

PROPOSTAS EPISTEMOLÓGICAS PARA A RACIONALIDADE JURÍDICA: O LUGAR DE FALA E A FILOSOFIA PARA A AMÉRICA LATINA

EPISTEMOLOGICAL PROPOSALS FOR LEGAL RATIONALITY: THE PLACE OF THE SPEECH AND THE PHILOSOPHY FOR LATIN AMERICA

Lívia Teixeira Moura Lobo¹

RESUMO

Este artigo tem por objetivo expor propostas epistemológicas que contribuam com a racionalidade jurídica no sentido de apresentarem diferentes meios de obtenção dos conhecimentos que fundam a teoria do direito e, conseqüentemente, embasam as decisões jurídicas do direito como instituição social. As propostas convergem por fazerem crítica ao paradigmático cientificismo moderno representado pelo positivismo jurídico e por valorizarem o lugar de fala, isto é, a sociedade, o meio cultural em que estão inseridos os sujeitos para os quais o direito opera, como uma ferramenta essencial na construção do saber teórico que pensará a prática institucional, estando este trabalho preocupado com a construção da racionalidade jurídica e seus desdobramentos para as instituições jurídicas, bem como em explicar de maneira mais focada a Filosofia da Libertação como uma proposta que, além de ser crítica do método científico moderno, prioriza a América-Latina como lugar de fala em todas as suas peculiaridades e saberes colonizados, indicando uma descolonização epistemológica.

Palavras-chave: Epistemologia; Racionalidade Jurídica; Filosofia, Lugar de Fala; América Latina.

ABSTRACT

This article aims to expose epistemological proposals that contribute to the legal rationality in order to have different means of obtaining the knowledge that found the theory of law and the legal decisions of law as a social institution. The proposals converge for being critical of the paradigmatic modern science represented by legal positivism and because they value the place of the speech, the society, the cultural environment in which live the people for which the law operates to, as an essential tool to build a theoretical think and a institutional practice. This wor is concerned with the construction of legal rationality and its consequences for the legal institutions work as well as in a more focused way of explaining the Philosophy of Liberation as a proposal that, in addition to being critical of the method modern scientific, prioritises Latin-America as a place of speech in its peculiarities and colonized knowledge, indicating an epistemological decolonization.

Key-words: Epistemology; Legal Rationality; Philosophy; Place of the Speech; Latin America.

¹ Discente do Programa de Pós-Graduação em Direito (Mestrado em Direitos Humanos) da Universidade Federal do Pará (PPGD/UFPA). E-mail: <livia.tmoura@yahoo.com>.

1 – INTRODUÇÃO

Para introduzir a presente temática faz-se necessário elucidar os termos que, importados da Filosofia, nortearão o desenvolvimento do referencial teórico neste artigo. Termos como “episteme” e sua derivação “epistemológico/a” e “razão” podem parecer extremamente comuns quando se estuda a teoria do direito, mas para um trabalho comprometido em apresentar propostas epistemológicas para a racionalidade jurídica faz-se mister que a leitura seja feita conforme as conceituações filosóficas adequadas.

Dessa forma, Hilton Japiassú (2010, p. 33) ensina que genericamente o termo *episteme* significa ciência em oposição ao termo “*techné*”, cuja designação se relacionava aos conhecimentos positivos ligados à prática. Não há que se confundir, contudo, a ideia de ciência ligada à *episteme* e a ideia mais usual de ciência, isto é, de um conhecimento que somente se consegue por meio da observação, do raciocínio ou da experimentação; a categorização moderna de ciência. Em verdade, *episteme* possui um conceito muito mais amplo. Em Platão, ensina Japiassú (2010, p. 33), é a mediação entre o sensível e o discurso absolutamente verdadeiro, é através dela que se intelectualizam as realidades estáveis do mundo inteligível, neste sentido *episteme* se coaduna à ideia de ter ciência, ou seja, de saber, o que para Aristóteles significa conhecer por meio da demonstração.

Japiassú (2010, p. 33-34) preleciona, então, ser a *episteme* uma série de aquisições intelectuais, tanto práticas quanto teóricas, transmitidas no interior de uma cultura e conferindo aos receptores alguma sabedoria, “um modelo de existência vinculado à determinada visão de mundo. (...) Não há dúvida que o portador de determinado saber possui, em seu espírito, objetos abstratos (noções, relações, operações, dados da percepção) e é capaz de comunicá-los.”.

Já a teoria do conhecimento ou epistemologia é ensinada por Abbagnano (2007, p. 183) como uma parte da filosofia que se preocupa com a realidade das coisas do mundo externo, apoiando-se nos pressupostos de que o conhecimento é uma categoria do espírito, sendo, por conseguinte, uma atividade humana, do sujeito que pode ser indagada em sentido universal, em abstrato sem, necessariamente, dispor dos procedimentos cognoscitivos particulares de dentro da ciência ou de fora da mesma, cabendo, também, que se averigue se o que se conhece existe fora da consciência, distinguindo-se as ideias reais das ideias fantásticas ou irreais.

Já o procedimento específico para obtenção de conhecimento é a razão, segundo Abbagnano (2007, p. 824), funcionando, em seu sentido fundamental, como uma forma que

liberta dos preconceitos, dos mitos, das opiniões enraizadas mas falsas e de aparências. Embora a razão seja detentora de teorias que a explicam, Abbagnano (2007, p. 830) entende que nenhuma é suficiente para explicar a razão, menos ainda em elucidá-la como um guia do homem em todos os campos. O que se pode afirmar em relação à razão, complementa o autor, é que o comportamento racional é o que permite dominar determinadas situações, portanto a racionalidade de um procedimento é determinada em relação à situação específica a qual o procedimento enfrenta.

Colocados os termos necessários para a compreensão do assunto proposto por este artigo, há que se fazer pequena agregação dos mesmos para se chegar realmente à temática abordada. Portanto, a razão em seu emprego pelo raciocínio do homem, transformada, por conseguinte, em racionalidade é o que proporciona ao indivíduo a obtenção de conhecimento, tal conhecimento é teorizado por meio da epistemologia que possui em seu cerne a *episteme*, o saber que pode ser um sem fim de aquisições intelectuais capazes de serem comunicadas.

Ora, em nenhum momento o saber foi descrito como uma forma pura, metódica ou ideal, mas a racionalidade jurídica ao tomar como seu fundamento de criação o positivismo, elege a racionalidade cientificista e seu método como as formas de obter conhecimento e transformá-lo em prática, fazendo, como consequência, do saber jurídico adstrito à norma o único possível e correto. Neste sentido é que este artigo traz outras propostas epistemológicas, isto é, diferentes fontes em que a racionalidade jurídica pode embasar-se para informar o direito como instituição.

Todas as propostas são filosóficas, em alternativa ao método da racionalidade científica que se restringe à norma e olvida os sujeitos para quem o direito opera; todas as propostas, portanto, valorizam o lugar de fala, valorizam a sociedade e seus anseios no que concerne ao direito, destacando-se dentre estas propostas a Filosofia da Libertação e a descolonização epistemológica da filosofia latino-americana.

2 – A RACIONALIDADE PARADIGMÁTICA: O POSITIVISMO JURÍDICO

Luis Alberto Warat (1995, p. 317) ensina que as projeções da epistemologia jurídica são normalmente fundadas de acordo com os paradigmas correntes da ciência moderna, postulando-se métodos de investigação jurídica que se encaixem na racionalidade lógico-formal.

Nestes termos, Max Weber (2004, p. 13) informa que o trabalho jurídico alcança seu mais alto de grau de racionalidade lógico-metódica quando as decisões jurídicas concretas são

frutos da aplicação de um dispositivo jurídico abstrato ao fato concreto, devendo ser possível que para toda constelação de fatos concreta haja um dispositivo concernente encontrado a partir da lógica jurídica, inexistindo, por conseguinte, a possibilidade de o direito ser lacunoso em suas disposições e também de uma construção alcançada de modo não racional na ciência jurídica ser relevante ao direito, por fim, o rigor metodológico jurídico, deve ser sempre capaz de interpretar toda a ação social em “aplicação”, “execução” ou ainda “infração” para caracterizar uma “situação jurídica ordenada.”

Como é possível observar a lógica-formal da ciência moderna, citada como o mote para as projeções da epistemologia jurídica, apresenta-se formalmente no direito como os dispositivos abstratos aos quais devem ser subsumidos os casos concretos. A palavra “dispositivo” já introduz o modelo paradigmático de racionalidade jurídica, isto é, o positivismo jurídico, o qual, em acordo com Warat (1995, p. 320) é a base do ordenamento vigente, constituindo-se em um sistema complexo de significações, especificamente niveladas, racional e logicamente elaboradas por órgãos competentes, cuja ênfase exclusiva está na aplicação e na interpretação das normas.

Por ser a base do ordenamento jurídico vigente é que se pode dizer que o positivismo jurídico é paradigmático, no sentido de ser modelo, tal como prenunciava Platão ao considerar o paradigma o mundo dos seres eternos do qual o mundo sensível é imagem, ou exemplo, como titulava Aristóteles ao tratar da indução aparente ou retórica, cuja partida é um enunciado particular que segue até um enunciado geral onde a primeira premissa é generalizada (ABBAGNANO, 2007, p.742). Diante de posição tão emblemática e por ser o alvo das críticas deste trabalho, propositos uma virada epistemológica, é que cumpre pormenorizar o positivismo jurídico.

Hans Kelsen (1998, p. 1), jurista austro-húngaro de grande influência no século XX, esclarece que a teoria pura do direito positivo é uma teoria geral capaz de fornecer interpretação e o conhecimento do objeto unicamente sob uma perspectiva científica, excluindo-se o viés político. A pureza está, assim, na ciência voltada tão somente ao direito, livrando-se de conhecimentos outros que não pertençam a esse objeto. Esta seria, pois, a metodologia fundamental do positivismo.

Para o autor (1998, p. 2), o direito estaria inserido nas ciências da natureza, uma vez que para qualquer fato considerado jurídico, há antes um ato que se realiza no espaço e no tempo e é perceptível aos sentidos, sendo posteriormente significado juridicamente. Este ato, pode conter em si mesmo, já a significação jurídica por se tratar de uma conduta humana e tal conduta é uma parcela da natureza.

Assim, os fatos provocados pela conduta humana não gerariam, por si só, objetos para o conhecimento jurídico. Para tal necessário seria que uma norma se referisse a este fato e o interpretasse, conferindo-lhe significado jurídico. Seria dessa forma que para estas normas o conhecimento jurídico deveria se voltar. Tais normas enunciariam o que *deve ser*, isto é, como o sujeito deve se conduzir, seja agindo em respeito à norma ou se omitindo de agir também em respeito à norma.

“Norma” é o sentido de uma ato através do qual uma conduta é prescrita, permitida ou, especialmente facultada, no sentido específico de adjudicada à competência de alguém, Neste ponto importa salientar que a norma, como o sentido específico de um ato intencional dirigido à conduta de outrem, é qualquer coisa de diferente do ato de vontade cujo sentido ela constitui. **Na verdade a norma é um dever-ser e o ato de vontade de que ela constitui o sentido é um ser** (grifo nosso) (KELSEN, 1998, p. 6)

O ser e o dever-ser não possuiriam uma correspondência, mas uma relação, a conduta descrita na norma seria a devida e sua comparação com a conduta de fato dará o julgamento desta última, significando-a normativamente, imperativamente e objetivamente tanto para o indivíduo que atua, quanto para um terceiro.

Kelsen (1998, p.79) entende, pois, o direito e suas normas como objetos únicos da ciência jurídica, somente sendo consideradas a conduta humana e as relações intersubjetivas quando constituídas de conteúdo jurídico.

Baseando-se em Kant, o autor supracitado (1998, p. 82) compreende que todo conhecimento tem caráter constitutivo, possuindo também um caráter ordenador, não se diferenciando a ciência do direito que transforma a pluralidade de normas em uma ordem jurídica, cabendo-lhe, ainda, as funções de descrever o direito, sem nada prescrever, enquanto ao direito, como função da autoridade jurídica, compete prescrever o Direito. A ciência jurídica é, assim, uma ciência normativa “em face de todas as outras ciências que visam o conhecimento informado pela lei da causalidade, de processos reais.” (KELSEN, 1998, p. 84).

3 – A CRÍTICA AO PARADIGMA: CONSIDERAÇÕES DESDE A TRADIÇÃO ATÉ OS SABERES SUJEITADOS PELO MÉTODO

As contrarrazões ao positivismo a serem apresentadas neste excerto não se perfazem em função de uma ode à propagada crise positivista, em verdade, o que se intenta é estabelecer uma alternativa às deficiências da paradigmática ciência moderna, a qual está filiado o positivismo jurídico. Os preceitos alternativos sugerem que a epistemologia jurídica, isto é, a teoria do conhecimento em Direito, considere o lugar de fala dos atores sociais,

considere a realidade dos que estão inseridos no ordenamento jurídico, de maneira que a racionalidade jurídica não esteja alienada do cotidiano daqueles para quem o direito opera.

Neste sentido é que o discurso positivista, fundado na racionalidade científica, servirá de aporte para as ideias que se exporão. A crítica a ser feita é contundente e propõe sim epistemologias que valorizem outras racionalidades além da científica, mas não se despreza ou desabona as contribuições positivistas à seara jurídica, considerando-as como os elementos tradicionais da racionalidade jurídica e, portanto, como uma forma de autoridade, tal como explica Gadamer (1999, p. 421): “O que é consagrado pela tradição e pela herança histórica possui uma autoridade que se tornou anônima, o nosso ser histórico e finito está determinado pelo fato de que também a autoridade que foi transmitido, e não somente o que possui fundamentos evidentes (...)”.

Ponderando o exposto, é de se considerar o positivismo jurídico, em seu papel de racionalidade jurídica dominante, uma forma de tradição e autoridade, cuja mudança no pensamento epistemológico implica, antes mesmo da assunção de uma nova reflexão, a assunção da tradição como algo que está sendo cultivado, afirmado e não se realiza naturalmente, a tradição é, portanto, um elemento atuante nas mudanças históricas, seja para fins de conservação, como frisa Gadamer (1999, p. 422), seja para distinguir o que se deseja mudar.

As preleções do autor (1999, p. 419/420) são no sentido de afirmar a autoridade como um fundamento de conhecimento, não de submissão ou abandono da razão, não se trata, assim, de comando, mas de reconhecer o conhecimento. Este entendimento é propício à crítica ao positivismo neste artigo, afinal não se pode deixar de reconhecer todo o arcabouço teórico e mesmo institucional ao ordenamento jurídico atual que as ideias positivistas legaram e que servem neste momento como ponto de partida para a realização de um pensamento diferente.

Relevada a importância do positivismo como elemento da tradição de incontáveis contribuições para o direito e, ao mesmo tempo, como elemento a ser desconstruído em favor de uma epistemologia que não se centre na norma, mas na sociedade em suas peculiaridades, parte-se à crítica ao paradigma.

Em Warat (1995, p. 321) tem-se que ordenamento jurídico vigente, baseado no direito positivo, possui uma visão mítica do mundo que se impõe pelo senso comum teórico dos juristas. Assim, para se fazer a crítica à ciência jurídica deve-se estudar os encobrimentos discursivos e privações significativas do positivismo jurídico que se recusa a tratar do sentido histórico e político da linguagem jurídica.

Esta pretensão de neutralidade e autonomia do discurso jurídico, próprios à racionalidade científica moderna, sob a ótica do autor, acaba por se perfazer em uma fala política que institucionaliza as transgressões sociais e o saber litúrgico das mesmas, isso ocorre, pois a suposta independência política do positivismo é incrustada no imaginário por meio de uma linguagem cheia de segredos, estando a chave para tais segredos justamente na desmistificação das políticas entranhadas no discurso, “colocando sobre o cenário das palavras científicas tanto os mitos que as articulam como o poder que a fala tem, quando os ignora.” (WARAT, 1995, p. 322).

Warat (1995, p. 322) prossegue elucidando o positivismo, que separa a racionalidade do fazer cotidiano, como um investigador em nome do método ou de categorias transcendentais que sempre nega a política na objetivação do real, ignorando as condições históricas do conhecimento em nome de abstrações e formalidades e comprometendo a racionalidade jurídica, uma vez que os valores do futuro são condicionados a um determinismo racional, impedindo a autonomia do desejo do sujeito porque a realização deste deve ser coincidente aos conceitos da razão próprios à ideologia dominante.

Como é possível observar, o direito estaria configurado como um elemento místico, no qual nem jurista prático nem jurista teórico possuiriam opiniões incutidas em sua racionalidade e no qual se defende um sistema de normas coerente e exaustivo para que se outorgue a razão jurídica ao Estado, assegurando-se com isso as imagens de segurança e disciplina. O positivismo jurídico é concebido, então, como uma dimensão simbólica da política dissimulada nas relações sociais, constituindo-se à ideia de ser e dever ser, propugnada originalmente por Hans Kelsen, uma simbiose de nascimento e renascimento em que o dever está imbuído pelos valores socialmente desejáveis e o pensamento lógico seria o responsável pela existência do “bom desejo”, cabendo ao sujeito forçar-se a desejar o que a razão deseja, competindo ao positivismo, em sua racionalidade, dizer o que a sociedade deve valorar. (WARAT, 1995, p. 326)

Da fala destacada acima infere-se que, muito embora o positivismo discursasse sobre sua não coadunação com a valoração da inflige. Destarte, o que o autor afirma e preenche com todo o sentido as explicações já alvitradas, é que a autonomia da ciência, e sua imposição de valores como a neutralidade, é proporcional à perda de autonomia dos sujeitos, pois estes não são terminantemente inibidos de ter seus valores empregados na ciência, devendo, somente, sorver os valores da ciência. O **lugar de fala** do positivismo seria, pois, o legalidade legitimadora do Estado.

Em lugar de se admitir que é a política o que realmente interfere nas realidades investigadas pelo direito, o positivismo jurídico prende-se ao método para recortar a realidade de maneira que esta caiba em um modelo, cuja epistemologia funda-se em uma linguagem muito própria e muito fechada em significações que se alijam dos fatos reais, quando deveriam buscar compreendê-los a partir dos sujeitos e de como estes estão inseridos e se relacionam em sociedade.

Este recorte da realidade, o qual este trabalho propugna ser um efeito do positivismo, é entendido por Michel Foucault (2010, p. 7) como um efeito inibidor peculiar às teoria totalitárias que, embora permitam o conhecimento de “instrumentos localmente utilizáveis”, isto é, conhecimentos referentes à determinadas localidades, sempre apresentam tais instrumentos como um recorte, um deslocamento, uma caricatura, um teatro da realidade sustentada pela teoria envolvente, geral, totalitária.

Estreitando as ideias de Foucault com o conteúdo desenvolvido por este artigo até o momento, é de se inferir que o positivismo como a teoria dominante, geral, inibe os saberes que não se enquadram em seu método, afastando-os da predicado de serem científicos e, por conseguinte, relevantes à epistemologia da racionalidade jurídica.

O lugar de fala, a realidade em que se inserem os sujeitos de direito, as peculiaridades locais da vasta sociedade para a qual a ciência do direito deve se voltar em busca de respostas que melhorem o direito como instituição são apartados da epistemologia jurídica, pois a norma é o que se faz realmente importante, uma vez que está submetida inteiramente às amarras do método. Para essa questão dos conhecimentos locais subalternizados por uma teoria dominante Foucault (2010, p. 7-8) propõe que o caráter local da crítica seja reconhecido, não mais como uma concessão recortada por parte da teoria totalitária que o enxerga como “empirismo obtuso, ingênuo ou simplório, o que também não quer dizer ecletismo frouxo, oportunismo, permeabilidade a um empreendimento teórico qualquer, nem tampouco ascetismo um pouco voluntário, que se reduziria ele próprio à maior magreza teórica possível.”, mas como uma produção teórica autônoma, não centralizada e não atada ao regime comum.

Estes saberes sujeitados, isto é, ocultados pela racionalidade científica dominante são cridos por Foucault (2010, p. 8) como conteúdos históricos que permitiriam a descoberta das lutas e enfrentamentos sociais mascarados por ordenações funcionais e organizações sistemáticas. Sob outra perspectiva o autor percebe os saberes sujeitados também como aqueles desqualificados como não conceituais, insuficientemente elaborados, ingênuos, hierarquicamente inferiores, abaixo do nível do conhecimento ou da cientificidade requeridos.

A partir das elucidações já efetuadas até aqui, pode-se atrelar as ideias de Foucault às de Warat no sentido de que ambos abordam o império de uma racionalidade dominante que exclui da categoria “epistemologia” dos conhecimentos que não estejam situados no método científico cartesiano, subalternizando, desta forma, não somente as formas de conhecimento tidas como não conceituais ou abaixo da cientificidade requerida, mas também o conhecimento histórico que as lutas político-sociais podem fornecer como meios de esclarecer as teorizações nas quais estão fundadas as instituições sociais, dentre elas o chamado ordenamento jurídico.

Assim, a autocompreensão da ciência pela própria ciência é uma ilusão da autonomia, pois o desligamento da *práxis* e a emancipação da história, ao argumento de que as incertezas do racionalismo são pelo próprio discurso científico eliminadas, são somente meios para que a sociedade e o lugar de fala do sujeito de direito sejam afastados das teorias que, em tese, deveriam servir de canal para que a racionalidade jurídica se desenvolvesse no sentido de atender de forma direcionada a sociedade em que está inserida. A impossibilidade de uma razão coletiva, isto é, da contribuição social para a racionalidade jurídica, dá vazão à personificação da razão oculta em que “*toda episteme não é outra coisa que uma doxa politicamente privilegiada.*” (grifo do autor) (WARAT, 1995, p. 331).

4 – PROPOSTAS EPISTEMOLÓGICAS À EPISTEMOLOGIA TRADICIONAL: WARAT E FOUCAULT

Continuando com as observações de Warat (1995, p. 305), percebe-se que a epistemologia tradicional perfaz-se unicamente no reconhecimento da ciência como um sistema de conceitos que superam os obstáculos impeditivos do conhecimento, isto é, a epistemologia tradicional estabelece um controle lógico sobre os enunciados como se os obstáculos ao conhecimento fossem dificuldades formais, imanentes ao discurso científico a serem eliminados pelo próprio discurso, o que torna o método das ciências sociais em um redutor das complexidades de seu próprio objeto - a sociedade - pois a linguagem, o meio através do qual a sociedade faz-se conhecida, é limitada pela método e as significações são empobrecidas, pois não se pode pensar para além dos conceitos.

A partir das proposições do autor supramencionado, a oposição à epistemologia tradicional apontaria para o conhecimento das condições extra-discursivas, posto que o discurso das ciências sociais, por tudo que já se explanou acima, deve ser composto pela

interrelação dos conhecimentos discursivos e extra-discursivos, influenciados por sujeitos, política, ideologia e significações acumuladas.

A objetividade abstrata e de validade universal da ortodoxia epistemológica positivista, caracterizando-se ao mesmo tempo como uma ciência das ciências e uma crítica científica à filosofia, suprimindo a prática filosófica externa à ciência, tornando a epistemologia uma teoria geral da ciência preocupada em fazer parte da “essência comum de todas as ciências”. Em contraponto, propõe-se uma epistemologia – alcunhada Epistemologia das Significações por Warat – que desenvolva o conhecimento científico no *processo* de produção, heterogêneo e complexo, do conhecimento, “no interior da multiplicidade das formas sociais concretas e das significações acumuladas” (WARAT, 1995, p. 311), privilegiando a análise do **lugar da fala** para a percepção dos acontecimentos, extra-discursivos e meta-comunicacionais, afastando, por conseguinte, a ideia de autonomia do sentido das palavras e sua independência da prática social.

Como exposto nos tópicos anteriores, o positivismo jurídico, filiado ao método científico, tem por objeto a norma jurídica, não sendo de seu interesse, enquanto ciência, qualquer conhecimento extrínseco à norma, o que inclui a prática social e as significações históricas e políticas que esta acumula em sua pluralidade de existência.

A não ser para demonstrar a ingenuidade ou o baixo nível de cientificidade dos saberes não metodológicos-formais ou ainda para mascarar as lutas políticas sociais não enfrentadas pelo saber teórico dominante, apresentando-as como um recorte, um teatro, uma caricatura da realidade, a racionalidade científica não se preocupa com questões que não caibam em seu método, não sendo diferente o procedimento da racionalidade jurídica.

De maneira não direcionada à racionalidade jurídica, mas como um conhecimento filosófico sobre o qual a mesma pode se fundar, Foucault (2010, p. 9) propõe, como forma de resgate dos saberes subalternizados pela racionalidade científica, a chamada “genealogia”, cujo objetivo é acoplar aos saberes eruditos as memórias locais para que se conheça e se constitua o saber histórico das lutas que podem servir para o conhecimento atual.

Trata-se, na verdade, de fazer que intervenham saberes locais, descontínuos, desqualificados, não legitimados, contra a instância teórica unitária que pretenderia filtrá-los, hierarquizá-los, ordená-los em nome de um conhecimento verdadeiro, em nome dos direitos de uma ciência que seria possuída por alguns. As genealogias não são, portanto, retornos positivistas a uma forma de ciência mais atenta ou mais exata. As genealogias são, muito, exatamente, anti-ciências. (...) Trata-se da insurreição dos saberes. Não tanto contra os conteúdos, os métodos ou os conceitos de uma ciência, mas de uma insurreição sobretudo e acima de tudo contra os efeitos centralizadores de poder que são vinculados à instituição e ao funcionamento de um discurso científico organizado no interior de uma sociedade como a nossa. (FOUCAULT, 2010, p. 10).

A genealogia seria então um processo de levantamento dos saberes históricos e subalternos para o conhecimento científico, tornando-os conhecedores de seu próprio de valor e de sua posição hierarquicamente igual à racionalidade científica.

O método para se chegar à genealogia seria a arqueologia que deveria realizar a análise dos discursos locais a partir da assunção da descontinuidade histórica, sem reduzir, apagar e contornar os acontecimentos dispersos, tais como decisões e acidentes, uma vez que a dispersão histórica, longe de ser objeto de supressão, é, em verdade, um elemento fundamental que deverá constar, porque existe, como resultado das buscas e das descrições do historiador, além de figurar como uma operação, um instrumental do historiador ao fixar seus limites e sua sistemática de investigação; a descontinuidade é, pois, o instrumento que permite individualizar domínios porque compara-se com outras descontinuidades para tal. (FOUCAULT, 2013, p. 8-9).

A arqueologia deve, pois, ensejar a descrição das rupturas na história das ideias e a consideração das descontinuidades, o que contradiria a possibilidade de uma história global, de conjunto de uma civilização e uma rede de causalidades que levam à relações homogêneas voltadas a um núcleo central, cujas bases seriam a significação comum de todos os fenômenos de um período e uma lei de explicação de tal coesão. O método que leva a tal homogeneização torna-se problemático para a história que, no entender de Foucault, acaba por desenvolver verdadeira repugnância pelo pensamento da diferença, dos afastamentos, das dispersões (2013, p. 15).

5 – A PROPOSTA DA FILOSOFIA DA LIBERTAÇÃO E SUA POSSÍVEL CONTRIBUIÇÃO PARA A RACIONALIDADE JURÍDICA

É no sentido da genealogia e da arqueologia do saber desenvolvidas por Foucault e da epistemologia das significações de Warat que a Filosofia da Libertação desenvolvida por Enrique Dussel se apresenta como uma proposta de descolonização epistemológica que nega a homogeneidade do conhecimento, proposta e suposta pela racionalidade científica, crendo na necessidade de elevação dos saberes locais.

Poder-se-ia perguntar, então, no que se diferenciam as ideias de Dussel das de Foucault e Warat para que as primeiras se apresentem como um ponto relevante que mereça destaque neste trabalho? A diferença está justamente na proposta de descolonização da epistemologia a partir de uma filosofia produzida na América Latina para a América Latina, está na proposta de um conhecimento próprio aos povos colonizados durante a modernidade,

cujos intuíto é trazer à tona os saberes subalternos, dando início, ou promovendo a retomada, de uma racionalidade própria aos latino-americanos, permissiva da compreensão histórico-social e histórico-epistemológica que tornam a realidade e o conhecimento dos povos colonizados únicos e apropriados ao desenvolvimento da racionalidade teórica que permeia as instituições as quais organizam a sociedade, estando entre tais instituições o direito como ordenamento jurídico e a racionalidade que o funda, isto é, a racionalidade jurídica.

Dussel (2005) principia suas explanações com o início da colonização do conhecimento, através do que entende por “Mito da Modernidade”. Para o autor “modernidade” é um conceito “eurocêntrico, provinciano e regional”, apresentado por meio da visão europeia como um tempo de mudança para a razão crítica, tendo por marcos históricos a Reforma Protestante e o Iluminismo na Alemanha, a Revolução Francesa e o Renascimento italiano. Contudo, o filósofo entende que a modernidade, em sentido mundial, deu-se, realmente, a partir da chegada dos europeus na América hispânica. Os séculos XV e XVI assentaram, verdadeiramente, a Europa no centro de uma história mundial empírica, por meio dos feitos de Portugal e Espanha, fazendo das outras culturas – as descobertas – sua “periferia”.

Enrique Dussel (2005) explica, então, que há um mito sobre a modernidade da Europa, afinal a afirmação do continente como centro da história mundial e constituidor de culturas periféricas somente ocorreu através das expedições marítimas ibéricas e não, precipuamente, por meio dos movimentos intelectuais de Alemanha, França e Itália. O “eurocentrismo”, para o autor, confunde as ideias de mundialização concreta – a descoberta de culturas entendidas e tratadas como periféricas – e a universalidade abstrata – a razão europeia compreendida como verdadeira e central -.

As populações dominadas foram, dessa forma, em acordo com Anibal Quijano (2000, p. 124) não somente subjugadas em sua identidade, como também em sua maneira de conhecer na medida em que alguns de seus setores passaram a entender a “letra” dos dominadores, sucedendo do padrão epistemológico aborígene ao eurocêntrico

A América Latina já é inserida na modernidade “dominada, explorada e encoberta”(DUSSEL, 2005), com o dever de seguir os padrões europeus a partir de um processo irracional de violência ocultado por uma racionalidade idealizadora da “saída do estado de imaturidade”, idealização tal que transformava a Europa em civilização superior, “obrigada” a desenvolver as civilizações primitivas por meio de um processo educativo igual ao europeu, cuja oposição por parte dos primitivos forçaria, inevitavelmente, a violência em nome do desenvolvimento e da modernidade. A modernidade mítica, transmutada em

racionalidade inequívoca, guardava em si a irracionalidade da violência justificada por um suposto desenvolvimento.

Em um enleio entre a mundialização concreta das expansões marítimas e a universalização abstrata da razão europeia, a Europa tornou-se o centro do mundo utilizando-se dos mitos da necessidade de civilização e de desenvolvimento para violentar e subjugar a América Latina pautada na razão ilustrada que deveria retirar a humanidade da imaturidade. Assim foi que a América Latina absorveu o pensamento crítico europeu como sendo desenvolvido e superior, portanto o parâmetro, o paradigma. (DUSSEL, 2005.)

Partindo deste marco histórico, a tradição europeia tornou-se herança para o conhecimento latino-americano e Enrique Dussel (2005) propõe a superação desse mito por meio da revelação da “inocência” do povo dominado, concebido pelo filósofo como a “outra-face”, negada e vitimada, cujo papel atual é o de entender a modernidade como “culpada da violência sacrificadora, conquistadora originária, constitutiva, essencial”, responsável pela face oculta do plano moderno, caracterizada pela periferia colonial, pelo sacrifício e escravidão de negros, índios e mulheres, e de uma cultura popular alienada.

É no seio dessa concepção que se nega o mito e se reconhece a injustiça da prática europeia. A razão iluminista tida, antes, como emancipadora e desenvolvimentista é sobrepujada pela dignidade do Outro inocente em sua exterioridade e alteridade denegadas. A transcendência da razão europeia não é, contudo, a negativa da razão em si, em sua intelectualidade, mas de seu violento logro baseado no desenvolvimento necessário à imaturidade colonial.

Anibal Quijano (2000, p. 118) contribui para a apreciação do colonialismo na atualidade, esclarecendo que, a Globalização serve para dar continuidade ao processo colonial, mostrando-se como uma estrutura financeira, produtiva e comercial integrada, como uma “universalização da civilização capitalista”, escondendo, contudo, sua verdadeira natureza de instrumento de poder do capitalismo em face dos dominados.

A face oculta da globalização, considera Quijano (2000, p. 119) é fragmentária, no lugar de integradora, posto que há uma concentração de poder político, força militar e recursos de produção que denota a ausência da coesão tão propagada, além de proporcionar melhor visibilidade da diversidade e heterogeneidade das outras culturas que habitam o mundo, levando a processos de “re-originação” cultural. Uma das mostras deste processo é o eurocentrismo na senda do conhecimento.

Uma alternativa para o domínio eurocêntrico no conhecimento é a “Trans-modernidade” proposta por Dussel (2005), no sentido mesmo de transcender a modernidade,

configurando-se como uma forma de libertação que provocaria a emergência da Alteridade como elaboradora de um pensar próprio, não importado do norte mundial.

Desta maneira, a razão é transcendida (mas não como negação da razão enquanto tal, e sim da razão eurocêntrica, violenta, desenvolvimentista, hegemônica). Trata-se de uma “Trans-Modernidade” como projeto mundial de libertação em que a Alteridade, que era co-essencial à Modernidade, igualmente se realize. A “realização” não se efetua na passagem da potência da Modernidade à atualidade dessa Modernidade europeia. A “realização” seria agora a passagem transcendente, na qual a Modernidade e sua Alteridade negada (as vítimas) se co-realizariam por mútua fecundidade criadora. O projeto transmoderno é uma co-realização do impossível para a Modernidade; ou seja, é co-realização de solidariedade que chamamos de analéptica, de: Centro/Periferia, Mulher/Homem, diversas raças, diversas etnias, diversas classes, Humanidade/Terra, Cultura Ocidental/Cultura do mundo periférico ex-colonial, etc.; não por pura negação, mas por incorporação partindo da Alteridade. (DUSSEL, 2005).

A emancipação da modernidade significa, assim, uma libertação racional por meio da negação do posição mítica europeia, à qual a realidade latino-americano sempre esteve ligada. Assim é que a Filosofia latino-americana, por meio da obra Filosofia da Libertação de Enrique Dussel, insere-se neste excerto para expor seu papel libertador da colonização epistêmica europeia.

A Filosofia latino-americana, escrita “desde la periferia para hombres de la periferia, sin embargo, se dirige también al hombre del centro, como el hijo alienado que protesta contra el padre que se va haciendo viejo” (DUSSEL, 1996, p.10), propõe-se a não pensar a filosofia europeia, mas a pensar a não-filosofia, isto é, a realidade, refletindo sobre a periferia como uma necessidade, histórica, desta de pensar-se em relação ao centro e sua exterioridade, bem como sobre seu futuro de libertação.

Contra la ontología clásica del centro, desde Hegel hasta Marcuse, por nombrar lo más lúcido de Europa, se levanta una filosofía de la liberación de la periferia, de los oprimidos, la sombra que la luz del ser no ha podido iluminar. Desde el no-ser, la nada, el otro, la exterioridad, el misterio de lo sin-sentido, partirá nuestro pensar. Es entonces, una “filosofía bárbara”. (DUSSEL, 1996, p. 26)

Buscando o espaço da América Latina diante do mundo, Enrique Dussel constrói o método Analéptico para que a Filosofia desenvolva sua reflexão a partir do outro, o outro que está além da totalidade e que mantém em si uma família, uma classe, um povo, uma época da humanidade. “El rostro del otro es un *aná-logos*.”(DUSSEL, 1974, p.182), um similar em certo aspecto, cujo reconhecimento e negação como totalidade é um compromisso moral da Filosofia da Libertação. O método Analéptico é, em sua essência, ético e não simplesmente teórico.

Saber ouvir é, pois, o momento constitutivo do método, afinal seus objetos de reflexão e interpretação lhe serão dados não por palavras escritas ou contempladas, mas sim

ouvidas no cotidiano. Revela-se, assim, um pouco mais do lado prático do método que deve ouvir, para refletir e interpretar, a movimentação política da realidade latino-americana. A ética está na disposição para ouvir, aceitar o que não é passível de interpretação e, principalmente, na impossibilidade de tratar o outro como a totalidade. A ideia é partir do ouvido para refletir sobre as mobilizações práticas que ensejaram o oprimido a expelir o que foi ouvido. (DUSSEL, 1974, p. 183/184).

É, justamente, por meio caráter prático do método Analéctico que será possível observar a influência da Filosofia da Libertação para a racionalidade jurídica. Explica-se: A metodologia da Filosofia da Libertação que ouve o oprimido e reflete sobre sua realidade pretende com isso desconstruir, teoricamente e politicamente, os rastros do “Mito da Modernidade” que povoam o ser e o conhecer latino-americano, buscando a assunção e o pensamento da realidade como meio de libertação. Ora, pensar a realidade do oprimido, do subjugado é, entre outras coisas, a percepção “del derecho del otro, fuera del sistema” (Dussel, 1996, p.59), é entender o *ethos* latino-americano como fonte da justiça libertadora que outorga a cada um o que lhe faz jus no que concerne à dignidade provinda da alteridade e o que não lhe é reconhecido dentro do Direito e da ordem vigente (Dussel, 1996, p. 83/84).

A Filosofia da Libertação desponta no reconhecer do *ethos* latino-americano como fundamentação para um novo pensar jurídico que releve este mesmo *ethos* em suas produções intelectuais e em sua prática, alcançando as novas necessidades que a comunidade política, como sujeitos do Direito vigente, terão sob a perspectiva da filosofia voltada à realidade latino-americana.

Exemplificando com o caso dos direitos femininos, Enrique Dussel (2010, p. 231) relata que tomar consciência da realidade vivida permite compreender os aspectos negativos no sistema de direitos vigentes “que puede ser milenario, producía sin conocimiento de las víctimas”, instaurando-se, assim uma crise e o início do surgimento de novos direitos, frutos da racionalização da dor, do sofrimento suportado e da injustiça daquilo que um dia foi considerado natural.

Os movimentos sociais que buscam tornar tais direitos tão legítimos para o ordenamento vigente, quanto os consideram para si próprios fazem do direito aquilo que Dussel (2007, p.115/116) chama *práxis de libertação*, o movimento “que põe em questão as estruturas hegemônicas do sistema político”, inicialmente as desconstruindo para, posteriormente, reedificá-las.

Entendido também como instituição ou estrutura política, o direito legitima para a política o que para a ética é válido, posto que as instituições foram criadas pelas comunidades

para intermediar sua relação com a política, cabendo ao sistema de Direito o papel central no que concerne à legitimidade na Democracia (Dussel, 2007, p. 67). A centralidade jurídica se dá, pois a comunidade indistinta ao decidir se organizar como instituição, torna-se poder constituinte para criar a Constituição do seu Estado e a partir dela todas as instituições formais que legitimarão suas necessidades como direitos.

O conhecimento da Filosofia da Libertação, pautado na alteridade do oprimido latino-americano, ao formar bases teóricas sólidas atingirá, centralmente, não somente a racionalidade jurídica que entrará em conflito consigo mesmo ao deparar-se com os novos direitos, mas acertará, ainda o ordenamento jurídico que se transformará em um meio legitimador dos novos direitos, tornando-se capaz de alterar a ordem social como *práxis de libertação*.

A crise da instituição, que a movimenta para a *práxis da libertação*, dá-se quando as vítimas do sistema político “que se encontram em assimetria de participação ou simplesmente foram excluídas da mesma.” (DUSSEL, 2007, p. 87) iniciam movimentos sociais a fim de contestar a política, embasadas na percepção de seu sofrimento, de sua opressão, de sua exterioridade frente à norma em voga.

Os direitos humanos, especialmente, são compreendidos por Dussel (2007, p. 233) como produto das lutas por seu reconhecimento, isto é, como frutos de descobertas históricas que vão ganhando reconhecimento mundial por semelhança analógica intercultural e não, como direitos naturais advindos de uma metafísica ingênua que os torna a-históricos e universais.

Essa relação entre direitos humanos e libertação epistemológica faz-se, ainda, mais contígua quando vislumbra-se a Filosofia da Libertação como pensar voltado à realidade latino-americana, às suas peculiaridades desenvolvidas no decorrer da história e os direitos humanos como obras das necessidades culturais que progridem e se diferenciam ao longo do tempo, como aduz Enrique Dussel (2007, p. 234).

É possível inferir, dessa forma, que a racionalidade jurídica pode ligar-se intrinsecamente à mudança epistêmica em comento, afinal a mudança responsável pela descoberta dos novos direitos, pela percepção da dor, da injustiça antes avaliadas como naturais, podem ser novas ferramentas integradoras do pensar jurídico. Além disso, o direito é capaz de funcionar como instituição política legitimadora que absorva o “consenso crítico dos oprimidos” sobre a necessidade de novos direitos e que, por meio das lutas sócio-políticas, define uma nova legitimidade, a legitimidade crítica dos oprimidos. (DUSSEL, 2007, p. 234).

A descolonização epistêmica, em tempos de uma globalização, contraditoriamente, excludente e fragmentária, serve de instrumento para a libertação, para a “trans-modernidade”, pregada nos trabalhos de Dussel, repercutindo, este novo pensar livre e observador da exterioridade com alteridade, nas instituições políticas que são capazes de transformar a realidade de opressão. Boaventura de Sousa Santos (2009, Prefácio) lembra que não há epistemologia neutra e que “a reflexão epistemológica deve incidir não nos conhecimentos em abstrato, mas nas práticas de conhecimento e no seus impactos noutras práticas sociais.”, no centro das instituições, ressaltadas por Dussel e das “outras práticas sociais” de Santos, está a racionalidade jurídica que é o cerne do sistema de Direitos.

5 – CONSIDERAÇÕES FINAIS

O que se tem para considerar por fim é uma breve síntese com as pretensões deste artigo, não no sentido de serem retomadas as construções teóricas aqui empregadas, mas de apresentar como o referencial teórico se coadunou ao objetivo do trabalho de apresentar propostas epistemológicas que contribuíssem com a racionalidade jurídica ao valorizar o lugar de fala, focando principalmente na América- Latina.

Destarte, este escrito buscou introduziu conceitos chave para a compreensão do desenvolvimento da temática, esclarecendo que a epistemologia, a teoria do conhecimento é obtida por meio da razão que, desempenhada, desenvolvida, torna-se racionalidade. Neste sentido, a racionalidade jurídica, isto é, a obtenção dos saberes pelos teóricos do direito, possui um método paradigmático que se pauta na norma para a construção do conhecimento no qual se fundarão as instituições jurídicas, este método é o cientificismo moderno no qual está alicerçado o positivismo jurídico.

Por se entender que a valorização única da norma alija da teoria o que realmente importa ao direito, os indivíduos sociais que vivem sob os direcionamentos normativos, foram feitas críticas ao positivismo, não sem antes rememorar a importância de sua tradição, seguindo-se tal crítica da apresentação das propostas de epistemologia das significações de Luiz Alberto Warat (1995) e de genealogia e arqueologia de Michel Foucault (2010, 2013), cujo grande mote é a valorização do lugar de fala para a construção de uma teoria em ciências sociais aplicadas e, portanto, em direito. Em seguida, na esteira dos ensinamentos dos autores supramencionados, explanou-se sobre a Filosofia da Libertação de Enrique Dussel (1974, 1996, 2007, 2010, 2013) e a descolonização epistemológica que estancaria o pensar filosófico da filosofia europeia para que se iniciasse o pensar filosófico da realidade latino-americana

em todas as suas peculiaridades.

Todas as propostas epistemológicas apresentadas podem ser direcionadas à racionalidade jurídica por não mais se admitirem a construção de um pensamento sem considerar a sociedade para a qual a teoria se volta. Em consequência, o direito não mais pode ser pensado em relação à norma, mas em relação aos sujeitos e à sociedade para os quais opera. Especialmente a Filosofia da Libertação, considerando a alteridade do oprimido latino-americano e o reconhecimento desta opressão é capaz de colocar a racionalidade jurídica em conflito consigo mesma quando as lutas sociais clamarem por novos direitos.

Assim, o direito, diretamente influenciado por um novo pensamento, torna-se também uma fonte de reflexões, passando, a partir da Filosofia da Libertação, a compreender o *ethos* latino-americano como uma fonte de perquirição dos novos direitos dos quais o povo, em suas peculiaridades histórica e cultural, é digno. Quando afirma-se digno, quer-se dizer que são direitos que valorizam esse povo, assim como um pensar próprio os valoriza posto que denota a maturidade intelectual desacreditada pregressamente. Afirma-se, pois, a descolonização como assunção de uma identidade cultural inclusive no que se refere à raiz, à validade e à estruturação metodológica do conhecimento.

Feita esta breve aglutinação teórica, conclui-se que o artigo cumpriu seu objetivo de oferecer propostas epistemológicas alternativas ao positivismo que valorizem a sociedade em que os sujeitos de direito estão inseridos, contribuindo para pensamentos alternativos que desenvolvam a racionalidade jurídica.

6 – REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. Tradução de Alfredo Bosi. 5 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

DUSSEL, Enrique. **Europa, Modernidade e Eurocentrismo**. In: A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais: Perspectivas latino-americanas. Edgardo Lander (org). Colección Sur Sur. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO, 2005, p. 55-70. Disponível em <bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/lander/pt/Dussel.rtf>. Acesso em set. 2013.

DUSSEL, Enrique. **Filosofía de la Liberación**. Bogotá, Colômbia: Editorial Nueva America, 1996.

DUSSEL, Enrique. **Método para una Filosofía de la Liberación: Superación Analéctica de la Dialéctica Hegeliana**. Salamanca, Espanha: Ediciones Sígueme, 1974.

DUSSEL, Enrique. **20 Teses de Política**. Tradução de Rodrigo Rodrigues. 1 ed, Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales – CLACSO; São Paulo: Expressão Popular, 2007.

DUSSEL, Enrique. **Derechos Vigentes, Nuevos Derechos y Derechos Humanos**. Ciudad del México, México: Revista Crítica Jurídica, nº 29, 2010.

FOUCAULT, Michel. **A Arqueologia do Saber**. Tradução de Luiz Felipe Barata Neves. 8 ed. Rio de Janeiro: Gen, Forense Universitária, 2013.

FOUCAULT, Michel. **Aula de 7 de janeiro de 1976**. In: Em defesa da sociedade. Tradução de Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. 2ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.

GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e Método I: Traços Fundamentais de uma hermenêutica filosófica**. Tradução de Flávio Paulo Meurer. 3 ed. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 1999.

KELSEN, Hans. **Teoria Pura do Direito**. Tradução de João Baptista Machado. 6ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

JAPIASSÚ, Hilton. **Filosofia da Ciência: uma introdução**. Rio de Janeiro: UAPÊ, 2010.

SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula. **Epistemologias do Sul**. Coimbra: Edições Almedina, 2009.

QUIJANO, Anibal. **Colonialidad del Poder, Cultura y Conocimiento en América Latina**. Lima, Peru, 2000. Disponível em <<http://antropologiadeoutraforma.files.wordpress.com/2013/04/quijano-anibal-colonialidad-del-poder-cultura-y-conocimiento-en-amc3a9rica-latina-2000.pdf>>. Acesso em jul. 2014.

WARAT, Luiz Alberto. **Introdução Geral ao Direito – vol. II: Epistemologia da Modernidade**. Porto Alegre: Sergio Antônio Fabris Editor, 1995.

WEBER, Max. **Economia e Sociedade: Fundamentos da sociologia compreensiva – Vol. 2**. Tradução de Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa. São Paulo: Editora UNB/ Imprensa Oficial, 2004.