

# **A CRISE E A TRANSIÇÃO PARADIGMÁTICA DO DIREITO: UM DIÁLOGO ENTRE BOAVENTURA DE SOUSA SANTOS E LUIS ALBERTO WARAT**

## **THE CRISIS AND PARADIGMATIC TRANSITION OF RIGHT: A DIALOGUE BETWEEN BOAVENTURA DE SOUSA SANTOS AND LUIS ALBERTO WARAT**

**Tássio Túlio Braz Bezerra\***

### **RESUMO**

O presente trabalho pretende discutir as novas possibilidades que se abrem para o direito decorrentes da crise do paradigma cognitivo dominante da modernidade e suas implicações para o direito moderno. Debate este que tem contribuído para ampliar a discussão dos mecanismos de suposta regulação social, conforme abordados por Boaventura de Sousa Santos. Apresenta-se assim uma ponte teórica entre as percepções de Santos de um paradigma emergente e as propostas de Warat de uma outra subjetividade. Pretende-se assim aprofundar uma discussão sobre a crise e a transição do paradigma da modernidade, a partir do campo do direito, por meio de um diálogo de encontros e desencontros entre Boaventura de Sousa Santos e Luis Alberto Warat.

**Palavras-Chave:** Direito; Crise; Paradigma; Modernidade;

### **ABSTRACT**

This paper discusses the new possibilities that open to the right of the crisis arising from the dominant cognitive paradigm of modernity and its implications for modern law. Debate this has contributed to expand the discussion of the mechanisms of social regulation as discussed by Boaventura de Sousa Santos. Presents itself just a theoretical bridge between the perceptions of an emerging paradigm of Santos and the proposed Warat another subjectivity. The aim is to deepen a discussion on the crisis and the transition paradigm of modernity, from the field of law, through a dialogue of similarities and differences between Boaventura de Sousa Santos and Luis Alberto Warat.

**KEYWORDS:** Right; Crisis; Paradigm; Modernity;

\* Mestrando do Programa de Pós-Graduação em Ciências Jurídicas da Universidade Federal da Paraíba. E-Mail: tassiobezerra@hotmail.com

## 1 INTRODUÇÃO

No presente trabalho se busca apresentar, de maneira bastante sucinta, a percepção da existência de uma crise<sup>1</sup> do paradigma<sup>2</sup> cognitivo dominante da modernidade<sup>3</sup> e suas implicações no campo do direito moderno. Para tanto, esse debate será apresentado a partir de um diálogo de encontros e desencontros entre as concepções de dois importantes autores da chamada Teoria Crítica do Direito – Luis Alberto Warat e Boaventura Sousa Santos – de modo que se possa estabelecer uma articulação entre suas respectivas percepções no que se refere ao processo de crise e de uma suposta transição paradigmática do direito.

## 2 O PARADIGMA COGNITIVO DA MODERNIDADE E SUA CRISE

Iniciando por Santos, o pensador português afirma que o modelo de racionalidade vigente na modernidade teve sua origem nas ciências naturais - mais especificamente na revolução científica do século XVI, estendendo-se até o século XIX - para então tornar-se um modelo global (ocidental) de razão científica (2011, p. 60). É ainda neste último período que se dará a “[...] convergência entre o paradigma da modernidade e o capitalismo [...]” (SANTOS, 2011, p. 15).

Nas palavras de Santos, podemos compreender o paradigma dominante da modernidade a partir de sua melhor formulação como o positivismo, o qual, por sua vez, pode ser expresso a partir das seguintes ideias principais:

[...] distinção entre sujeito e objecto e entre natureza e sociedade ou cultura; redução da complexidade do mundo a leis simples susceptíveis de formulação matemática; uma concepção da realidade dominada pelo mecanicismo determinista e da verdade

---

<sup>1</sup> “Crise (do grego *Krisis*, *Krínein*) é a agudização das contradições estruturais e dos conflitos sociais em dado processo histórico. Expressa sempre a disfuncionalidade, a falta de eficácia ou o esgotamento do modelo, dos valores dominantes, ou situação histórica aceitos e tradicionalmente vigentes” (WOLKMER, 2009, p. 2).

<sup>2</sup> “Segundo Thomas S. Kuhn, ‘paradigma’ é um modelo científico de verdade, aceito e predominante em determinado momento histórico. Trata-se de ‘práticas científicas compartilhadas’ que resultam de avanços descontínuos, saltos qualitativos e rupturas epistemológicas” (1975, p. 218 *apud* WOLKMER, 2009, p. 2).

<sup>3</sup> Para um conceito amplo de modernidade são expressivas as palavras Marshall Berman ao declarar que: “Existe um tipo de experiência vital – experiência de tempo e espaço, de si mesmo e dos outros, das possibilidades e perigos da vida – que é compartilhada por homens e mulheres em todo o mundo, hoje. Designarei este conjunto de experiências como ‘modernidade’. Ser moderno é encontrar-se em um ambiente que promete aventura, poder, alegria, crescimento, autotransformação e transformação das coisas ao redor – mas ao mesmo tempo ameaça destruir tudo o que temos, tudo o que sabemos, tudo o que somos. A experiência ambiental da modernidade anula todas as fronteiras geográficas e raciais, de classe e nacionalidade, de religião e ideologia: nesse sentido, pode-se dizer que a modernidade une a espécie humana. Porém, é uma unidade paradoxal, uma unidade de desunidade: ela nos despeja a todos num turbilhão de permanente desintegração e mudança, de luta e contradição, de ambiguidade e angústia. Ser moderno é fazer parte de um universo no qual, como disse Marx, ‘tudo o que é sólido se desmancha no ar’” (1986, p. 15).

como representação transparente da realidade; uma separação absoluta entre conhecimento científico – considerado o único válido e rigoroso – e outras formas de conhecimentos como o senso comum ou estudos humanísticos; privilegiamento da causalidade funcional, hostil à investigação das “causas últimas”, consideradas metafísicas, e centrada na manipulação e transformação da realidade estudada pela ciência (2006, p. 25)

É importante perceber que um dos principais embates do conhecimento científico se dá a partir de sua distinção com o senso comum, o qual pode ser feito sob a distinta ótica de ambos. Quando tal distinção é preconizada pela ciência, implica diferenciar um conhecimento objetivo de meras opiniões e preconceitos. Quando por sua vez a dicotomia é realizada pelo senso comum, significa diferenciar entre um “conhecimento incompreensível e prodigioso e um conhecimento óbvio e obviamente útil” (SANTOS, 2011, p. 107).

Por conseguinte, a eleição da centralidade da matemática na ciência moderna traz consigo duas importantes consequências. A primeira delas é a necessidade de quantificação, só podendo assim ser estudado aquilo que é passível de ser mensurado. Segundo, importa em necessária redução da complexidade do mundo (SANTOS, 2011, p. 63).

Segundo uma concepção que é central em boa parte dos textos de Boaventura de Sousa Santos, o paradigma da modernidade está estruturado a partir de uma tensão constante entre dois pilares: a regulação e a emancipação. Cada um, por sua vez, constituídos por três princípios ou lógicas. No campo da regulação: o Estado (Hobbes e a obrigação política vertical entre Estado e cidadãos); o mercado (Locke e Adam Smith e obrigação política horizontal, individualista e antagônica entre as partes no mercado), e a comunidade (Rousseau e obrigação política horizontal solidária entre membros da comunidade e da associação). Por sua vez, a emancipação é representada pelas lógicas de racionalidade definidas por Weber: a racionalidade estético-expressiva (artes e literatura); a racionalidade cognitivo-instrumental: (ciência e tecnologia) e a racionalidade moral-prática: (ética e direito) (2011, p. 60) <sup>4</sup>.

No paradigma cognitivo vigente, no domínio da regulação, a racionalidade cognitivo-instrumental colonizou os pilares do mercado e do Estado. O elemento restante, a comunidade, resistiu a sua cooptação sendo relegada à marginalização e ao esquecimento. Pelo seu próprio afastamento do paradigma científico, mostra-se hoje mais apta, devido a sua

---

<sup>4</sup> Atualizando o presente debate sobre os pilares estruturais da modernidade, a partir da inserção de elementos de discussão do que se poderia chamar de uma epistemologia pós-colonial, Boaventura de Sousa Santos afirma que além da tensão universal da emancipação/regulação, se faz presente na zona colonial – lugar que originariamente compreendia o mundo não europeu, mas que atualmente se encontra simultaneamente tanto nas antigas metrópoles como nas antigas colônias – a tensão entre a violência e a apropriação. A partir de tal afirmação, o mundo seria cartograficamente dividido a partir de linhas abissais epistemológicas e jurídicas que definiriam “esta lado”, como o lugar da ciência, da verdade, da legalidade e da ilegalidade, e o outro lado, como o lado da ignorância, dos misticismo e da ausência do direito (2010). Dado o imbricamento deste debate com o direito, ele será retomado neste trabalho mais adiante.

própria fluidez, ao desenvolvimento de novas formas de regulação. Destacamos, aqui, duas dimensões do princípio da comunidade, a participação e a solidariedade, visto que mais adiante, ambos os valores, constituirão alicerce teórico para a construção de um outro mecanismo de regulação e tradução dos conflitos.

Apesar do prodigioso e inimaginável progresso tecnológico alcançado por parcela da humanidade por meio do progresso científico, foi o próprio desenvolvimento de seu conhecimento que permitiu a identificação de seus limites e a fragilidade em que ele se fundamenta (SANTOS, 2011, p. 68).

Segundo Boaventura de Sousa Santos, vivemos hoje um período de transição paradigmática. Um processo de construção de um novo modo de pensar, perceber e interagir com o mundo a partir de um outro paradigma, pelo mesmo intitulado de um conhecimento prudente para uma vida decente (2007, p. 74). Emerge tal referencial teórico das representações mais inacabadas e abertas da modernidade, sendo elas no campo da regulação a comunidade e no da emancipação a racionalidade estético-expressiva (SANTOS, 2011, p. 74-76).

A racionalidade estético-expressiva representa, por sua vez, a busca do prazer, da arte, da autonomia e da construção do diálogo enquanto forma de conhecimento e emancipação, ao contrário da lógica performático-utilitária da ciência, calcada quase sempre em uma ótica instrumental do saber. Nas palavras de Santos:

[...] a racionalidade estético-expressiva une o que a racionalidade científica separa (causa e intenção) e legitima a qualidade e a importância (em vez da verdade) através de uma forma de conhecimento que a ciência moderna desprezou e tentou fazer esquecer, o conhecimento retórico (SANTOS, 2011, p. 78).

Estamos aqui a demonstrar a salutar abertura de uma verdadeira caixa de Pandora<sup>5</sup>, visto que no plano teórico, vislumbra-se a possibilidade de uma inversão paradigmática na epistemologia ocidental. Nas palavras de Boaventura de Sousa Santos:

Todo o conhecimento implica uma trajetória, uma progressão de um ponto ou estado A, designado por ignorância, para um ponto ou Estado B, designado por saber. As formas de conhecimento distinguem-se pelo modo como caracterizam os dois pontos e a trajetória que conduz de um ao outro. (2011, p. 78)

O conhecimento-regulação é uma trajetória entre um estado de ignorância, o caos, para um estado de saber, a ordem. Por sua vez, o conhecimento-emancipação progride da

---

<sup>5</sup> Conta o mito grego que Pandora fora a primeira mulher, criada por Zeus como castigo aos homens por terem recebido contra suas ordens o fogo do Titã Prometeu. Antes de enviá-la a terra, entregou-lhe uma caixa e recomendou-lhe que em hipótese alguma a abrisse. Tentada pela sua curiosidade, Pandora abriu a caixa e libertou vários males que lá haviam sido depositados para a humanidade.

ignorância, o colonialismo<sup>6</sup>, para o saber, designado pela solidariedade. A relação dinâmica entre as formas de conhecimento e a prevalência da lógica da racionalidade cognitivo-instrumental permitiu o domínio da regulação sobre a emancipação e a recodificação desta última sobre os termos da primeira. Quanto a esta questão Boaventura de Sousa Santos afirma que:

Assim, o estado de saber no conhecimento-emancipação passou a estado de ignorância no conhecimento-regulação (a solidariedade foi recodificada como caos) e, inversamente, a ignorância no conhecimento-emancipação passou a estado de saber no conhecimento-regulação (o colonialismo foi recodificado como ordem) (2011, p. 79).

A solidariedade pode ser entendida como uma forma específica de saber que se conquista sobre o colonialismo. Constitui-se em um conhecimento obtido no processo, sempre inacabado, de nos tornarmos capazes de reciprocidade por meio da construção e do reconhecimento da intersubjetividade. A ênfase na solidariedade converte a comunidade no campo privilegiado do conhecimento emancipatório (SANTOS, 2011, p. 81).

Foi notável a percepção da reinvenção da vida comunitária nas últimas décadas do século passado, a partir da articulação de movimentos populares, direitos humanos, culturas populares comunitárias. Práticas culturais que tem como intuito reinventar a comunidade por meio de um conhecimento emancipatório que habilite os seus membros a resistir ao colonialismo e, concomitantemente, a constituir a solidariedade pelo exercício de novas práticas sociais, que possam conduzir a formas novas e mais ricas de cidadania individual e coletiva (SANTOS, 2011, p. 96).

### **3 OS REFLEXOS DA CRISE DO PARADIGMA DA MODERNIDADE NO DIREITO**

Na modernidade, a identificação do desenvolvimento do capitalismo com o progresso científico propiciou a subordinação do direito à ciência, passando a racionalidade moral-prática do direito, para ser eficaz, a se submeter à racionalidade cognitivo-instrumental da ciência ou ser isomórfica dela. Deste modo, o intercâmbio de sentidos entre direito e ciência se dá pela transformação do primeiro em *alter ego* da segunda (SANTOS, 2011, p. 52-53).

Não se pode perder de vista que a cientificização do direito moderno, como regulação científica da sociedade, envolveu também a sua estatização, haja vista que a

---

<sup>6</sup> “O colonialismo consiste na ignorância da reciprocidade e na incapacidade de conceber o outro a não ser como objeto” (SANTOS, 2011, p. 81).

prevalência política da ordem sobre o caos foi atribuída ao Estado moderno. Assim, podemos perceber, conforme afirma Santos, que:

[...] a transformação da ciência moderna na racionalidade hegemônica e na força produtiva fundamental, por um lado, e a transformação do direito moderno num direito estatal científico, por outro, são as duas faces do mesmo processo histórico, daí decorrendo os profundos isomorfismos entre a ciência e o direito modernos (2011, p. 120).

Deste modo, não é forçoso concluir que o surgimento do positivismo<sup>7</sup> na epistemologia da ciência moderna e do positivismo jurídico no direito podem ser considerados, em ambos os casos, construções ideológicas destinadas a reduzir o progresso societal ao desenvolvimento capitalista, bem como imunizar a racionalidade contra a contaminação de qualquer irracionalidade não capitalista, quer ela fosse Deus, a religião ou a tradição, a metafísica ou a ética, ou ainda as utopias ou os ideais emancipatórios (SANTOS, 2011, p. 141). Percebe-se aqui um discurso de neutralização, na medida em que “[...] a dominação política passou a legitimar-se enquanto dominação técnico-jurídica” (SANTOS, 2011, p. 143).

Em nada surpreende que, consideradas as condições expostas, seja legítimo pensar que a crise do paradigma da ciência moderna arraste consigo a crise do paradigma do direito moderno, dado o seu forte entrelaçamento.

O paradigma jurídico vigente, normativista-liberal-individualista, sustentado pela atuação de atores em um campo jurídico<sup>8</sup> hermético às mudanças da viragem linguística<sup>9</sup>, entende o direito em sua objetividade técnica e científica que busca ainda em verdades pré-

---

<sup>7</sup> “O positivismo é a consciência filosófica do conhecimento-regulação. É uma filosofia da ordem sobre o caos tanto na natureza como na sociedade. A ordem é a regularidade, lógica e empiricamente estabelecida através de um conhecimento sistemático. O conhecimento sistemático e a regulação sistemática são as duas faces da ordem. O conhecimento sistemático é o conhecimento das regularidades observadas. A regulação sistemática é controlo efectivo sobre a produção e reprodução das regularidades observadas. Formam, em conjunto, a ordem positivista eficaz, uma ordem baseada na certeza, na previsibilidade e no controlo. A ordem positivista tem, portanto, as duas faces de Janus: é simultaneamente, uma regularidade observada e uma forma regularizada de produzir a regularidade, o que explica que exista na natureza e na sociedade. Graças à ordem positivista, a natureza pode tornar-se previsível e certa, de forma a poder ser controlada, enquanto a sociedade será controlada para que possa tornar-se previsível e certa. Isto explica a diferença, mas também a simbiose, entre as leis científicas e as leis positivas. A ciência moderna e o direito moderno são as duas faces do conhecimento-regulação” (SANTOS, 2011, p. 141).

<sup>8</sup> “O campo jurídico é o lugar de concorrência pelo monopólio do direito de dizer o direito, quer dizer, a boa administração (*nomos*) ou a boa ordem, na qual se defrontam agentes investidos de competência ao mesmo tempo social e técnica que consiste essencialmente na capacidade reconhecida de interpretar (de maneira mais ou menos autorizada) um corpus de textos que consagram a visão legítima, justa, do mundo social” (BOURDIEU, 2002, p. 212).

<sup>9</sup> A viragem (reviravolta) linguística do pensamento filosófico do século XX vai centralizar justamente “na tese fundamental de que é impossível filosofar sobre algo sem filosofar sobre a linguagem, uma vez que esta é momento necessário e constitutivo de todo e qualquer saber humano, de tal modo que a formulação de conhecimentos intersubjetivamente válidos exige reflexão sobre sua infraestrutura linguística” (OLIVEIRA, 1996, p. 13 *apud* STRECK, 2001, p. 171).

definidas<sup>10</sup> a essência das coisas. É necessário uma ressignificação da própria concepção hermenêutica do direito, a partir de uma compreensão que possa extrair da constituição e das demais leis as regras e princípios necessários à efetivação dos direitos (STRECK, 2001, p. 59-61).

Compete fazer a ressalva de que em seus textos mais recentes, Boaventura de Sousa Santos tem inserido no debate epistemológico e jurídico elementos da teoria pós-colonial e tem apontado para a existência de uma cartografia moderna que dividiu o mundo em linhas abissais. Desse lado da linha estava o mundo civilizado (europeu), do outro lado da linha o mundo selvagem<sup>11</sup>.

Para Santos, o conhecimento e o direito moderno representam as manifestações mais bem sucedidas do pensamento abissal que embora distintas, operam de modo interdependentes.

A principal característica do pensamento abissal é a negação de tudo o que pudesse existir do outro lado da linha (o colonial). Esta negação radical de copresença serve de fundamento para a afirmação da diferença radical que, deste lado da linha, separa o verdadeiro do falso, o legal do ilegal (SANTOS, 2010, p. 34). Consequentemente, do lado de lá, “o colonial representa, não o legal ou o ilegal, mas antes o sem lei” (SANTOS, 2010, p. 36).

Nesse sentido, as concepções abissais de epistemologia e legalidade, a universalidade da tensão entre a regulação e a emancipação, aplicada deste lado da linha, não entram em contradição com a tensão entre apropriação e violência aplicada do outro lado da linha (SANTOS, 2010, p. 37). Na verdade elas se complementam.

O que se tem observado é que as linhas abissais que antes correspondiam a lugares geográficos bem delimitados – a zona colonial e a metrópole, hoje se encontram metafórica e simultaneamente nos dois lados. Em momentos de pressão social, observa-se a substituição da tensão entre emancipação/regulação ser facilmente substituída pela violência/apropriação, cidadãos tratados como não cidadãos e seres humanos sendo desumanizados – dentro da própria metrópole, o que dirá da zona colonial<sup>12</sup>.

---

<sup>10</sup> Mais do que qualquer verdade objetiva, uma das poucas seguranças que se tem no conhecimento dito científico é a certeza do erro. É por meio de tentativas, e consequentes erros, que se buscam verdades provisórias que sempre serão passíveis de serem questionadas, até “porque ciência sem erro é dogma”. E não é que a superação de uma teoria errada leve a uma certa, mas tão somente a uma teoria menos errada que propiciará apenas uma maior aproximação da resposta pretendida. (DEMO, 1995, p. 53-54)

<sup>11</sup> Deve fazer a ressalva de que ao fazer referência a este lado da linha, Santos está fazendo menção, em princípio ao mundo europeu. Deste modo, situando o debate no Brasil, nós estaríamos do outro lado da linha.

<sup>12</sup> Podemos perfeitamente ilustrar as linhas abissais do direito no Brasil a partir de recentes eventos que marcaram o Brasil, os protestos contra o aumento das passagens que se converteram em uma mobilização

Do quanto exposto, se pode concluir a necessidade de se construir uma proposta teórica para o direito que permita reconhecer as experiências jurídicas do outro lado da linha, primeiro como existentes e depois, como legítimas.

Não se pode, aqui, perder de vista que “[...] a absorção do direito moderno pelo Estado moderno foi um processo histórico contingente que, como qualquer outro processo histórico, teve um início e há-de (sic) ter um fim” (SANTOS, 2011, p. 170). O caminho que se aponta é no sentido do reconhecimento da pluralidade de universos jurídicos em paralelo ao ordenamento estatal.

### **3.1 A crítica da razão indolente**

É inevitável a construção de uma alternativa teórica crítica à concepção de unicidade racional da ciência moderna.

A hegemonia epistemológica da ciência acabou por convertê-la no único conhecimento válido e rigoroso. Desta forma, os únicos problemas dignos de reflexão passaram a ser aqueles que poderiam ser reduzidos ao que deles pudesse ser dito cientificamente (SANTOS, 2010, p. 528).

O que se tem como curioso na afirmação feita acima é que apesar da crescente perda de confiança epistemológica na ciência ao longo da segunda metade do século XX, é que tal declínio teve como inverso o crescimento da crença popular na ciência como único conhecimento válido e rigoroso.

É nesse sentido que Boaventura Sousa Santos, utilizando categoria de Leibniz, afirma que a racionalidade moderna é uma razão indolente (preguiçosa), pois se autoimpõe um bloqueio ao conhecimento de outras formas de saber, o que termina por culminar em um desperdício da experiência social (2011, p. 42).

Um modelo de racionalidade que se considera único e exclusivo e, exatamente por isso, não se exercita para conhecer a riqueza inesgotável do mundo, se enclausurando em categorias reducionistas de inteligibilidade (SANTOS, 2007, p. 25).

A razão indolente se manifesta de diferentes formas, citaremos as duas que parecem particularmente mais importantes: a razão metonímica e razão proléptica.

A Metonímia é uma figura da teoria da linguagem e da retórica que tem por

---

geral de demonstração da insatisfação da população com a realidade brasileira. Os protestos se alastraram devida a uma atuação policial violenta na representação das manifestações. Desse modo, uma clara atuação ilegal. No entanto, esta mesma polícia ao adentrar em favelas cometem atos ainda mais violentos, recebendo na maior parte das vezes o apoio da população. Esta é a diferença entre as linhas abissais do direito, o lugar do cidadão, marcado pelo legal e ilegal, e o espaço do selvagem, o qual não tem direitos e há ausência da lei.



significado tomar a parte pelo todo. Nesse sentido a razão metonímica, se expressa, como seu próprio nome aduz, na obsessão de uma ideia de completude, como expressão da ordem, e na prevalência do todo sob as partes. Desta constatação, advêm algumas consequências importantes. A primeira delas é que sendo uma razão de caráter exaustivo, não existe nada fora da razão metonímica que mereça ser inteligível, refutando expressamente a possibilidade de existência de qualquer outro tipo de racionalidade. A segunda é que nenhuma das partes pode ser pensada fora da totalidade. Dessas assertivas, podemos inferir que a razão metonímica não é apenas seletiva como também parcial (SANTOS, 2006, p.98). É um modelo que contrai o presente porque deixa de fora muita realidade, muita experiência e, conseqüentemente, os torna invisíveis, desperdiçando a experiência (SANTOS, 2007, p. 26).

Esse discurso monolítico da razão metonímica esbarra frontalmente com a percepção cada vez mais clara tanto dos limites e arbitrariedades do conhecimento científico, como também na existência de uma pluralidade de saberes silenciados no tempo presente.

Passando a analisar a segunda forma de manifestação da razão indolente, a razão proléptica, compete afirmar que a prolepse é uma figura de linguagem encontrada em romances, na qual o narrador sugere a ideia de que conhece o final da história, mas que, porém não irá revelá-lo. A razão ocidental é proléptica no sentido em que concebe o futuro como o progresso inevitável do presente previamente determinado. Um bom exemplo é a concepção que o desenvolvimento econômico e o progresso são o único horizonte possível. Desse modo, trabalha com uma concepção de tempo ideal e linear em que o futuro é a infinita repetição e progressão do presente. É uma concepção de racionalidade que expande o futuro (SANTOS, 2007, p. 26).

Na perspectiva apresentada, Santos afirma que a razão indolente tem uma dupla característica: primeiro, com a razão metonímica, contrai e diminui o presente; segundo, com a razão proléptica, expande infinitamente o futuro. E o que vai propor é justamente uma estratégia oposta que seria expandir o presente e contrair o futuro. Ampliar o presente para incluir nele muito mais experiência, e contrair o futuro para prepará-lo (2007, p. 26).

Na busca pela quebra do monopólio da razão indolente é que Santos vai apresentar um forma de conhecimento propositivo naquilo que designou como ecologia de saberes:

A ecologia dos saberes procura dar consistência epistemológica ao saber propositivo. Trata-se de uma ecologia porque assenta no reconhecimento da pluralidade de saberes heterogêneos, da autonomia de cada um deles e da articulação sistêmica, dinâmica e horizontal entre eles. [...] O conhecimento é interconhecimento, é reconhecimento, é auto-conhecimento (SANTOS, 2006, p. 157).

Ainda no sentido de construção de uma proposta crítica à razão indolente, Santos,

partindo da necessidade de construir “um pensamento alternativo de alternativas” (2011, p. 30), propõe uma ecologia de saberes, fundada em quatro procedimentos: a sociologia das ausências, a sociologia das emergências, o trabalho de tradução e a artesanaria das práticas.

### **3.2 A sociologia das ausências**

A sociologia das ausências é um procedimento de investigação que tem como fim maior ampliar a possibilidade de conhecimento e experimentação do presente. A dilação do presente se pauta em dois procedimentos de crítica à razão metonímica: o primeiro é a proliferação de totalidades; o segundo é que o reconhecimento de que qualquer totalidade é feita de heterogeneidade e que as partes que a compõem tem vida própria (SANTOS, 2006, p.101). Nesse sentido, podemos compreender a sociologia das ausências como um método que “visa demonstrar que o que existe é, na verdade, ativamente produzido como não existente, isto é, como uma alternativa não credível ao que existe” buscando “transformar objectos impossíveis em possíveis e com base neles transformar as ausências em aparências” (SANTOS, 2006, p.102).

A sociologia das ausências é uma tentativa de resgatar as experimentações sociais silenciadas que são desqualificadas e produzidas como não existentes (SANTOS, 2006, p.102). Ampliar o presente e resgatar tais experiências é fazê-las serem consideradas como alternativa de um futuro possível, frente às concepções hegemônicas.

Nesse sentido, serão apresentadas as cinco principais formas de produção da ausência: monocultura do saber e do rigor; monocultura do tempo linear; monocultura da naturalização das diferenças; monocultura da escala dominante e monocultura do produtivismo capitalista (SANTOS, 2007, p. 29-31). Para efeito da presente análise, interessamos destacar a monocultura do saber e do rigor, pois é ela que vai afirmar que outros conhecimentos não merecem o devido crédito por não terem a validade e o rigor do conhecimento científico. É em resposta a essa afirmação que será apresentada a proposta de uma ecologia de saberes.

A razão indolente, por meio de sua manifestação metonímica, busca reduzir a realidade social por meio do ocultamento das práticas sociais. É exatamente a este procedimento que a sociologia das ausências busca enfrentar.

Desse modo, propõe-se, aqui, a complementariedade entre saberes científicos e não científicos (SANTOS, 2006, p.107), a partir daquilo que já designamos como uma ecologia de saberes, a qual consiste em “[...] conceder 'igualdade de oportunidades' às diferentes formas

de saber envolvidas em disputas sociológicas cada vez mais amplas, visando a maximização dos seus respectivos contributos para a construção 'um outro mundo possível' [...]" (SANTOS, 2006, p.108).

### **3.3 A sociologia das emergências**

Enquanto que a sociologia das ausências tem por fim a dilatação do presente, a sociologia das emergências tem por meta a contração do futuro, apontando para um horizonte de possibilidades concretas e plurais.

A razão proléptica concebe o futuro como algo certo, como a eterna repetição automática do presente. No entanto, a certeza do futuro, baseada na ideia de progresso e na dinâmica de um tempo linear escondem a sua própria ausência de previsibilidade. Nesse sentido, é importante demarcar a distinção de abordagem das possibilidades de futuro enquanto expectativa de uma realidade factível:

[...] a sociologia das emergências substitui a ideia mecânica de determinação pela ideia axiológica do cuidado. A mecânica do progresso é, assim, substituída pela axiologia do cuidado. Enquanto na sociologia das ausências a axiologia do cuidado é exercida em relação às alternativas disponíveis, na sociologia das emergências é exercida em relação às alternativas possíveis (SANTOS, 2006, p. 118).

A amplificação simbólica operada pela sociologia das emergências visa analisar numa dada prática, experiência ou forma de saber o que nela existe apenas como tendência ou possibilidade futura (SANTOS, 2006, p.120).

Em verdade, a articulação entre a sociologia das ausências e a sociologia das emergências dentro dos dilemas da modernidade, da discrepância entre as experiências e as expectativas, se dá pelo fato de que enquanto a sociologia das ausências se move no campo das experiências sociais, a sociologia das emergências move-se no campo das expectativas sociais (SANTOS, 2006, p.119).

É nessa perspectiva que a crítica da razão proléptica é feita pela sociologia das emergências, enquanto que a crítica da razão metonímica é feita pela sociologia das ausências.

Os procedimentos sociológicos referidos têm como intuito principal na obra de Boaventura de Sousa Santos promover uma rearticular entre as experiências sociais plurais e ocultadas e as expectativas e anseios sociais, na busca da construção de procedimento epistemológicos alternativos neste momento de incertezas.

### **3.4 A Ecologia de Saberes**

É tomando como ponto de partida a percepção da inexistência da possibilidade de se construir no contexto atual uma única e geral proposta epistemológica, sendo inclusive mais fácil se falar nesse momento de transição de uma epistemologia negativa, que Boaventura de Sousa Santos afirma a necessidade de uma ecologia de saberes.

De partida, Santos vai preventivamente afirmar que a ecologia de saberes não trata de uma concepção que tem por fim descredibilizar a ciência, mas sim fazer dela um uso contra-hegemônico (SANTOS, 2007, p. 32-33). Ao contrário de desacreditar a ciência o que se busca é dar crédito a outros tipos de conhecimentos.

A ecologia dos saberes permite uma forma de conhecimento que admite a incompletude de todas as formas de conhecimento. Assim, admite-se que todos os saberes trabalham sob o binômio conhecimento/ignorância.

A ignorância se manifesta tanto pelos limites internos, quanto externos de cada saber. Os primeiros se referem à crítica interna quanto ao que conhecem ignorar. Os segundos têm como referência os desconhecimentos dos outros saberes que ignoram (SANTOS, 2010, p. 542).

A consciência da incompletude do conhecimento das experiências humanas, Santos vai chamar de “douta ignorância”<sup>13</sup>. Conceito que toma de empréstimo de Nicolau de Cusa, e vai, com ele, afirmar que, ao contrário do paradigma cognitivo dominante da modernidade que tem uma ignorância arrogante e ignorante, visto que almeja dominar a infinitude do mundo, a douta ignorância se manifesta com um sentimento de humildade e reconhecimento perante esta infinidade (SANTOS, 2010, p. 541).

No entanto, cabe advertir que o reconhecimento dos limites de cada saber não significa uma atitude cética ou negativa diante da busca da verdade. Muito pelo contrário, segundo afirma João Maria André, “reconhecer os limites é, de algum modo, estar para além deles” (1997, p. 94 *apud* SANTOS, 2010, p. 541). Consequentemente, o reconhecimento dos limites de cada saber, a douta ignorância, representa a perspectiva de que mesmo diante da impossibilidade de se atingir a verdade, deve-se buscá-la por meio do reconhecimento da infinita diversidade epistemológica do mundo. Essa tentativa é o que caracteriza a ecologia dos saberes.

---

<sup>13</sup> “A designação de 'douta ignorância' pode parecer contraditória, pois o que é douto é, por definição, não ignorante. A contradição é, contudo, aparente já que ignorar de maneira douta exige um processo de conhecimento laborioso sobre as limitações do que sabemos. Em Nicolau de Cusa há, por assim dizer, dois tipos de ignorância, a ignorância ignorante, que não sabe sequer que ignora, e a ignorância douta, que sabe que ignora e o que ignora” (SANTOS, 2010, p. 540).

Percebe-se que mais uma vez Santos articula uma relação dialética entre o conhecimento e a ignorância, pois o que está em jogo na ecologia dos saberes é o reconhecimento de que o aprendizado de certos conhecimentos envolve, muitas vezes, o esquecimento de outros conhecimentos, considerados menos importantes (2010, p. 56).

O que se pretende com a ecologia dos saberes é o interconhecimento por meio do qual seria possível aprender outros conhecimentos sem esquecer os próprios. Talvez essa seja a grande diferença de percepção da ciência enquanto saber monopolista e da ciência imersa em uma ecologia de saberes.

Dada a infinitude da pluralidade de saberes, o conhecimento só pode ser percebido a partir de uma perspectiva plural, pois nenhum dos saberes pode dar conta da realidade como todo, haja vista que só o faz parcialmente e necessita da articulação com outras formas de conhecimento (SANTOS, 2010, p. 543).

A partir de uma maior percepção daquilo que conhecemos e do que desconhecemos, a ecologia dos saberes acaba por se caracterizar enquanto um conhecimento prudente, na medida em que permite uma maior quantidade de possibilidades e, conseqüentemente, de escolhas sobre os mecanismos de intervenção no real.

A priori é importa afirmar que para a ecologia dos saberes o importante não é ver como o conhecimento representa o real, mas sim conhecer o que produz concretamente na realidade, a sua intervenção no real (SANTOS, 2007, p. 33). Nessa perspectiva a credibilidade da construção cognitiva mede-se pelo tipo de intervenção que proporciona. Assim, a avaliação combina uma análise cognitiva e ético-política, distinguindo entre objetividade analítica e neutralidade ético-política (SANTOS, 2010, p. 57-58).

Pode-se claramente perceber que a ecologia dos saberes articula as distintas formas de conhecimento a partir de uma perspectiva pragmática da teleologia dos saberes.

Esta abordagem acaba por ser bastante elucidativa, pois acaba por ratificar anterior referência de Santos sobre a importância da participação do conhecimento científico na ecologia de saberes, haja vista que é inegável seu contributo para o desenvolvimento tecnológico, não constituindo tal fato nenhum óbice para o reconhecimento de outros saberes para outras intervenções. Um bom exemplo do que se afirmar seria o reconhecimento saber indígena para a preservação ecológica.

Desse modo, não existe, a priori, nenhuma hierarquia entre as distintas formas de conhecimento na ecologia dos saberes, dando que não reconhece nenhum conhecimento de forma abstrata, avaliando-os apenas de forma contextualizada e a partir das possibilidades de intervenção no real que propiciam.

Nesse sentido, tal pragmatismo epistemológico se justifica pelo de fato de ser mais inteligível uma perspectiva do conhecimento que possa ser percebida pelas consequências, pois são estas que primeiro atingem a vida das pessoas e não as causas.

Consequentemente, em um caso concreto, a escolha da aplicação de um dado saber sobre outro será realizada segundo o princípio da precaução, a partir da avaliação de qual deles possibilita uma maior participação dos grupos sociais envolvidos na concepção, na execução, no controle e na fruição da intervenção (SANTOS, 2010, p. 60).

É possível observar que a prioridade das práticas produz uma transformação na relação entre os saberes, na medida em que a superioridade deixa de ser definida pelo nível de institucionalização e profissionalização e passa a ser avaliada pelo contributo pragmático de cada um em seu exercício prático (SANTOS, 2010, p. 547).

Contudo, a ecologia de saberes é confrontada com dois problemas: o primeiro é como confrontar saberes dada a diferença epistemológica; o segundo é como propiciar na prática a articulação entre os distintos saberes. As respostas provisórias de Santos são respectivamente a tradução e a artesanania das práticas (SANTOS, 2010, p. 544).

### **3.5 O trabalho de tradução**

Dada a assimetria inicial, a tradução é um procedimento simultaneamente epistemológico e intercultural por meio do qual os saberes são postos em presença e a diferença para ser assumida por todos os saberes, a fim de tornar-se tendencialmente igual. Por meio do conhecido e do desconhecido são feitas aproximações sempre precárias “ao estranho a partir do familiar, ao alheio a partir do próprio” (SANTOS, 2010, p. 545).

É importante atentar para o fato de que a proliferação das experiências e expectativas traz consigo o risco de segmentação, o que pode culminar com mais diferenças do que identidade. Desse modo, é indispensável a tradução das experiências e expectativas dos distintos sujeitos, sejam eles individuais ou coletivos, naquilo que Santos chamou de tradução, e que pode ser compreendido como o “[...] procedimento que permite criar inteligibilidade recíproca entre as expectativas do mundo, tanto as disponíveis como as possíveis, reveladas pela sociologia das ausências e pela sociologia das emergências” (2006, p.123-124).

Nesse sentido, a tradução enquanto mecanismo de mediação intercultural visa por em contato interlocutores de diferentes visões de mundo, a fim de dotar tais perspectivas da inteligibilidade necessária ao reconhecimento mútuo e a uma articulação contra-hegemônica.

Para tanto, o procedimento de tradução faz uso de uma hermenêutica diatópica, a qual

parte da ideia de incompletude de todas as culturas e do enriquecimento mútuo que pode advir do diálogo e do confronto dialético com outras culturas (SANTOS, 2006, p.126).

Enquanto projeto de construção de conhecimento emancipatório, o trabalho de tradução feito a partir da sociologia das ausências e da sociologia das emergências se constitui em um exercício de imaginação epistemológica e democrática “com o objectivo de construir novas e plurais concepções de emancipação social sobre as ruínas da emancipação social automática do projecto moderno” (SANTOS, 2006, p.134).

Nesse sentido, podemos concluir que o trabalho de tradução, juntamente com a sociologia das ausências e das emergências, desenvolve uma alternativa à razão indolente, lastreada em uma ecologia dos saberes, firmada na ideia de que “a justiça social global não é possível sem uma justiça cognitiva global” (SANTOS, 2006, p.134).

### **3.6 A artesanania das práticas**

A artesanania das práticas implica afirmar que os saberes devem ser colocados em exercício conjunto a partir do cotidiano e dos dilemas que realmente dão sentido à realidade, os dilemas da vida.

Neste sentido, são esclarecedoras as palavras de Boaventura de Sousa Santos ao afirmar que o lugar da artesanania das práticas é “[...] o terreno onde se planejam ações práticas, se calculam as oportunidades, se medem os riscos, se pesam os prós e os contras. É este o terreno da artesanania das práticas, o terreno da ecologia dos saberes” (SANTOS, 2010, p. 549).

A importante conclusão a que se chega sobre a ecologia dos saberes é que ela tem por fim transformar as distintas formas de conhecimento em saberes experimentais e que, segundo Santos, tem lugar sempre que convocados “a converter-se em experiência transformadora” (SANTOS, 2010, p. 548). Visa-se aqui manter, para não perder, a articulação do conhecimento com a realidade que produz.

### **3.7 A ecologia dos saberes no direito**

Avançando o quanto até aqui exposto e trazendo o debate da ecologia dos saberes para o campo do direito – algo ainda não realizado por SANTOS –, podemos entender que o saber do direito dito científico, o direito positivo, manifestado por meio dogmática jurídica, não deve ser descredibilizado, mas tão somente perder o seu monopólio exclusivo na gestão dos conflitos.

Considerando a complexidade das relações humanas, não parece sensato defendermos a crença na existência de um único mecanismo de gestão para todas as situações. Parece mais razoável verificar qual mecanismo, no caso concreto, possibilita uma solução menos traumática e de maior legitimidade para os sujeitos sociais envolvidos.

Da mesma forma que existe situações em que a melhor solução para o caso concreto é o processo judicial e uma decisão coercitiva e terceirizada para as partes, há diversas outras situações em que uma solução construída de forma autônoma, a partir do diálogo e do restabelecimento das relações, pode proporcionar uma justiça mais equânime e satisfatória.

Nesse sentido, o que a ecologia dos saberes traz para o direito é a necessidade de ampliar o leque de possibilidade de instrumentos para a solução dos conflitos. É neste ponto que se apresenta aqui retomado dos métodos alternativos de resolução dos conflitos.

#### **4 UMA CRÍTICA TRANSMODERNA DA MODERNIDADE**

Por sua vez, tomando como *locus* discursivo a pós-modernidade<sup>14</sup>, a qual prefere chamar de transmodernidade<sup>15</sup>, Luis Alberto Warat tece uma gama de consideração que se construirá como uma das principais vertentes epistemológicas da Teoria Crítica do Direito que - em contraposição às posições defendidas por Michel Mialle, lastreadas no materialismo histórico e dialético – apesar de não ter a pretensão de construção de uma alternativa ao paradigma jurídico dominante da modernidade, se propõe a realizar um processo de desconstrução de tal discurso a partir de uma crítica semiológica da ciência e do direito.

Entende a crítica como uma concepção que tem por vocação se instituir no mundo, construindo uma zona intermediária entre as instituições e a fantasia, sendo sempre uma construção utópica da realidade que não se constitui como explicação sistêmica (WARAT, 2004a, p. 164).

Confirmadas as advertências realizadas por Wolkmer sobre a dificuldade de sistematização do pensamento waratiano (2009, p. 125-126), dada sua fragmentação constituída por uma longa trajetória de idas e vindas, é perceptível em sua obra a evolução de uma epistemologia jurídica que perpassa: uma semiologia analítica focada na análise semiológica das estruturas discursivas da ciência e do direito, a partir da crítica da linguagem;

---

<sup>14</sup> Para Warat a pós-modernidade nada mais é do a modernidade em seus efeitos de esgotamento. Um vazio a procura de novos sentidos que estão por vir a que chama de transmodernidade (WARAT, 2004a, p. 422).

<sup>15</sup> “Ajustando a terminologia, prefiro falar de um paradigma pós-moderno carregado de efeitos negativos, e de uma paradigma transmoderno que estaria formado por uma visão de mundo em prospectiva, que fala das possibilidades positivas de superação, de um modo simultâneo dos efeitos negativos ou sinistros do paradigma moderno e do paradigma pós-moderno” (WARAT, 2004a, p. 406).



uma semiologia do poder que tem como foco a desmistificação dos discursos jurídicos e seu caráter ideológico, demonstrando o entrelaçamento do saber e do poder; uma semiologia do desejo que inicia o processo de resgate do sujeito e dos desejos em busca da construção de uma autonomia individual e coletiva; processo que culmina com a semiologia ecológica que associa dentro de uma epistemologia da complexidade o debate da cidadania, da ecologia e do desejo na transmodernidade.

Nesse percurso, Warat realizará um discurso crítico contra a concepção de verdade no discurso científico e seu *status* como único discurso possível sobre a realidade. Um razão instrumental que trata a racionalidade como sinônimo de calculabilidade. Uma forma de pensamento que tem uma relação de causalidade tal que percebe a natureza e o socialmente existente como meios para realização de fins (2004b, p. 51). Um modelo de conhecimento dirigido ao controle que acaba com as ambivalências impondo a claridade, a certeza, a transparência e o unívoco (2004b, p. 15-16).

Afirma, ainda, que no positivismo a realidade é entendida como aquilo que pode ser definido como verdadeiro no interior do pensamento científico. Nesse sentido, o real é apreendido pela ciência na medida em que é passível de comprovação pelas condições de conhecimento impostas pela própria ciência (WARAT, 2004b, p. 51-52). Um modelo que afirma captar a realidade externa, mas que no fundo a produz internamente. Um discurso tautológico de manifestação de autoridade.

É importante perceber que a questão da cientificidade do pensamento científico é respondida por meio da instauração de critérios inflexíveis de demarcação entre o que deve ser considerado ou não como ciência. Desse modo, procurou-se opor o conhecimento dito científico às representações ideológicas e às configurações metafísicas. É a partir dessas distinções dicotômicas que surge uma concepção de racionalidade científica, uma ordem configuradora do que se deve entender por cientificidade da ciência. Há de se convir que tal afirmação não deixa de ser uma significação extraconceitual no interior de um sistema de conceitos, uma “doxa” no interior da “episteme”, uma ideologia no interior da ciência (WARAT, 2004b, p. 140).

Consequentemente, percebe-se a existência da imposição de um saber que ordena uma conformidade com o real. Em contraponto, afirma Warat a impossibilidade de confirmação da realidade e da própria verdade como algo exterior aos indivíduos e suas (2004a, p. 237).

Esse modelo de razão apenas permite pensar a dimensão cognitiva e instrumental da produção do sentido. Trata-se de uma forma de razão totalmente conformista, voltada para a

manipulação, a distância e o domínio; focada na produção de um mundo totalmente administrado pelas instituições (WARAT, 2004a, p. 233-234).

Consequentemente, produz-se um modelo de razão abstrata que busca de certo modo justificar e reproduzir uma ordem simbólica totalitária (WARAT, 1997, p. 105).

Nesse sentido, parece importante perceber a importância de afastar a tradição da razão objetiva e abstrata, na medida em que constitui um sistema de crenças que força a não considerar o poder da verdade e, principalmente, a crença de que os sujeitos do conhecimento e os objetos que eles produzem são dados prévios e definitivos. Esse jogo de crenças obriga a crer que as verdades podem ser encontradas pelos sujeitos a partir de um desenvolvimento progressivo do espírito, comandado pela razão e pela experiência (WARAT, 2004b, p. 142).

Considerando que o mundo é conjunto de definições, a percepção da realidade se constitui a partir de processos de estipulação da ciência. Compreender o mundo é, em verdade, entender a produção de tais estipulações.

Realizadas essas afirmações, duas conclusões parciais e importantes poder ser feitas sobre a produção de significações da realidade a partir das percepções que permeiam o pensamento waratiano: a primeira é que não existem verdades independentes das interpretações e que todas as verdades são sempre meias verdades (WARAT, 2004b, p. 25); a segunda é que o deslocamento epistemológico necessário para a produção do conhecimento não deve ser realizado pelo primado da razão sobre a experiência, nem tão pouco da experiência sobre a razão, e sim sobre o primado da política sobre ambas (WARAT, 2004b, p. 196).

Desse modo, afirma-se que a produção do conhecimento, longe de um lugar neutro, se manifesta intimamente ligada às relações de força dentro da sociedade, e não deixa de se constituir enquanto manifestação do poder.

Torna-se perceptível como um pensamento que em tudo põe ordem se manifesta como totalitário. No entanto, toda esta ordem “[...] se desordenou, um modelo ruiu. Restaram escombros, como restos de um terremoto” (WARAT, 2004a, p. 470). A reconstrução começa por colocar no centro dos debates, a questão da complexidade. Uma epistemologia da complexidade em estado nascente que admite a possibilidade de que o mundo é fruto de um permanente jogo de ordens e desordens que se combinam funcionando de maneira heterogênea.

Consequentemente, entende Warat, que se faz impossível pensar a epistemologia em outros termos, se estiver ausente a possibilidade de elaborar um política civilizatória “[...] na qual a solidariedade, os encontros afetivos, a ética, a cidadania, a qualidade geral de vida

possam ser concebidos em conjunto como sentido (saberes que realizam a vida)”, devendo-se a todo custo evitar a cegueira de um “pensamento mutilador” (2004a, p. 462).

É inevitável a construção de uma alternativa teórica crítica a concepção de unicidade racional da ciência moderna. Para pensadores como Warat, estamos diante de uma crise sem retorno que declara a morte do pensamento unicamente baseado nas metáforas da razão abstrata (2003, p. 10). A complexidade do humano e a inacessibilidade das verdades do mundo devem ser contornadas por meio de uma interpretação mediada da realidade (2003, p. 132).

Um saber que vende certezas semiológicas, não pode promover a promessa da racionalidade moderna de autonomia individual e coletiva. Pelo contrário, a ilusão da certeza acaba por produzir alienação (WARAT, 2009, p. 180), na medida em que reduz e limita as formas de produção do conhecimento.

Dialogando com pensadores como Morin, Warat vai caracterizar a racionalidade moderna como um pensamento reducionista que trivializa a problemática da complexidade. O que torna os cientistas em especialistas em particularidades que não entendem as generalidades, sendo incapazes de dar respostas quando tem interferências do inesperado ou que dependam de outras especialidades (2004a, p. 470).

Faz-se necessária uma epistemologia da complexidade que perceba a desordem inserida no meio da lógica científica. Ao duvidar do objetivismo e do rigorismo científico, o pensamento complexo inseriu o homem para perceber a totalidade do real, a realidade somente se nos apresenta em partes, haja vista que não existe uma verdade absoluta, mas muitas verdades que dialogam entre si, algumas coincidem, outras são incompatíveis (WARAT, 2004a, p. 173).

Por conseguinte, instala-se a necessidade de desconfiar do conhecimento instituído e da razão meramente instrumental. Haja vista a existência de um processo de transição paradigmática que manifesta o final de um passado e um futuro que ainda não chegou. Nesse sentido, Warat vai declarar a espera de uma sucessão, tendo em vista que “uma mitologia fundamental sempre sucede a outra, isso é tudo. O que incomoda é que vivemos em uma época especial, em que nos perdemos na lenda que acabou, sem vislumbrar a mitologia sucessora” (2004a, p. 87). Consequentemente, acredita Warat que a modernidade encontra-se em processo de trânsito para outras formas de sensibilidade e razão (WARAT, 2004a, p. 85).

Antes de aprofundarmos o debate sobre os apontamentos da transição do paradigmática – algo que será feito em seguida -, faz-se necessário discutir sobre as implicações de sua crise no campo do direito.

## 5 A TEORIA COMO CRÍTICA DO PENSAMENTO JURÍDICO DOMINANTE

A supremacia da racionalidade instrumental sobre os modelos moral-prático e estético-expressivo também se manifesta na modernidade no processo de colonização do direito pela ciência. Desse modo, o dilema da pureza da razão abstrata como condição de cientificidade do conhecimento resvala conseqüentemente no direito.

Nesse sentido, Warat realiza uma articulação entre os postulados da pureza de Kant para a ciência e os de Kelsen para o direito ao afirmar que do mesmo modo que o primeiro busca estabelecer aprioristicamente as condições de possibilidade para ciência, o segundo busca estabelecer as condições formais e necessárias para o conhecimento jurídico (WARAT, 2004b, p. 244).

A Teoria Pura do Direito tem como interesse tornar evidente as condições de possibilidade de uma ciência jurídico-positiva (WARAT, 2004b, p. 71). Conseqüentemente, pretende estabelecer as bases metodológicas que permitam compreender de forma sistemática toda norma jurídica científica, independentemente de categorias ético-transcendentais ou outros recursos valorativos, políticos ou oriundos de outras disciplinas.

É importante esclarecer uma ressalva feita por Warat realizada reiteradas vezes ao longo de sua obra que “a preocupação de Kelsen nunca esteve diretamente relacionada ao Direito e sim à ciência jurídica” (WARAT, 2004b, p. 71). Haja vista que a preocupação kelseniana nunca esteve ligada ao que é o Direito em si, mas nas condições de possibilidade de constituição de uma ciência jurídica em sentido estrito.

Assim, o apelo à pureza responde ao uma exigência da racionalidade, segundo Kant, para quem a racionalidade do conhecimento não estava em seu objeto, mas no modo como se busca conhecê-lo (WARAT, 2004b, p. 62).

Desse modo, o postulado da pureza metódica funciona como um critério de delimitação do campo temático da ciência do direito, haja vista que se encontra excluído do sistema qualquer dado que não possa ser extraído das normas positivas válidas (WARAT, 2004b, p. 236). Fica, então, carente de sentido para a ciência do direito qualquer questão que não possa ser derivada das normas jurídicas.

A teoria positivista do direito concentra-se no desenvolvimento de uma ciência formal fundada na redução dos comportamentos sociais que são apreendidos tão somente nos limites estabelecidos por uma estrutura normativa prévia. Uma estratégia que visa reduzir a análise da realidade ao normativamente dado (WARAT (2004b, p. 77).

Assim, a dogmática jurídica acredita ser uma ciência em sentido formal, na medida em que constituiu um saber tão objetivo quanto à geometria, haja vista que descarta as influências políticas, econômicas e sociais de seu saber (BIELSA, 1961, p. 69-70 *apud* WARAT, 2004b, p. 153), possuindo um sistema rigoroso de verificação da validade de suas normas e consequente aplicação racional do direito.

Nesse sentido, se pode perceber que a norma gnoseológica fundamental kelseniana, ao dar fundamento de validade último para a dogmática jurídica, a partir do reconhecimento da positividade de suas normas, se constitui enquanto fundamento tautológico, na medida em que ela própria também é derivada da própria prática (positividade) dos juristas.

Como consequência lógica, percebe-se que a exclusão de qualquer elemento extranormativo para ciência do direito positiva, leva a afirmação de que é o sentido deôntico do direito, ou seja, a norma positiva, que constitui a realidade. Essa constatação é corroborada por Warat ao afirmar que cabe “[...] à Ciência Jurídica lidar fundamentalmente com a realidade simbólica do Direito e não com sua realidade social” (2004b, p. 90), numa verdadeira inversão de ordem do que deveria se esperar da compreensão jurídica enquanto manifestação de fenômeno social.

Apelando ao critério do egocentrismo textual, a dogmática procurar estereotipar o sentido normalizador das normas jurídicas, cerrando sua interpretação dentro do próprio sistema, e convencionado implicitamente a utilização dos signos jurídicos (WARAT, 2004b, p. 228), restando velada a sua multiplicidade interpretativa imanente.

Partindo dessas constatações, Warat afirma que ignorando o caráter político da práxis jurídica, os realizadores institucionais do direito<sup>16</sup> propõe um saber que seja puro como a teoria, e consequentemente, contaminando a sua práxis de pureza. Nessa perspectiva, a purificação metodológica garante ideologicamente uma atividade profissional pura (2004b, p. 30).

É importante ressaltar que sempre que se sustenta a existência de um conhecimento neutro ou puro, se está afirmando, mesmo que implicitamente, a impossibilidade de seu questionamento, constituindo a neutralidade enquanto *topoi* retórico. Dessa assertiva, pode-se inferir que basta revestir qualquer interesse sobre o manto da neutralidade que estará consequentemente garantida a racionalidade como argumento retórico (WARAT, 2004b, p. 239).

---

<sup>16</sup> É aqui adotada esta expressão criada por Warat em substituição aos tão conhecidos operadores do direito. Adoto a terminologia waratiana por entender que a expressão “operadores do direito” carrega consigo a ideia de uma atividade alienada na realização do direito, tal como o operário no início da revolução industrial que aperta o parafuso de uma máquina da qual não entende a produção e nem se reconhece como participante dela.

Depreende-se da afirmação acima que a prática dos juristas se constitui como uma atividade profissional neutra. A fantasia do jurista como cientista puro. Desse modo, o postulado da pureza metódica torna-se regra na práxis do direito, sendo o jurista de ofício visto não como um operador das relações sociais, e sim um manipulador das leis, um técnico neutro das normas (WARAT, 2004b, p. 30/151).

Não se pode, em nenhum momento, abandonar a clareza de que as palavras da lei não são os constituintes exclusivos da significação jurídica, muito menos ainda que tais conteúdos são unívocos, ou axiomas de automática aplicação, em premissas inquestionáveis que mediante processos de silogismo lógico podem conduzir a aplicações indubitáveis. As normas jurídicas têm emissores e receptores heterogêneos e não está contida de forma unívoca nas normas jurídicas válidas (WARAT, 2004b, p. 253).

Em verdade, é importante elucidar, que a ciência do direito que os juristas invocam, em suas práticas profissionais, é uma doxa metódica, um conjunto de opiniões de ofício. Trata-se de uma prática jurídica discursiva fundamentalmente determinada por hábitos semiológicos e costumes intelectuais, onde o conhecimento (episteme) é recuperado na forma de argumentos retóricos (WARAT, 2004b, p. 146-147).

Compete afirmar que, segundo Warat, a relação acima fecha, dessa forma, um movimento dialético, que tem em um primeiro momento certos hábitos significativos (uma doxa); em um segundo momento a esfera dos conceitos (uma episteme construída mediante processos lógicos purificadores sobre o primeiro momento); e um terceiro momento, o sentido comum teórico dos juristas (dado pela reincorporação dos conceitos em hábitos significativos). Este último se caracteriza pelo emprego da episteme como doxa, se reiniciando, assim, o ciclo dialético descrito (2004b, p. 200).

Pode-se afirmar que o senso comum teórico do direito se caracteriza pelo emprego estratégico de conceitos na práxis jurídica, ou, dito de outro modo, pela utilização dos resultados do trabalho epistemológico como uma nova instância da doxa. É o retorno da episteme à doxa que permite perceber o valor político dos processos de objetivação. É por meio deste movimento de concreção instrumental da episteme em doxa que se percebe a existência dos componentes ideológicos do conhecimento (WARAT, 2004b, p. 200).

É importante afirmar que o senso comum teórico dos juristas é um conceito fulcral que perpassa significativa parte da obra waratiana e se caracteriza pelo imaginário significativo que a maioria dos juristas constrói sobre o direito, constituindo-se enquanto instância ideológica de justificação do saber jurídico.

O senso comum teórico não deixa de ser uma significação extraconceitual no interior

de um sistema de conceitos, uma ideologia no interior da ciência, uma doxa no interior da episteme (WARAT, 2004b, p. 198). Segundo Warat, o senso comum teórico pode ser caracterizado metaforicamente como “[...] a voz ‘*off*’ do direito, como uma caravana de ecos legitimadores de um conjunto de crenças, a partir das quais podemos dispensar o aprofundamento das condições e das relações que tais crenças mitificam” (2004b, p. 32).

Nesse sentido, Warat afirma que uma das principais funções da teoria crítica do direito seria desmistificar o sentido ideológico por trás do senso comum teórico dos juristas. Demonstrando as relações de poder encobertas nos discursos jurídicos, a partir da construção de uma semiologia do poder.

A relação de Warat com a teoria crítica é por vezes conflitante. Ora se apresenta como dela participante, ora como crítico externo. No entanto, resta inegável sua posição como um dos principais expoentes do discurso jurídico crítico.

Apesar de constituídas por distintas vozes dissidentes que, sem se constituir em um teoria propriamente dita<sup>17</sup>, promovem um discurso crítico, predominantemente, ao positivismo jurídico, com enfoque especial em sua dimensão formal, seu caráter ideológico/alienante e ao mito de sua univocidade que insiste em afirmar a possibilidade de existência de verdades no “mundo jurídico”<sup>18</sup>. É importante destacar que tais críticas se originam dos mais diversos *locus* discursivos e perspectivas epistemológicas, destacando-se a abordagem marxista e a crítica semiológica.

Na perspectiva waratiana, podemos entender a partir de sua própria dicção que a teoria crítica pode ser entendida como:

[...] uma trajetória analítica, bastante fragmentada e polêmica, que se autodenomina crítica do direito. Trata-se de uma atitude que, negada como posição, expõe um corpo de ideias, as quais, produzidas a partir de diferentes marcos conceituais, se relacionam de maneira flexível e problemática, e que pretendem compreender as condições históricas de elaboração e os vários sentidos sociais dos hábitos teóricos aceitos como o discurso competente dos juristas (WARAT, 2004b, p. 27).

Pode-se com segurança afirmar que o pensamento crítico tenta estabelecer uma nova reformulação epistemológica sobre o saber jurídico institucionalizado (WARAT, 2004b, p. 27). Nesse sentido, tenta-se realizar um deslocamento epistêmico capaz de demonstrar os limites, silêncios e funções políticas da epistemologia jurídica oficial. Busca-se explicar “[...] o sentido político da normatividade que a epistemologia clássica instaura quando efetua

---

<sup>17</sup> “Se afirmarmos que não há uma teoria crítica do Direito, é porque não existe nenhum discurso que, se autodenominando pertencente a essa corrente, apresente as características que um discurso teórico deve apresentar: coerência, precisão, regras de derivação lógica, não-contradição entre os enunciados, enfim, tudo o que o cientificismo diz que é uma teoria” (WARAT, 2004b, p. 80).

<sup>18</sup> Faço alusão ao mundo jurídico como um lugar que existe fora da realidade, uma espécie de mundo paralelo que funciona sobre regramento próprio que às vezes reflete e outras vezes despreza a realidade.

juízos sobre a cientificidade dos discursos que os juristas elaboram em nome da verdade” (WARAT, 2004b, p. 27-28).

É interessante observar que parte significativa dos discursos da teoria crítica tende a ter uma abordagem interdisciplinar, na medida em que buscam elementos de análise em outros saberes como a Antropologia, Sociologia, Psicanálise, Semiologia, procurando assim pronunciar dimensões reprimidas ou silenciadas do fenômeno jurídico pela cultura dominante no direito (WARAT, 2004b, p. 81).

Apesar do período de crise pelo qual passa a teoria crítica (WARAT, 2004b, p. 82) – decorrente tanto da crise das ciências sociais, como do colapso do modelo alternativo de modernidade representado pelas experiências socialistas – se pode afirmar que seu suposto caráter ideológico manifesta em verdade a utopia de uma concepção jurídica comprometida com suas implicações sociais.

Assim, afirma Warat que a questão da possibilidade de construção de um direito emancipatório passa pela necessidade de retomar a ideia de autonomia, entendida como a capacidade autorreflexiva dos sujeitos capazes de pensamento e ação comprometidos com a emancipação social. Tal luta deve ter como pressuposto uma sociedade democrática e uma reflexão sobre os fundamentos do direito de modo a que possa promover a autonomia individual e coletiva (2004b, p. 82).

Seguindo essa perspectiva, Warat se posiciona pela necessidade de se constituir simultaneamente à teoria crítica um novo espaço semiológico, a Semiologia do Poder, que poderia, ao mesmo tempo, articular e denunciar a pluridimensionalidade da relação poder-discurso (2004b, p. 347). A respeito do condicionamento ideológico dos discursos jurídicos, são categóricas as palavras de Warat para quem:

Mais do que ambíguo ou impreciso, o discurso da lei é enigmático. Ele joga, estrategicamente, como os ocultamentos para justificar decisões, disfarçar a partilha do poder social e propagar, dissimuladamente, padrões culpabilizantes. Conceitos ideologicamente condicionados encobrem práticas de terror racionalmente banalizadas. Utopias perfeitas explicam, com razões, a produção institucional de um sujeito de direitos sem que direito à transformação autônoma da sociedade. Enfim, uma enorme carga ideológica que atravessa todo o processo de interpretação da lei (2004b, p. 351).

É importante perceber que se torna indispensável a necessidade premente de se constituir um estudo crítico da linguagem jurídica, visto que é por meio de seus signos que se manifestam os discursos de poder.

Além do quanto afirmado, o direito cumpre sua condição de sentido na medida em que “passa a fazer uma opção para produção política das significações, para um processo de autonomia, entendido como vínculo criativo com o outro” (WARAT, 2004b, p. 359).



## 6 OS SINAIS DO NOVO: ECOCIDADANIA E MEDIAÇÃO

A título de ajuste terminológico, é importante esclarece que dentro do debate da transição paradigmática da modernidade Warat afirma que o paradigma transmoderno representa em verdade uma superação simultânea dos efeitos negativos do paradigma moderno e pós-moderno (2004a, p. 406). Em sua concepção o paradigma da transmodernidade deve ter como finalidade essencial facilitar “o reencontro com o sentido da vida” (WARAT, 2004a, p. 410).

Desse modo, o saber transmoderno – a que inicialmente chamará de paradigma ecológico da transmodernidade - deve ser a expressão do novo e do criativo, as verdades devem ser relativizadas e as certezas entrar em declínio (WARAT, 2004a, p. 396). Conseqüentemente, afirma se tratar de uma combinação da superação dos paradigmas moderno e pós-moderno, bem como a construção de um novo modelo que permita a articulação entre a transformação e autonomia (WARAT, 2004a, p. 392). Essa proposta de um paradigma ecológico transmoderno será batizada de ecocidadania, terminologia que será utilizada durante a maior parte de sua obra (WARAT, 2004a, p. 393).

Nessa abordagem, resgatando uma estética surrealista, Warat vai especular que o sentido da transmodernidade será dado pela necessidade de crenças de transferência afetiva, onde se tenta a autonomia, o prazer do pensamento e o valor emancipatório da alteridade (WARAT, 2004a, p. 406).

Partindo do pressuposto da crise paradigmática, conforme afirmações anteriormente delineadas e em consonância com as afirmações de por Boaventura de Sousa Santos, Warat vai realizar um exercício de verdadeira antecipação do futuro, daquilo que concebe enquanto “sinais do novo” para a percepção de um paradigma emergente. Tais apontamentos circulam em torno de três questões centrais: a ecologia, a cidadania e a subjetividade, as quais se encontram na base de toda uma discussão da ressignificação das escalas individuais e coletivas (2004c, p. 250).

Desse modo, o autor argentino vai debater em torno do que convencionou chamar de ecocidadania, a qual define:

[...] como referência globalizante de uma resposta emancipatória sustentável, baseada na articulação da subjetividade em estado nascente, da cidadania em estado de mutação e da ecologia no conjunto de suas implicações (WARAT, 2004c, p. 251).

Um verdadeiro trabalho cartográfico sobre o desejo, no sentido de que concebe este

como fator de propulsão da autonomia e da vontade, na busca de novas maneiras de entender e viver com o outro (WARAT, 2004c, p. 252).

As preocupações modernas da verdade, da objetividade, da ideologia e do poder foram suplantadas pela problemática do sentido da vida, pela necessidade de redescobrimto consigo mesmo e com o outro.

Por conseguinte, defende Warat que o fim da modernidade, e o conseqüente esgotamento do estilo de vida por ela proposto, vai redundar em um vazio existencial que cotidianamente se reflete na ausência de satisfação. Desse modo, a busca de novos valores que darão uma ressignificação ao sentido da vida passa, necessariamente, pelo cuidado consigo mesmo, com os outros e sobre o próprio desejo. O amor como cuidado que em sua dimensão política passa pela necessidade de impor limites à atuação do poder que nos maltrata. A ideia de um poder com limites é o que dá fundamento à proposta da ecocidadania (2004c, p. 253-255).

A preocupação básica esboçada na produção waratiana sobre a ecocidadania passa pela reflexão sobre as condições de possibilidade e desenvolvimento de uma forma de sociedade na qual a autonomia seja seu sentido e destino (WARAT, 2004a, p. 447). De tal assertiva se depreende como essa perspectiva teórica está ligada não somente a uma diferente percepção de racionalidade como também em uma transformação das relações societárias. Uma epistemologia que parte do cotidiano e tem este como destino.

Compete destacar que Warat, na elaboração do conceito de ecocidadania, retoma o debate de seu resgate epistemológico de uma abordagem surrealista que visa uma rearticulação entre a razão e a sensibilidade, promovendo a recuperação do desejo, a partir do apelo ao fantástico (2004a, p. 211). Assim, como o surrealismo surgiu como um questionamento da modernidade, Warat apresenta a todos o que chama de surrealismo tardio, para indagar a pós-modernidade.

Nesse sentido, o surrealismo tardio permitiria dar um novo sentido às paixões transformadas em objetos homogêneos e difusos, passíveis de consumo pelo capitalismo tardio. A busca da afirmação da singularidade por meio da subjetividade (WARAT, 2004a, p. 212).

Da retomada da dimensão surreal dos discursos, Warat promoverá o empréstimo, e ressignificação, da categoria bakhtiniana da carnavalização, constituindo-a naquilo que se poderia chamar de uma epistemologia waratiana.

Assim como no carnaval há todo um processo simbiose entre o artista e o espectador e a subversão das regras sociais, Warat vai propor a carnavalização do discurso, pois este só

pode ser percebido a partir da múltipla articulação entre o emissor e o receptor. O discurso não existe *a priori* apenas porque pode ser dado enquanto construção dialógica.

Desse modo, os sinais do novo provocados pela visão carnavalesca negam qualquer proposta unificadora das significações. É a partir da intertextualidade, do jogo expropriado e democrático do discurso do Eu com o Outro, que operacionaliza a polifonia dos significados (WARAT, 2004a, p. 105).

Um saber carnavalizado abre a possibilidade de criação de um espaço público democrático, na medida em que retira a autoridade do lugar da fala, põe em crise as verdades instituídas, rompendo com uma ordem disciplinar das significações imposta pelo imaginário científico.

O mito de uma sociedade coerente e a possibilidade de uma percepção neutra da sociedade e de um conhecimento autônomo carregam consigo o autoritarismo de uma sociedade que se percebe enquanto ordem.

Os pressupostos de neutralidade que constituíram a racionalidade moderna devem sofrer uma inversão na ruptura epistemológica, no sentido de que os valores e desejos do homem possam também se tornar valores da ciência (WARAT, 2004b, p. 108). É indispensável que a produção do saber que esteja a serviço e em contato com a vida e não com uma razão descomprometida com a humanidade. Faz-se imperioso subverter o ideal de uma ciência objetiva e rigorosa, a fim de reconectar o homem com seus desejos (WARAT, 2004a, p. 164).

A literatura carnavalizada reconhece as diferenças e institui o espaço público como o natural e salutar lugar do conflito.

Trazendo uma perspectiva carnavalizada para a teoria jurídica, colocam-se os significantes em permanente situação de produção, democratizando-os. Deslocando o lugar da verdade e entregando-o ao território onde se realiza a produção social: o cotidiano (WARAT, 2004b, p. 477). Em outras palavras, é retirar o direito de um suposto mundo jurídico de uma temporalidade eterna, para reconectá-lo com a vida das pessoas.

Em um de seus últimos textos, dialogando com autores como Morin, Warat vai afirmar que tudo que ao longo de muitos anos ele foi discutindo sobre uma epistemologia carnavalizada para o direito, poderia ser entendida como uma antecipação daquilo que hodiernamente poderia se compreender como uma epistemologia da complexidade (WARAT, 2004a, p. 471).

O pensamento complexo possibilitou ao homem perceber a totalidade do real e simultaneamente que existem muitas verdades, algumas dialogando entre si, sendo outras

incompatíveis (WARAT, 2004a, p. 173). E a percepção da complexidade do saber implica também no reconhecimento do direito enquanto um fenômeno complexo que demanda por sua vez um pensamento igualmente complexo capaz de compreendê-lo em suas múltiplas dimensões (WARAT, 2004a, p. 471).

Não se coloca, aqui, em nenhum momento a necessidade de se abandonar uma instituição jurídica da sociedade, mas de ter sensibilidade de pensar criativamente, na condição transmoderna, em um marco de alteridade que, à margem de ambivalências, permita o controle do conflito pelas próprias partes (WARAT, 2004b, p. 42).

Interessante observar que o próprio Warat realiza um *mea culpa* sobre as radicais críticas que realizou contra a dogmática jurídica nas duas últimas décadas do século passado (2004b, p. 176). Reformulando parte de suas ideias, vai dizer que não é possível entender atual o pensamento dogmático como se ainda estivéssemos em nos tempos de chumbo da América Latina. Nesse sentido, não se deve jogar na lata do lixo as conquistas realizadas no Estado Democrático de Direito. Há de se ter um necessário compromisso com a lei que deve ser um compromisso assumido com o outro (WARAT, 2004b, p. 177).

No entanto, afirma Warat que a tradicional função dos magistrados aplicando a lei começa a ser substituída por outra em que os juízes auxiliam as próprias partes a compor os diferentes relatos do conflito. Relatos estes que brotam das próprias circunstâncias e não guardam referências normativas. Propõe uma nova cultura jurídica pautada na conciliação e na mediação, onde o lugar do juiz fica vazio e é ocupado pelas vozes e desejos das partes sem os referenciais tóxicos de um sistema normativo (2004b, p. 99).

Em mais um risco de exercício de antecipação do futuro, Warat vai vislumbrar para o atual milênio um novo mito fundamental para a sociedade civil: a mediação (2004a, p. 88).

Retomando a discussão da produção do conhecimento científico, mais como uma questão de práticas do que teorias, Warat declara que a mediação sempre esteve presente na epistemologia, visto que o discurso científico acaba sendo uma negociação dissimulada, sempre conflitiva, entre aqueles que exercem influência na comunidade científica (2009, p. 168).

É interessante perceber a articulação entre a carnavalização e a mediação, na medida em que a resolução das situações conflitivas é realizada tendo como fundamento uma manifestação simultânea de autonomia e alteridade para por meio de um discurso dialógico, a partir de si próprio e com o outro, produzir uma solução democrática. A mediação acaba por este modo produzindo sentidos e verdades de forma negociada com o outro.

Corroborando com o raciocínio acima exposto reconhece Warat, em um de seus

textos mais recentes, que:

Inserindo a ideia da mediação, como condição de organização ou guia da cartografia epistemológica e científica, creio que estou produzindo uma interessante novidade e um desalojamento lucrativo para o pensamento sobre a produção do saber. Assim sustento que qualquer discurso carnavalizado com pretensões de produzir conhecimento encontra, unicamente, na mediação sua fundamentação (2009, p. 169).

## **7 CONCLUSÕES**

A título de considerações provisórias do debate promovido, é interessante observar a semelhança das ideias de Santos e Warat sobre a necessidade de instrumentos autorreflexivos de análise que possa propiciar o reconhecimento do outro e o diálogo entres sujeitos, seja na dimensão intersubjetiva ou intercultural. Pode-se perceber que mesmo partindo de lugares discursivos distintos, tanto a mediação como a tradução guardam gritantes semelhanças teóricas quanto à possibilidade de concretização de uma prática contra-hegemônica que se constitui também como fazer teórico.

Ambos os autores a partir de conceitos teóricos de filosofia e da literatura promovem uma crítica ao paradigma cognitivo dominante da modernidade, a que se referem como razão indolente/conformista, contribuindo com a ampliação das categorias do pensamento jurídico crítico que buscam promover uma crítica ao positivismo jurídico buscando construir alternativas que possam, juntamente com ele, constituir uma pragmática plural para o direito.

O novo paradigma de conhecimento introduzido pelo pensador português como um conhecimento prudente para uma vida decente é de certo modo aprofundado pela perspectiva libertária do jurista argentino/brasileiro. Da crítica estruturalista de Santos ao paradigma epistemológico dominante, segue-se de modo concatenado – porém em nada linear – uma proposta surrealista de conhecimento e autorregulação pautada na subjetividade e no desejo, conforme delineada por Warat.

Outra consideração que não merece passar despercebida é a confluência teórica dos dois autores quanto à necessidade de se pensar o direito a partir de sua complexidade – da complexidade humana – o que impele, inevitavelmente, para que se possam conceber novas opções para o direito que estejam atreladas com a vida das pessoas, pois é o cotidiano o lugar teórico ideal para verificar a intervenção que cada proposta de saber promove na realidade.

## **REFERÊNCIAS**

BERMAN, Marshall. **Tudo que é sólido se desmanha no ar: a aventura da modernidade**. Tradução: Carlos Felipe Moisés, Ana Maria L. Ioriatti. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. 5ª. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002. 322 p.

DEMO, Pedro. **Metodologia científica em ciências sociais**. 3. ed. rev. e ampl.. São Paulo: Atlas, 1995.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **A gramática do tempo: para uma nova cultura política**. São Paulo: Cortez, 2006.

\_\_\_\_\_. **Para um novo senso comum: a ciência, o direito e a política na transição paradigmática**. 8. ed. São Paulo: Cortez, 2011.

\_\_\_\_\_. **Para uma Revolução Democrática da Justiça**. São Paulo: Cortez, 2007.

\_\_\_\_\_. **Pela mão de Alice: o social e o político na pós-modernidade**. 12. ed. São Paulo: Cortez, 2008. 348 p.

SANTOS, Boaventura de Sousa; MENEZES, Maria Paula. **Epistemologias do sul**. São Paulo: Cortez, 2010.

STRECK, Lênio Luiz. **Hermeneutica jurídica e(m) crise: uma exploração hermenêutica da construção do direito**. 3. ed. rev Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2001. 319 p.

WARAT, Luis Alberto. **Territórios desconhecidos: a procura surrealista pelos lugares do abandono do sentido e da reconstrução da subjetividade**. Vol I. Coordenadores: Orides Mezzaroba, Arno Dal Ri Júnior, Aires José Rover, Cláudia Servilha Monteiro. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2004a.

\_\_\_\_\_. **A epistemologia e o ensino do direito: o sonho acabou**. Vol II. Coordenadores: Orides Mezzaroba, Arno Dal Ri Júnior, Aires José Rover, Cláudia Servilha Monteiro. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2004b.

\_\_\_\_\_. **Surfando na pororoca: ofício do mediador**. Vol III. Coordenadores: Orides Mezzaroba, Arno Dal Ri Júnior, Aires José Rover, Cláudia Servilha Monteiro. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2004c.

\_\_\_\_\_. **A digna voz da majestade: linguística e argumentação jurídica, textos didáticos**. Vol IV. Coordenadores: Orides Mezzaroba, Arno Dal Ri Júnior, Aires José Rover, Cláudia Servilha Monteiro. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2009.

\_\_\_\_\_. **Introdução geral ao direito III: o direito não estudado pela teoria jurídica moderna**. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor, 1997.

WARAT, Luis Alberto. **Educação, direitos humanos, cidadania e exclusão social: Fundamentos preliminares para uma tentativa de refundação**, 2003. Disponível em: <[http://www.dhnet.org.br/educar/textos/warat\\_edh\\_educacao\\_direitos\\_humanos.pdf](http://www.dhnet.org.br/educar/textos/warat_edh_educacao_direitos_humanos.pdf)>. Acesso em: 1 set. 2011.

WOLKMER, Antônio Carlos. **Introdução ao pensamento jurídico crítico**. 7. ed. São Paulo: Saraiva, 2009.