre a razão prático-material ou ético-originária, que se erige na positividade da vida concreta negada enquanto fundamento ético originário, e que permite a elaboração de enunciados de fato e juízos normativos universais anteriores ao âmbito ontológico das culturas particulares, dá a exata medida da relação de complementaridade entre razão alterativa e hermenêutica.

A razão alterativa se baseia nessa referência originária à ordem universal da realidade da vida do sujeito humano, espaço de enunciações de vivência digna, de produção, reprodução e desenvolvimento da vida humana enquanto conceito

<sup>288</sup> LUDWIG, Celso Luiz. **Formas da razão** (...). Op. cit. p. 187.

antropológico, independentemente das culturas locais. Evidentemente que se desdobra em racionalidades que atuam e condicionam os outros níveis da vida, especialmente a ordem ontológico-cultural (mundo das culturas e da interculturalidade) e a ordem das mediações estratégicas e instrumentais (âmbito da ciência).<sup>289</sup> Todavia, não se confunde e tampouco anula as razões e racionalidades referidas a cada âmbito da vida humana. Ou seja, não nega, e sim coexiste com a razão hermenêutica, referida essencialmente à ordem ontológico-cultural.

Com efeito, a premissa assumida pela razão alterativa, mais contundente na racionalidade descolonial, no sentido de fundar a práxis transformadora da modernidade no horizonte e na experiência daqueles que tiveram sua alteridade negada e sofreram a violência colonial, isto é, de transcender a diferença colonial que justificou a violenta dominação moderna, é eticamente inelutável.

No entanto, não se pode ignorar que a “vida concreta” se insere em cotidianidade cultural e tradicional, formada, organizada e institucionalizada sob o viés das relações de colonialidade do poder, do saber e do ser e, por conseguinte, está amarrada aos dogmas da razão e racionalidade eurocêntrica. Nesse sentido, revela-se pertinente a crítica de Santos à pretensão de Mignolo de suplantam a “transição paradigmática” pela afirmação do “paradigma outro”, justificando que:

(...) depois de tantos séculos de dominação cultural, econômica e política por parte da modernidade ocidental, pensar que um ‘paradigma outro’ se pode sustentar como ruptura total e sem se situar no contexto de uma transição paradigmática pode ser mais um efeito da astúcia da razão moderna ocidental que sempre se viu a si mesma como protagonista de rupturas em relação ao que não pôde reconhecer como próprio.<sup>290</sup>

Sua superação em direção ao reconhecimento da possibilidade de outros mundos, isto é, outros padrões sociais, epistemológicos, filosóficos e culturais, não se dará com uma ruptura abrupta. Um “grito de independência” tem grande valor simbólico, principalmente enquanto marco de nova postura do homem consigo mesmo e em relação à natureza. No entanto, a verdadeira libertação-descolonização-emancipação somente pode ser construída mediante práxis libertadora, disputada e conquistada dia após dia, em cada vida particular, em cada

<sup>289</sup> DUSSEL, Enrique. **Ética da libertação** (...). Op. cit. p. 135.

<sup>290</sup> SANTOS, Boaventura de Sousa. **A gramática do tempo**: (...). Op. cit. p. 35.

instituição, em cada coletividade, livrando-se gradativa e paulatinamente das práticas de dominação e subjugação.

Com isso se quer afirmar que a superação da colonialidade, que perpassa pela superação da diferença colonial e subversão da superioridade e exclusividade das categorias linguísticas do grego e do latim reafirmadas nas línguas hegemônicas da modernidade-colonialidade, não prescinde de diálogo com a razão moderna.

A razão hermenêutica parece ter aptidão para mediar essa reflexão orientada para consecução do projeto transmoderno de superação dialógica e anadialética da razão e racionalidades hegemônicas na modernidade eurocêntrica, integrando decisivamente a transição para outros mundos.

Para tanto, sem renunciar aos contornos adquiridos a partir do giro hermenêutico - isto é, da antecipação de sentido pela pré-compreensão (historicidade e temporalidade), da estrutura circular caracterizada pelo progressivo repensar da perspectiva inicial de compreensão pelo contato com aquilo que se quer compreender, reformulação do horizonte presente do intérprete pela fusão com o horizonte da história efetual da tradição, da estrutura linguística e dialógica, e do condicionamento da interpretação pela aplicação - a hermenêutica deve incorporar em sua estruturação a racionalidade libertadora-descolonial-emancipadora.

A hermenêutica filosófica não renunciou ao método, ao conhecimento científico, ou à epistemologia. Diversamente, afirmou a anterioridade da compreensão ao método, à ciência e à epistemologia, com o que provocou a necessidade de rever o conceito de verdade e de conhecimento. E justificou que a tarefa epistemológica primordial de hermenêutica consciente de sua historicidade é a auto-compreensão dos preconceitos, de modo a propiciar a separação dos legítimos dos ilegítimos. Ainda, elevou a aplicação à condição de momento fundamental do fenômeno de compreensão e a interpretação. Assim, a razão hermenêutica, pelas características de seus elementos fundantes, é eminentemente aberta, passível de fundamentar diferentes racionalidades que se concretizem nos diversos âmbitos do ser e do saber.

Agregar-lhe viés crítico a partir da categoria filosófica da exterioridade, isto é, dotar-lhe de perspectiva que transcenda os limites da totalidade ontológica, não representa violência que desvirtue ou corrompa o caráter da compreensão enquanto

fenômeno existencial do homem no mundo. A razão hermenêutica pode ter um viés crítico-alterativo, passível de ser desvelado com base em práticas de libertação ou descoloniais, conforme se ilustrará no tópico subsequente a partir da experiência do direito.

A própria auto-conscientização da existência de face que revela práxis de irracional violência, correlata ao projeto evolucionista e emancipatório traduzido pelo conceito mítico e eurocêntrico de modernidade, isto é, da relação de continuidade entre modernidade-colonialidade, afeta a pré-compreensão do intérprete em sua inserção no acontecer da tradição, impingindo novas perspectivas ao seu horizonte, e possibilitando outros rumos ao projeto de compreensão que automaticamente elabora e repensa na fusão desse seu horizonte com o horizonte da tradição.

Esse horizonte crítico pode advir, por exemplo, seguindo na esteira das lições de Dussel, da adoção da formulação positiva do “princípio material universal”<sup>291</sup> que expressa a orientação normativa oriunda da razão prático-material ou ético-originária, e sua correlata negatividade crítica traduzida no “princípio ético-crítico”<sup>292</sup>, como critérios exteriores capazes de valorar a tradição e os preconceitos imanentes à totalidade ontológica cultural. Ou seja, adotando-se, para separar os preconceitos legítimos dos ilegítimos, critério material universal anterior/exterior à totalidade, direcionado para afirmação positiva da produção, reprodução e desenvolvimento da vida concreta de cada sujeito humano, e para negação da norma, ato, instituição ou sistema de eticidade que neguem a autonomia e vivência plena à vítima da totalidade.

---

<sup>291</sup> "Aquele que atua eticamente deve (como obrigação) produzir, reproduzir e desenvolver auto-responsavelmente a vida concreta de cada sujeito humano, numa comunidade de vida, a partir de uma 'vida boa' cultural e histórica (seu modo de conceber a felicidade, com uma certa referência aos valores e a uma maneira fundamental de compreender o ser como dever-ser, por isso também com pretensão de retidão) que se compartilha pulsional e solidariamente, tendo como referência última toda a humanidade, isto é, é um enunciado normativo com pretensão de verdade prática e, em além disso, com pretensão de universalidade" (DUSSEL, Enrique. **Ética da libertação** (...). Op. cit. p. 143).

<sup>292</sup> "Os que agem ético-criticamente re-conheceram a vítima como ser humano autônomo, como o Outro como outro que a norma, ato, instituição, sistema de eticidade, etc., ao qual se negou a possibilidade de viver (em sua totalidade ou em algum de seus momentos); de cujo reconhecimento simultaneamente se descobre uma co-responsabilidade pelo outro como vítima, que obriga a tomá-la a cargo diante do sistema, e, em primeiro lugar, criticar o sistema (ou aspecto do sistema) que causa esta vitimação. O sujeito último de um tal princípio é, por sua vez, a própria comunidade das vítimas" (Ibidem. p. 305-306).

Há que se ressaltar que esse horizonte crítico não perfaz mera abertura ou reconhecimento da dignidade do Outro, e sim predisposição de assumir analética interpretação do “outro como Outro”, sob pena de recair em mais uma espécie de submissão da alteridade à lógica da totalidade. Nesse sentido, Dussel previne que: “Se a filosofia fosse apenas teoria, com-preensão reflexa do ser e interpretação pensada do ente, a palavra do outro seria indefectivelmente reduzida ao ‘já dito’ e interpretada equivocadamente a partir do fundamento vigente da totalidade”<sup>293</sup>

Essa pretensão foi assumida pelo próprio Gadamer ao transitar de relação epistêmica de domínio sujeito-objeto para relação de compreensão sujeito-sujeito, esclarecendo que o êxito da problemática hermenêutica depende de um “saber ouvir”; ou seja, de saber suspender seus preconceitos de modo a deixar que a “verdade do outro” possa realmente lhe dizer algo. Essa premissa se torna clara quando revela a seguinte preocupação: “até que ponto consegui tornar visível a dimensão hermenêutica como um além da autoconsciência, e isto quer dizer, não suspender mas conservar a alteridade do outro na compreensão?”<sup>294</sup>

Conforme Dussel, aceitar o “outro com Outro” se trata de uma opção ética, de um compromisso moral com a libertação, que inicia por se negar como totalidade e se reconhecer como finito, um “saber ouvir” que propicia um “saber interpretar para saber servir”. Saber ouvir a voz do Outro é um comprometimento ético de confiança, pois implica se abrir ao novo e ao diferente, ao ainda incompreensível, pois não guarda relação com o fundamento da totalidade. É ser conduzida pela palavra do Outro ao “mais-alto” e “mais-além” da totalidade, o que possibilita sua movimentação em direção à libertação.<sup>295</sup>

Ao problematizar a compreensão como saber ouvir e interpretar a voz do Outro, a hermenêutica assume perspectiva crítica e alterativa; ou seja, permite pensar em uma racionalidade hermenêutica crítico-alterativa.

---

<sup>293</sup> DUSSEL, Enrique. **Método para** (...). Op. cit. p.209.

<sup>294</sup> GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e método II** (...). Op. cit. p. 11.

<sup>295</sup> DUSSEL, Enrique. **Método para** (...). Op. cit. p.198-199 e 206-207.

### 3.3.3 Hermenêutica crítico-alterativa e direito

O direito representa exemplo paradigmático de práxis que exteriorize racionalidade hermenêutica crítico-alterativa. Objetivando ilustrar esse horizonte – e a isso se limita o presente trabalho, sem qualquer pretensão de elaborar nova teoria do direito ou da hermenêutica jurídica – é pertinente observar os contornos que essa racionalidade pode conferir ao direito e à práxis jurídica, e em especial observar o contraste com a lógica que lhe foi atribuída pela razão positivista da modernidade.

O fundamento da ética e da justiça, no âmbito da razão alterativa, não é identificado com o previsto e regulado pelo sistema totalitário, pois precedem à formação do sistema. Também não é encontrado no direito positivado, visto que a positivação representa a idealização da lógica da totalidade, fechada para o novo e para o diferente. Tampouco se circunscreve no monismo jurídico estatal. A submissão às linhas que demarcam a lógica e a ideologia da totalidade implica em sua constante renovação e repetição a partir do “mesmo”. Esse fundamento ético da justiça se localiza na exterioridade, superando os limites da totalidade. Sobre o tema, Ludwig afirma que:

Não fosse tal exterioridade (...) estaria eliminada toda possibilidade de mudança. Significaria dizer, que além da totalidade jurídica vigente não há direito, a não ser o admitido pela lógica do próprio sistema, o que em última análise implica em renovação possível segundo critérios autopoieticos do sistema dominante.<sup>296</sup>

O conceito de justiça, segundo o autor, deve ser buscado no conceito de injustiça, a qual se caracteriza pela negação das condições de produção, reprodução e desenvolvimento pleno da vida humana, seja pela ausência de condições materiais, ou pela negação à sua alteridade, autonomia e dignidade. Em contrapartida, como negação da negação, a justiça é positividade da

---

<sup>296</sup> LUDWIG, Celso Luiz. **Formas da razão**: (...). Op. cit. p. 191.

recuperação/conservação das condições materiais, culturais, políticas e pessoais de vida plena.<sup>297</sup> Em outra passagem, conclui que:

A exigência de justiça surge da negatividade: existência empírica de vítimas – ou de negações nos mais diversos aspectos da vida das vítimas. E umas das determinações dessa negatividade está no mundo dos direitos – dos direitos negados -, negação no campo jurídico. Negatividade que é efeito da lógica da totalidade, em sentido geral, mas efeito também da lógica da totalidade em cada subsistema: efeitos negativos do subsistema jurídico. Assim, tendo em vista a negatividade (momento negativo), de um lado, e a exterioridade (momento positivo) de outro, é possível dizer que aquela é condição para exigência de justiça, e este critério orientador crítico da factibilidade de uma filosofia jurídica da libertação. Fonte afirmativa, axiológica, epistêmica e ética de um direito da libertação, porque alternativo e anti-hegemônico, orientado analeticamente. Nessa lógica, afirma-se a possibilidade instituinte de alteridades e alternativas, orientada pelo critério da injustiça da negatividade e pela positividade do critério do mundo no qual todos caibam – a começar pelo acesso à justiça, que nela, justiça, caibam todos.<sup>298</sup>

Isso implica em radical subversão da lógica que orienta o subsistema do direito, bem como das diretrizes que reproduz. Calcado no cientificismo oriundo da adoção do modelo das ciências naturais - demarcada pela objetividade, neutralidade e universalidade do conhecimento, e por racionalidade lógica, analítica, formalista, instrumental e auto-referencial - o referencial do direito no paradigma lógico-positivista da modernidade se pautava pelos valores segurança, certeza, estabilidade e ordem. O positivismo e o dogmatismo normativista conferiram ao direito feição de técnica orientada para a previsibilidade e controle dos fenômenos sociais.

No horizonte da racionalidade hermenêutica crítico-alterativa, o direito assume fisionomia diversa. Ao se tratar da razão hermenêutica, já se afirmou a necessidade de tomar parte na verdade do direito de outra maneira, isto é, ampliar seu horizonte para outras formas de conhecer além do dogmatismo positivista e normativista, e transitar da obstinação pelo absoluto, universal e objetivo em direção ao relativo, finito, e histórico. Inverter a superioridade hierárquica da segurança e certeza que repousam na reprodução do unitarismo do mesmo, em favor da abertura ao novo e ao diferente.

<sup>297</sup> LUDWIG, Celso Luiz. **Para uma filosofia jurídica da libertação** (...). Op. cit. p. 220-221.

<sup>298</sup> LUDWIG, Celso Luiz. *Filosofia da libertação* (...). Op. cit. p. 331.

O viés crítico-alterativo acrescenta ao direito à perspectiva ativa de afirmação e de transformação, de buscar na alteridade do Outro exterior à totalidade o fundamento para negar e modificar a injustiça referendada pelo subsistema do direito, para afirmar direitos ignorados pela totalidade. Conforme Ludwig:

(...) o direito fundamental inscrito na racionalidade enquanto exterioridade é o direito de afirmação (negação da negação) e o direito de expressão de tal racionalidade. (...) Desta forma, o direito fundamental se caracteriza como um direito transcendental (não para além do mundo, mas para além da totalidade) de direito à vida; direito de não ser excluído da vida.<sup>299</sup>

A teorização de sistema do direito que reproduza racionalidade hermenêutica crítico-alterativa deve se basear em manifestações que exteriorizem práxis hermenêutica crítico-alterativa, que, com efeito, ocorrem há tempos na cotidianidade. A tarefa é criar modelos capazes de lhes perceber e sistematizar enquanto teoria jurídica.

Ilustrativamente, cita-se como possível expressão de práxis jurídica hermenêutico-alterativa a experiência do pluralismo jurídico, que se fundamenta na existência de múltiplas formas de juridicidade que atuam concomitantemente na sociedade, descaracterizando o ideal do monismo jurídico que reserva o monopólio da produção do direito ao Estado. Exemplifica-se o pluralismo nas demandas dos movimentos sociais pela conquista e afirmação de direitos, e na auto-resolução dos conflitos pelas comunidades.

O aprofundamento dos pressupostos teóricos e práticos do pluralismo jurídico se deve em grande parte ao desenvolvimento da proposta de “pluralismo jurídico comunitário-participativo” pelo jurista Antonio Carlos Wolkmer. Sem a pretensão de descrever em seus pormenores essa complexa e rica proposta de novo referencial político e jurídico, destaca-se que se fundamenta: enquanto estratégia de efetividade material, na demanda de sujeitos coletivos e movimentos sociais pela satisfação das necessidades humanas; e enquanto estratégia de efetividade formal, na construção de processos para ação coletiva e individual

---

<sup>299</sup> LUDWIG, Celso Luiz. **Formas da razão**: (...). p. 201.

direcionadas à materialização de “ética concreta da alteridade” e de “racionalidade emancipatória”.<sup>300</sup>

Essa perspectiva propicia o desenvolvimento de novos direitos engendrados no âmbito concreto, finito e histórico dos agentes coletivos, tendo como conteúdo suas opções políticas e sociais. Conforme afirma o autor: “o Direito, no sentido comunitário, não será obrigatoriamente visualizado como ‘controle disciplinar’ nem como ‘direção’ social impositiva, mas como resposta às justas necessidades humanas, tornadas o supremo bem jurídico protegido e garantido”.<sup>301</sup>

A fundamentação deste “direito informal” não é vinculada às rígidas regras de produção legislativa do normativismo positivista, e sim à práxis de desigualdades, conflitos e exclusões, não retratada em modelos formais e abstratos. Seu pressuposto de legitimidade não reside na chancela estatal e nos critérios formais de legalidade positivista, mas na eficácia social do consenso sobre o justo compartilhado comunitariamente. Sua eficácia é medida pela adequação da resposta à situação de negação reclamada pelos sujeitos.<sup>302</sup>

Nesse sentido, tratando do “lugar de nascimento da juridicidade alternativa” como decorrência de negação sistemática do direito à vida digna, isto é, negação “do direito a ter direitos”, Jesus Antonio de la Torre Rangel observa que:

(...) precisamente daqueles grupos que reclamam a vigência real de seus direitos, como novos sujeitos sociais, é de onde nasce a juridicidade alternativa como pluralismo jurídico. Paradoxalmente ali, onde se dá a ausência de todo Direito, origina-se o Direito novo, como juridicidade da alteridade, ou seja, do outro e com outros fundamentos. O começo do pluralismo jurídico funda-se – radica-se – a exigência de direitos. (...) Os movimentos sociais, como novos sujeitos históricos coletivos, geram o pluralismo jurídico, são criadores de uma juridicidade distinta daquela que se produz pelo poder do Estado. (...) Do meu ponto de vista, a importância do uso da juridicidade dos pobres constitui no fato de ele apresentar alternativa à lógica do Direito dominante, porque o desmistifica e revela um novo tipo de relações sociais. Implica o amadurecimento de certos setores da sociedade civil, que vão gestando uma rede de relações sociais, distintas da formação social em vigor, de dominantes e dominados.<sup>303</sup>

<sup>300</sup> WOLKMER, Antonio Carlos. **Pluralismo jurídico**: fundamentos de uma nova cultura no direito. 3ª ed. São Paulo: Alfa Omega, 2001. p. 233-235.

<sup>301</sup> *Ibidem*. p. 351.

<sup>302</sup> *Ibidem*. p. 359-360.

<sup>303</sup> RANGEL, Jesus Antonio de la Torre. Pluralismo jurídico enquanto fundamentação para autonomia indígena. In: WOLKMER, Antonio Carlos (org.) **Direitos humanos e filosofia jurídica na América Latina**. Rio de Janeiro: Lumen Iuris, 2004. p. 314-316.

Essas manifestações da práxis teorizadas pelo pluralismo jurídico ilustram em que medida expediências concretas servem de fundamento para criação de modelos teóricos aptos a sustentar a transição da lógica pela qual opera o subsistema do direito. Ilustra como se dá o desdobramento de racionalidade hermenêutico crítico-alterativa no direito, pois congrega elementos da razão hermenêutica e da razão alterativa.

Identificam-se nas experiências do pluralismo jurídico elementos da razão hermenêutica ao renunciar aos modelos de direito fundados sobre premissas abstratas, formais e teóricas, com pretensão de universalidade, em favor de concepção de direito baseada em experiências que emergem da cotidianidade social concreta, isto é, vinculadas à historicidade e finitude do sujeito coletivo, e condicionadas pelas necessidades prementes que influenciam o horizonte presente em que se dá a aplicação do direito.

Paralelamente, comportam elementos da razão alterativa, pois revelam ideal crítico-emancipatório calcado na afirmação da alteridade, e enunciam como agente catalisador dos “novos direitos” a existência empírica de vítimas em situação de negação de condições necessárias para satisfação de suas necessidades humanas. A negação dessa situação de negação a partir da afirmação da alteridade na exterioridade do sistema jurídico conduz a criação de juridicidade distinta daquela emanada e positivada pelo poder estatal,;ou seja, a formulação de direito orientado por lógica diversa da dominante na totalidade do sistema.

Ressalva-se que o pluralismo jurídico é apenas um possível exemplo de manifestação concreta e histórica de racionalidade jurídica hermenêutica crítico-alterativa.

Há, no entanto, outros possíveis desdobramentos capazes de exteriorizar o potencial crítico libertador-descolonial-emancipador.

Com efeito, essa racionalidade comporta um horizonte que reserva grande potencial crítico a ser desenvolvido, que poderia resultar em significantes desdobramentos no subsistema do direito. Trata-se da temática atinente à linguagem, que reúne duas importantes vertentes: a perspectiva hermenêutica, que sustenta que a linguagem constitui a representação do mundo com a qual o ser

interage, e que a linguagem transmite a tradição e configura o horizonte do intérprete; e a perspectiva alterativa-descolonial, pela qual a modernidade-colonialidade foi mediada pela imposição de linguagens coloniais que se sobrepunham as linguagens locais, e carregavam em suas categorias a lógica da totalidade que engendrou dominação e exclusão.

Propõe-se como possível manifestação concreta e histórica de racionalidade hermenêutica crítico-alterativa direcionar essa dupla perspectiva ontológico-crítica da linguagem para as palavras do direito, com intuito de desvelar as ideologias e estratégias que subjazem à aparente neutralidade de sua linguagem, e porventura identificar em que medida a expressão e afirmação de novos direitos com fundamento na exterioridade depende da superação da naturalização da injustiça e da desigualdade pela linguagem.

Ilustrativamente, cita-se a pesquisa empreendida por Florence Carboni e Mario Maestri à frente do Núcleo de Estudos Histórico-Linguísticos da Universidade de Passo Fundo, em que trabalharam crítica linguística semelhante à proposta supracitada, que resultou na publicação da obra “A Linguagem Escravizada”. Com fundamento nas teses de Mikhail Bakhtine, partindo da subversão do caráter neutro, natural, supra-social e supra-histórico da questão da língua, adotam a premissa da linguagem como instrumento de manutenção da hegemonia das classes dominantes, e espaço privilegiado da luta de classes, expressão e registro de valores e de sentimentos contraditórios.<sup>304</sup>

Considerando o processo histórico de formação da língua portuguesa no Brasil, os autores desvelam como o uso costumeiro de conceitos linguísticos naturaliza e impõe valores hegemônicos, reforçando e reproduzindo relações de dominação.

Esclarecem, por exemplo, em que medida o uso gramatical habitual e aparentemente neutro do gênero masculino para definições em geral, e as dissimetrias entre os gêneros masculinos e femininos na utilização de termos correlatos, reforçam a hegemonia patriarcal.<sup>305</sup> A contribuição da terminologia utilizada para definir os habitantes nativos das Américas à época dos

---

<sup>304</sup> CARBONI, Florence; MAESTRI, Mario. **A linguagem escravizada**: língua, história, poder e luta de classes. 2ª ed. São Paulo: Expressão Popular, 2003. p. 11-12.

<sup>305</sup> Ibidem. p. 61-63

“descobrimientos” para naturalizar sua inferioridade (diferença colonial) e conseqüentemente legitimar sua escravização, dominação e extermínio.<sup>306</sup> E em que sentido a linguagem influenciou a aceitação do processo de escravização como atitude natural do ser superior sobre o inferior, principalmente em relação aos negros.<sup>307</sup>

Concluem que:

A superação da linguagem escravizada constitui o processo solidário, verdadeiro companheiro de luta pela liberação do próprio conceito, já que o processo de crítica do mundo social e natural se dá por meio de ampliação da consciência apenas possível de ser organizada, processada e expressada sob a forma de linguagem.

O processo de descrição de um mundo social que se desencanta diante da razão crítica exige correspondente e contemporâneo movimento de desencantamento do caráter aparentemente natural da língua. Um movimento que funda os conteúdos superiores obtidos nesse processo de desvelamento em uma linguagem que libere tendencialmente da escravidão imposta pelos preconceitos e conteúdos nascidos e gerados pelas sociedades de classe.<sup>308</sup>

Exercício similar, orientado pela racionalidade hermenêutico crítico-alterativa, pode ser direcionado ao direito. Remetendo-se ao fundamento ético de justiça da razão alterativa, propõe-se indagação se demanda judicial que trate, por exemplo, de controvérsia envolvendo o direito de comunidade indígena de dispor sobre determinada área, ou a ocupação de imóvel pelo Movimento dos Trabalhadores Sem Terra (MST), obtém solução justa quando apreciada sob o viés dos direitos liberais individuais de propriedade? Não significa julgar a alteridade do Outro exterior à lógica da modernidade pelo fundamento da totalidade?

A hermenêutica crítico-alterativa sugere refletir criticamente sobre a representação de mundo e tradição que, por exemplo, a palavra proprietário transmite, em que medida traz subliminarmente consigo ideologia específica, e em que sentido carrega implicitamente a legitimação de uma desigualdade.

São caminhos que se sugerem para pensar a descolonização do saber jurídico.

---

<sup>306</sup> Ibidem. p. 67-75.

<sup>307</sup> Ibidem. p. 76-96.

<sup>308</sup> Ibidem. p. 98-99.

## CONCLUSÃO

Em tempos de fragmentação das certezas, relativização dos discursos, pluralização das subjetividades, transcendência das totalidades e exponencial crescimento da complexidade das relações sociais, não mais há espaço para maniqueísmos e unitarismos. O novo milênio é marcado pela consolidação de civilização mundial multifacetada e heterogênea, que depende cada vez mais da interação entre os povos e da convivência harmônica.

Se a modernidade revelou obsessão pela ordem, primando pelos valores de certeza, estabilidade, previsibilidade e segurança – o que se deu em detrimento da individualidade, da diferença, do novo - os tempos atuais, em sentido contrário, são marcados pela incerteza, instabilidade, imprevisibilidade e insegurança, aproximando-se do conceito de estado de caos.

Figurativamente, recorrendo à figura platônica do “artesão divino” que, a partir da contemplação do “mundo das idéias”, espaço dos conceitos universais e imutáveis (ser, verdade, bondade, beleza, etc.), organizou o mundo sensível material, isto é, superou o caos enquanto estado geral desordenado e indiferenciado, conclui-se que não há demiurgo capaz de intervir e estabelecer ordem universal.

Seja qual for seu fundamento, não há ordem universal unitária passível de ser legitimamente implantada, sem recurso a alguma espécie de violência física ou simbólica. De nada adianta buscar ordem e estabilidade com base na forçada formação de unidade, mediante submissão da diversidade ao âmbito de uma individualidade alçada ao status de universalidade. Resta aprender com o caos, a conviver harmonicamente em tempos de caos, a aceitar as relatividades e as diferenças.

As diferentes perspectivas de mundo não representam desenvolvimento civilizacional linear; não tem o condão de caracterizar o status evolucionar em que se encontra determinada sociedade. Não é exagero asseverar que a realidade brasileira, por exemplo, congrega concomitantemente manifestações típicas da modernidade, da pós-modernidade, da transmodernidade, e até mesmo pré-

modernas. Assim, a questão não é “ser” moderno, antimoderno, pós-moderno, hiper-moderno, pós-colonial ou transmoderno, e sim saber identificar as insuficiências em cada âmbito da vida, e ter a sensibilidade para reconhecer nas perspectivas que lhe são alternativas os meios para sua superação.

Nesse contexto, a perspectiva transmoderna-descolonial é de grande valia para compreensão da condição de subdesenvolvimento e sujeição dos países situados na “periferia” do “sistema-mundo”, ou de indivíduos e grupos marginalizados na sociedade, e para a crítica transformadora das relações e instituições que impedem que se reverta à lógica de exploração e exclusão a que se submetem. Ao privilegiar como local de enunciação o horizonte das vítimas dos sistemas, e afirmar analeticamente a alteridade negada na exterioridade, possibilita a superação do condicionamento pelo fundamento da totalidade, e a transcendência de seus limites e de sua lógica, mediando transição para “outros mundos”.

Esse foi o direcionamento da reflexão empreendida no desenvolvimento da tese de pesquisa proposta, no sentido de correlacionar a razão hermenêutica com a razão alterativa, objetivando fundamentar filosoficamente racionalidade hermenêutica crítica, que concretize as diretrizes da racionalidade de libertação-descolonização-emancipação, identificável com a postulação transmoderna. Da exposição da problemática se extraem as conclusões sintetizadas a seguir.

Primeiramente, que a razão lógico-positivista da modernidade, viés do paradigma filosófico da consciência, significou para a epistemologia a concepção do conhecimento como ação de domínio de sujeito transcendental sobre o objeto, mediante racionalidade instrumental e metodológica, e para a ciência a adoção do modelo das ciências naturais, orientado pela objetividade, neutralidade e universalidade, e que visa ao desenvolvimento da técnica e à previsibilidade e controle dos fenômenos naturais e sociais. A influência dessas premissas na formulação de Ciência do Direito resultou em modelos de sistemas de direito e de interpretação eminentemente positivistas, normativistas e formalistas – representados pela “Teoria Pura do Direito” de Hans Kelsen e pela “Teoria Geral da Interpretação” de Emilio Betti -, em que, em busca do prestígio do conhecimento científico, o teor da verdade é preenchido por elementos eminentemente formais, lógicos, analíticos e referidos ao próprio sistema. Ou seja, a “verdade jurídica”

prescinde de conteúdo ou de elementos materiais, satisfazendo-se com a realização dos valores da segurança, certeza e ordem.

Em face das contradições internas e da constatação fática de suas deficiências, ganhou forma o movimento de crítica ao “paradigma moderno”, que deflagrou a “crise da modernidade”. Na linha da epistemologia, a crise é representada pela crítica à outorga da exclusividade da produção de conhecimento válido à ciência e a sua auto-suficiência, traduzida na tese de Boaventura de Sousa Santos da “dupla ruptura epistemológica”, em que defende que o conhecimento deve transcender aos limites da ciência para lhe vincular à melhoria das condições de vida, repensando sua relação com o senso comum. No direito, a crítica denuncia que subjacente à aparente neutralidade da concepção positivista de direito, reside manifestação de poder orientada para conservação das relações de dominação na sociedade, que o distancia da realidade e reprime seu ideal transformador e emancipatório. A interpretação jurídica, em especial por intermédio da pretensa cientificidade no emprego dos métodos de interpretação, dissimula sua feição ideológica, ao passo que a busca da objetividade a direciona para um constante retorno ao mesmo, fechando a compreensão e aplicação do direito para o novo e para o diferente.

A crise abre espaço para a transição e possibilita refletir sobre novos horizontes em busca de respostas às insuficiências da modernidade. A razão hermenêutica, resultado do “giro hermenêutico” operado por Hans-Georg Gadamer no âmbito da “guinada linguística” - isto é, da alteração paradigmática que alçou a linguagem ao status de condição do pensar e do saber, e a hermenêutica à posição de reflexão prévia e necessária da filosofia e do conhecimento, – traz a compreensão e interpretação para o âmbito ontológico da tradição, para a historicidade e finitude do ser, mediante estruturação dialógica e linguística.

Resgata a aplicação, e conseqüente condicionamento do intérprete pelo horizonte da práxis, como momento constitutivo do sentido, no que aclama a hermenêutica jurídica como exemplo paradigmático dessa reflexão. A razão hermenêutica supera a busca de certezas objetivas e de verdades universais, vinculando verdade ao condicionamento pela situação existencial, aceitando a existência de diferenças inerentes à historicidade de cada ser, e visando à autocompreensão dos preconceitos para saber ouvir a “verdade do Outro”. Conduz à

transformação do conhecimento e de suas imbricações na práxis, em especial no sentido de abertura para outras formas de conhecimento além do científico e de abertura para a alteridade do Outro; ou seja, a nova concepção de verdade.

Prosseguindo na consecução do objetivo de relacionar a razão hermenêutica ao projeto-perspectiva transmoderna, dotando-lhe de caráter crítico da totalidade excludente, indicam-se as premissas que constituem forma da razão que se optou denominar de razão alterativa, em razão de ter como marca essencial a abertura para o Outro, isto é, para reconhecimento de sua dignidade e autonomia a partir de lógica que transcenda aos limites da totalidade. Sua caracterização se deu com base: a) na “razão do Outro” e na racionalidade libertadora em Enrique Dussel, em que se destaca a formulação da razão prático-material ou ético-originária, que permite elaboração de enunciados materiais descritivos e normativos com pretensão de verdade prática, voltados para produção, reprodução e desenvolvimento da vida humana; b) na “razão pós-ocidental” e na racionalidade descolonial de Walter Mignolo, em especial no “pensamento liminar” como reação à “diferença colonial”, ou seja, enunciação “fraturada” que tem como “lugar de teorização” o horizonte subalterno; e c) na “crítica da razão indolente” e formulação de “epistemologia do sul global” em Boaventura de Sousa Santos, ou melhor, da crítica ao aspecto da razão moderna que denomina de “razão metonímica”, que caracteriza como obsessão pela “idéia de totalidade sob a forma de ordem”, e de sua tese da “ecologia de práticas de saberes”, que constitui projeto de globalização contra-hegemônica para libertação/emancipação das injustas formas de inferiorização e opressão, baseado em princípios de redistribuição (igualdade) e reconhecimento (diferença).

Estabelecidas essas premissas, conclui-se que há vínculo de compatibilidade entre razão hermenêutica e razão alterativa, e também de complementaridade. Compatibilidade em decorrência da proximidade de suas categorias fundamentais, ou mais especificadamente, pela razão alterativa subsumir às categorias da razão hermenêutica, em especial ao acolher os aportes da historicidade, linguagem e abertura para o Outro, mas sob perspectiva que os transcendem para agregar visão crítica. Supera a historicidade meramente ontológica ao adotar a exterioridade como “lugar de teorização”; ultrapassa os limites da constituição linguística do ser e da tradição ao fixar como estratégia de descolonização (do ser, do saber e do poder) a superação da submissão à lógica e à

ideologia dominantes pelo resgate das línguas locais; transcende à mera abertura para o Outro, pois afirma analeticamente sua alteridade negada, objetivando o resgate da dignidade e autonomia e transformação das relações de dominação.

E complementaridade pela possibilidade da razão hermenêutica atuar conjuntamente com a razão alterativa, de modo a suprirem mutuamente eventuais insuficiências, ampliando significativamente a eficácia na consecução de seus ideais. Por um lado, a razão alterativa se baseia na referência ético-originária à ordem universal da vida do sujeito humano, espaço de enunciações universais de sobrevivência, de vivência digna, de produção, reprodução e desenvolvimento da vida humana em sentido biológico e antropológico, independentemente das culturas locais. Assim, coexiste (e direciona) com a razão hermenêutica, referida essencialmente à ordem ontológico-cultural. Por outro, a “vida concreta” está inserida em uma cotidianidade cultural e tradicional, formada, organizada e institucionalizada sob o viés das relações de colonialidade do poder, do saber e do ser, estando vinculada, por conseguinte, aos dogmas da razão, racionalidade e lógica da totalidade. Sua superação em direção ao reconhecimento da possibilidade de “outros mundos”, isto é, outros padrões sociais, epistemológicos, filosóficos e culturais, não prescinde de um diálogo com essa razão e racionalidade, no que pode ser mediado pela razão hermenêutica.

Assim, a partir da incorporação à razão hermenêutica de racionalidade libertadora-descolonial-emancipadora, compatível com sua natureza de abertura ao novo e ao diferente, conclui-se pela pertinência da fundamentação filosófica de racionalidade hermenêutica crítico-alterativa. Esse horizonte crítico pode ser agregado, por exemplo, a partir da autoconsciência da face modernidade de legitimação da violência, da relação de continuidade entre modernidade-colonialidade, ou da adoção de “princípio material universal” e “princípio ético-crítico” da razão do Outro como critério exterior capaz de valorar a tradição e os preconceitos imanentes à totalidade ontológica cultural, ou ainda ao problematizar a compreensão como saber ouvir e interpretar a voz do Outro.

O direito se revela fértil campo para investigação na práxis de manifestações que subsidiem a fundamentação teórica de racionalidade hermenêutica crítico-alterativa, ou seja, que revelem sua regência por lógica alternativa ao fundamento da totalidade. O pluralismo jurídico é manifestação na

práxis dessa racionalidade, pois se fundamenta na existência de múltiplas formas de juridicidade que atuam concomitantemente na sociedade, descaracterizando o ideal do monismo jurídico que reserva o monopólio da produção do direito ao Estado.

Finalmente, observa-se que essa racionalidade comporta um horizonte que reserva grande potencial crítico a ser desenvolvido, que poderia resultar em significantes desdobramentos no subsistema do direito, qual seja a união do horizonte ontológico-hermenêutico da linguagem, e o horizonte crítico-alterativo da linguagem. Propõe-se direcionar essa dupla perspectiva ontológico-crítica da linguagem para as palavras do direito, com intuito de desvelar as ideologias e estratégias que subjazem à aparente neutralidade de sua linguagem, e porventura identificar em que medida a expressão e afirmação de novos direitos com fundamento na exterioridade depende da superação da naturalização da injustiça e da desigualdade pela linguagem.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. 5ª ed. São Paulo: Martins Fontes.
- ALBUQUERQUE, Paulo Antonio de Menezes. Hans Kelsen. *In*: BARRETO, Vicente de Paulo (org.). **Dicionário de filosofia do direito**. São Leopoldo/Rio de Janeiro: Unisinos/Renovar, 2006.
- AGUILLAR, Fernando Herren. **Metodologia da ciência do direito**. 2ª ed. São Paulo: Max Limonad, 1999.
- AZEVEDO, Plauto Faraco de. **Crítica à dogmática e hermenêutica jurídica**. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor, 1989.
- BETTI, Emilio. **Interpretação da lei e dos atos jurídicos**: teoria geral e dogmática. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- BEDIN, Gilmar Antônio. Direito Natural. *In*: BARRETO, Vicente de Paulo (org.). **Dicionário de filosofia do direito**. São Leopoldo/Rio de Janeiro: Unisinos/Renovar, 2006.
- BITTAR, C. B. Eduardo. Hans-Georg Gadamer: a experiência hermenêutica e a experiência jurídica. BOUCAULT, Carlos E. De Abreu; RODRIGUES, José Rodrigo (orgs.). **Hermenêutica plural**: possibilidades jusfilosóficas em contextos imperfeitos. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- BOBBIO, Norberto. **O positivismo jurídico**: lições de filosofia do direito. São Paulo: Ícone, 1995.
- BONALDO, Frederico; BENEDUZI, Renato Resende. Razão prática e razão teórica. *In*: BARRETO, Vicente de Paulo (org.). **Dicionário de filosofia do direito**. São Leopoldo/Rio de Janeiro: Unisinos/Renovar, 2006.
- BRUM, Nilo Bairros de. **Requisitos retóricos da sentença penal**. São Paulo: Revista dos Tribunais, 1980.
- CAMPILONGO, Celso Fernandes. O Judiciário e a democracia no Brasil. **Revista USP**, São Paulo, v. 21, 1994.
- CARBONI, Florence; MAESTRI, Mario. **A linguagem escravizada**: língua, história, poder e luta de classes. 2ª ed. São Paulo: Expressão Popular, 2003.
- CHALMERS, Alan Francis. **O que é ciência afinal?** São Paulo: Editora Brasiliense, 1993.

COELHO, Luiz Fernando. **Teoria crítica do direito**. 3ª ed. Belo Horizonte: Del Rey, 2003.

DINIZ, Antonio Carlos. Pós-modernidade. In: BARRETO, Vicente de Paulo (org.). **Dicionário de filosofia do direito**. São Leopoldo/Rio de Janeiro: Unisinos/Renovar, 2006.

DUSSEL, Enrique. **Ética da libertação**: na idade da globalização e da exclusão. Petrópolis: Vozes, 2000.

\_\_\_\_\_. **Método para uma filosofia da libertação**: superação analética da dialética hegeliana. São Paulo: Loyola, 1986.

\_\_\_\_\_. *Europa, modernidad y eurocentrismo*. In: LANDER, Edgardo (org.). **La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales – perspectivas latinoamericanas**. Buenos Aires: CLACSO, 2000.

\_\_\_\_\_. **1492 - o encobrimento do outro**: a origem do 'mito da modernidade'. Petrópolis: Vozes, 1993

FARIA, José Eduardo. O sistema brasileira de Justiça: experiência recente e futuros desafios. **Estudos Avançados**, São Paulo, v. 18, n. 51, 2004.

GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e método I**: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. 7ª Ed. Petrópolis: Vozes 2005.

\_\_\_\_\_. **Verdade e método II**: complementos e índice. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2002.

\_\_\_\_\_. **Hermenêutica em retrospectiva II**: a virada hermenêutica. Petrópolis: Vozes 2005.

\_\_\_\_\_. **Hermenêutica em retrospectiva III**: hermenêutica e filosofia prática. Petrópolis: Vozes, 2007.

GIDDENS, Anthony. **As consequências da modernidade**. São Paulo: UNESP.

GROSFOGUEL, Ramón. Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós- coloniais: transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. **Revista crítica de ciências sociais**, Coimbra, n. 80, 2008.

KELSEN, Hans. **Teoria Pura do Direito**. 6ª Ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

\_\_\_\_\_. **Teoria geral do direito e do estado**. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

KUHN, Thomas S. **A estrutura das revoluções científicas**. São Paulo: Perspectiva, 2007.

KUMAR, Krishan. **Da sociedade pós-industrial à pós-moderna**: novas teorias sobre o mundo contemporâneo. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

LYOTARD, Jean-François. **A condição pós-moderna**: 7ª Ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2002.

LUDWIG, Celso Luiz. **Formas da razão**: racionalidade jurídica e fundamentação do direito. 1997. Tese (Doutorado em Direito) – Ciências Jurídicas, Universidade Federal do Paraná, Paraná.

\_\_\_\_\_. **Para uma filosofia jurídica da libertação**: paradigmas da filosofia, filosofia da libertação e direito alternativo. Florianópolis: Conceito Editorial, 2006.

\_\_\_\_\_. Da ética à filosofia política crítica na transmodernidade: reflexões desde a filosofia de Enrique Dussel. In: FONSECA, Ricardo Marcelo (org.). **Repensando a teoria do Estado**. Belo Horizonte: Fórum, 2004.

\_\_\_\_\_. Gadamer: a racionalidade hermenêutica – contraponto à modernidade. In: FONSECA, Ricardo Marcelo (org.). **Crítica da modernidade**: diálogos com o direito. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2005.

\_\_\_\_\_. Filosofia da Libertação. In: BARRETO, Vicente de Paulo (org.). **Dicionário de filosofia do direito**. São Leopoldo/Rio de Janeiro: Unisinos/Renovar, 2006.

MAXIMILIANO, Carlos. **Hermenêutica e aplicação do direito**. Rio de Janeiro: Forense, 1998.

MARCONDES, Danilo. **Iniciação à história da filosofia**: dos pré-socráticos a Wittgenstein. 10ª Ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

MARQUES NETO, Agostinho Ramalho. **A ciência do direito**: conceito, objeto e método. 2ª Ed. Rio de Janeiro: Renovar, 2001.

MIGNOLO, Walter D. **Histórias locais/projetos globais**: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar. Belo Horizonte: UFMG, 2003.

\_\_\_\_\_. *El pensamiento des-colonial, desprendimiento y abertura: um manifesto*. In: WALSH, Catherine; LINERA, Garcia; MIGNOLO, Walter D. **Interculturalidad, descolonización del estado y del conocimiento**. Buenos Aires: Del Signo, 2006

\_\_\_\_\_. *El desprendimiento: pensamiento crítico y giro descolonial*. In: SCHIWY, Freya; MALDONADO-TORRES, Nelson; MIGNOLO, Walter D. **Des-colonialidad del ser y del saber**. Buenos Aires: Del Signo, 2006.

\_\_\_\_\_. *Diferencia colonial y razón postoccidental*. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago (org.). **La reestructuración de las ciencias sociales em América latina**. Bogotá: Universidad Javeriana, 2000, p. 9.

\_\_\_\_\_. *La colonialidad a lo largo e a lo ancho: em hemisferio occidental em el horizonte colonial de la modernidad*. In: LANDER, Edgardo (org.). **La colonailidad**

**del saber: eurocentrismo y ciencias sociales – perspectivas latinoamericanas.** Buenos Aires: CLACSO, 2000.

\_\_\_\_\_. **Hermenêutica de la democracia: el pensamiento de los límites y la diferencia colonial.** XVI Congreso de la academia de la latinidad. Disponível em: <www.waltermignolo.com> acesso em 14, set., 2009.

RANGEL, Jesus Antonio de la Torre. Pluralismo jurídico enquanto fundamentação para autonomia indígena. In: WOLKMER, Antonio Carlos (org.) **Direitos humanos e filosofia jurídica na América Latina.** Rio de Janeiro: Lumen Iuris, 2004.

ROESLER, Claudia Rosane. A impossibilidade de saltar sobre a sombra: uma análise da proposta hermenêutica de Emílio Betti. In: SPAREMBERGER, Raquel Fabiana Lopes (org.). **Hermenêutica e argumentação: em busca da realização do direito.** Ijuí/Caxias do Sul: Unijuí/Educs, 2003.

RORTY, Richard. **A filosofia e o espelho da natureza.** Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

SANTIAGO, Gabriel L. Filosofia da Libertação. **Filosofia: Ciência e Vida,** São Paulo, ano II, n. 14, 2007. p. 42.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência.** 5ª Ed. São Paulo: Cortez, 2005, p.15-16.

\_\_\_\_\_. **A gramática do tempo: para uma nova cultura política.** 2ª Ed. São Paulo: Cortez, 2008, p. 27.

\_\_\_\_\_. **Introdução a uma ciência pós-moderna.** Rio de Janeiro: Graal, 1989.

SPAREMBERGER, Raquel Fabiana Lopes. **Do paradigma epistemológico tradicional ao paradigma hermenêutico criativo no direito.** 2003. Tese (Doutorado em Direito) – Ciências Jurídicas, Universidade Federal do Paraná, Paraná.

\_\_\_\_\_. O direito (estátua) e a hermenêutica da produção. In: LUCAS, Douglas César; SPAREMBERGER, Raquel Fabiana Lopes (orgs.). **Olhares hermenêuticos sobre o direito: em busca de sentido para os caminhos do jurista.** 4ª ed. Ijuí: Unijuí, 2007.

STRECK, Lenio Luiz. **Hermenêutica jurídica e(m) crise: uma exploração hermenêutica da construção do Direito.** Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2005.

\_\_\_\_\_. **Verdade e consenso: constituição, hermenêutica e teorias discursivas.** Rio de Janeiro: Lumen Júris, 2006.

VIGO, Rodolfo Luis. **Interpretação jurídica: do modelo juspositivista-legalista do século XIX às novas perspectivas.** São Paulo: Revista dos Tribunais, 2005.

WARAT, Luiz Alberto. **Introdução geral ao Direito: interpretação da lei, temas para uma reformulação.** Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor, 1994.

WOLKMER, Antonio Carlos. **Pluralismo jurídico**: fundamentos de uma nova cultura no direito. 3ª ed. São Paulo: Alfa Omega, 2001.

\_\_\_\_\_. **Introdução ao pensamento jurídico crítico**. 5ª ed. São Paulo: Saraiva, 2006.

\_\_\_\_\_. Fundamentos da crítica no pensamento político e jurídico latino-americano. In: WOLKMER, Antonio Carlos (org.). **Direitos humanos e filosofia jurídica na América Latina**. Rio de Janeiro: Lúmen Iuris, 2004.