

Revista de Informação Legislativa

Brasília • ano 39 • nº 154

abril/junho – 2002

Subsecretaria de Edições Técnicas do Senado Federal

Mudança de paradigmas e a práxis jurídica contemporânea

Luciane Moessa de Souza

Sumário

1. Apresentação. 2. As características do antigo paradigma. 2.1. Paradigma do Ser e modelo empirista. 2.2. Paradigma do Sujeito e modelo racionalista. 3. As características do novo paradigma. 3.1. Mudança das partes para o todo. 3.2. Mudança de estrutura para processo. 3.3. Mudança de ciência objetiva para ciência epistêmica. 3.4. Mudança de construção para rede como metáfora do conhecimento. 3.5. Mudança de descrições verdadeiras para descrições aproximadas. 4. Sinais do novo paradigma em ciências humanas. 4.1. O pensamento dialético. 4.2. A teoria do agir comunicativo. 4.3. A filosofia da libertação. 5. Sinais do novo paradigma no Direito. 5.1. A teoria crítica do Direito. 5.2. O alternativismo jurídico. 5.3. O pluralismo jurídico. 6. Conclusões.

1. Apresentação

Este trabalho busca, a partir da literatura contemporânea dos estudiosos (Fritjof Capra, Leonardo Boff, para citar alguns) que vislumbram a emergência de um processo de mudança de paradigmas nas mais diversas áreas da ciência, na espiritualidade e mesmo na atividade econômica, analisar se é possível constatar, e se é desejável construir, um processo similar na práxis jurídica.

Esse processo se identifica com uma das interpretações existentes entre aqueles que falam na emergência da Pós-Modernidade, qual seja, a vertente que poderia ser chamada de “evolucionismo otimista” e que tem

Luciane Moessa de Souza é Mestre em Direito do Estado pela UFPR, Advogada, Consultora Jurídica e Professora da Universidade Paranaense – UNIPAR.

como contraponto aquela que se caracteriza pelo “niilismo pessimista ou conservador”.

O conceito de “mudança de paradigmas” foi primeiramente formulado por Thomas Kuhn, em sua obra “A estrutura das revoluções científicas”, sendo aí cunhado com o sentido específico de paradigmas na atividade científica, isto é, “uma constelação de realizações – concepções, valores, técnicas, etc. – compartilhada por uma comunidade científica e utilizada por essa comunidade para definir problemas e soluções legítimos”. Fritjof Capra entendeu que o conceito poderia ser ampliado para se encontrar a noção de “paradigma social”, que definiu como “uma constelação de concepções, de valores, de percepções e de práticas compartilhados por uma comunidade, que dá forma a uma visão particular da realidade, a qual constitui a base da maneira como a comunidade se organiza” (1997, p. 25).

Nos dias que correm, muito se fala em crise do Estado, do emprego, do ensino superior, entre outras – todas relacionadas, em última análise, à *crise do paradigma racionalista da Modernidade*, que pretendia fracionar para melhor conhecer, no campo científico, dominar a natureza e maximizar lucros para suprir as necessidades humanas, no campo da atividade econômica, e padronizar e colonizar para fortalecer a fé, no campo da espiritualidade. A especialização, a competição e a conversão, os instrumentos por excelência da Modernidade, caracterizam-se pelo esforço de *auto-afirmação*, ao passo que a interdisciplinariedade, a cooperação e a tolerância religiosa se inserem num movimento de *integração*, que caracteriza o paradigma emergente, na visão de Fritjof Capra (1997, p. 27).

Esse autor, um físico norte-americano que tem incursionado pela epistemologia e pela espiritualidade, realiza, em sua obra “A Teia da Vida”, um inventário das teorias e descobertas havidas principalmente na física, na matemática e nas ciências da vida no decorrer do século XX, bem como da contribuição de novas ciências, como a cibernéti-

ca, as quais se caracterizam globalmente por não se encaixarem no paradigma moderno e por desafiarem, assim, a comunidade científica à construção de um novo. Foi esse, portanto, o referencial teórico escolhido para se descrever os caracteres do paradigma emergente.

A nosso ver, na área das ciências humanas, o pensamento dialético, a teoria do agir comunicativo, de Apel-Habermas, e a filosofia da libertação, de Enrique Dussel, podem ser vistos como antecedentes do novo paradigma. Provavelmente se possa dizer o mesmo da teoria sistêmica, de Niklas Luhmann, com a qual, contudo, não travamos contato suficiente para produzir uma análise no âmbito deste trabalho.

No direito brasileiro, identificamos três correntes de pensamento que se caracterizam por romper com dogmas clássicos da Modernidade e podem ser vistas como sinais de um novo paradigma em construção: a *teoria crítica do direito*, que tem como expoente Luiz Fernando Coelho; o *alternativismo jurídico*, nascido tanto de uma nova práxis jurídica gaúcha quanto de uma produção teórica de professores da UFSC, com reflexos na UFPR; e o *pluralismo jurídico*, que tem como idealizador teórico Antônio Carlos Wolkmer, desenvolvendo concepções nascidas das pesquisas do professor de sociologia jurídica português Boaventura de Sousa Santos e tendo como precursora também a teoria crítica do direito.

2. As características do antigo paradigma

Partindo-se da classificação formulada por Habermas e adotada por Celso Ludwig, seria possível falar, dentro do antigo paradigma, em *paradigma clássico-medieval* e *paradigma moderno*, significando o mesmo que *paradigma do Ser* e *paradigma do Sujeito*. Em trabalho anterior, já afirmamos nosso entendimento, a partir de aproximações entre paradigma do Ser e modelo empirista e paradigma do Sujeito e modelo racionalista, de

que as noções de paradigma científico e modelo epistemológico se confundem [“Não se pode falar, portanto, como faz Habermas, numa divisão da história da filosofia em épocas históricas, sucessivamente paradigmas do ser, da consciência e da linguagem” (Souza, 1996, p. 4)]. De qualquer modo, a distinção mais relevante para os efeitos deste trabalho é aquela existente entre antigo (incluindo-se aí o clássico-medieval e o moderno) e novo paradigmas.

2.1. Paradigma do Ser e modelo empirista

O nascimento desse paradigma se dá, para Celso Ludwig, com Parmênides, que “instaura o começo da filosofia como ontologia” (1993, p. 8). Aqui, o fundamento é o Ser. Para Aristóteles, o Ser é Substância. Para Platão, o Ser é Idéia. Acredita-se numa essência eterna e imutável, sendo o atingimento da verdade (objetivo do conhecimento) a apreensão dessa essência.

As diversas teorias epistemológicas empiristas (das quais a mais destacada no pensamento ocidental é o positivismo) têm em comum algumas crenças/pressupostos: sujeito neutro; objeto transparente; método indutivo (a verdade científica só é atingida a partir da experiência, isto é, partindo-se da observação de casos particulares para a generalização). Em suma, o vetor do conhecimento parte do real para o racional.

2.2. Paradigma do Sujeito e modelo racionalista

Aqui, tem-se consciência da distinção (o que não se percebe é que distinção não significa separação absoluta) entre realidade (objeto real) e objeto do conhecimento. Entende-se que este é produto antes da razão que da experiência: esta é entendida como uma razão universal, abstrata (razão pura, em Kant).

Não se percebe, assim, que a “razão” que move o sujeito no processo de conhecimento é historicamente condicionada. Da mes-

ma forma que o empirismo hipertrofia o objeto, desprezando o papel do sujeito na sua configuração, o idealismo superestima o sujeito, desconsiderando a influência do objeto (realidade) na sua razão (idéias). O método racionalista por excelência é o dedutivo: o vetor epistêmico parte do racional para o real, pois é a razão que permite a assimilação do particular, do concreto.

3. As características do novo paradigma

São categorias essenciais do novo paradigma as noções de *complexidade*, *interdependência* e *historicidade*, pois “nada pode ser compreendido sem uma referência à sua história relacional e ao seu percurso temporal” (BOFF, 1995, p. 78). Como ressalta Leonardo Boff, a “ciência clássica se orientava pelo paradigma da redução e da simplificação. Antes de mais nada, arrancava-se o fenômeno de seu ecossistema para analisá-lo em si mesmo. Excluía-se tudo o que fosse meramente conjuntural, temporal e ligado a contingências passageiras. (...) As imponderabilidades e as situações de não-equilíbrio dinâmico são desconsideradas” (1995, p. 62-63).

No novo paradigma, reconhece-se que é preciso distinguir sem separar, pois todos os seres possuem tão-somente uma *autonomia relativa*, num contexto de mútua implicação e interconexão.

Para esse autor, faz-se necessária uma lógica que esteja à altura da complexidade do real. Não serve para o novo paradigma a clássica *lógica da identidade*, linear e estática, que tende a enquadrar todo o desconhecido em categorias prontas e estanques. Nem é suficiente a *lógica da diferença*, que reconhece a existência e a autonomia da alteridade, e é pressuposto para qualquer diálogo pessoal e intercultural. Tampouco o é a *lógica dialética*, que confronta identidade e diferença para propor uma síntese aberta a novos confrontos e inclusões, pois, mais “que ver as oposições, como na lógica dialética, importa ver as complemen-

tariedades/reciprocidades, no sentido da formação de campos de relações cada vez mais dinâmicos, complexos e unificados” (1995, p. 61), como na *lógica da complementariedade/reciprocidade*. O novo paradigma demanda uma *lógica dialógica ou pericorética*, pela qual “se procura o diálogo em todas as direções e em todos os momentos. Por isso, supõe a atitude o mais inclusiva possível e a menos produtora de vítimas. A lógica do universo é dialógica: tudo interage com tudo em todos os pontos e em todas as circunstâncias” (1995, p. 62).

Fritjof Capra, em seus diálogos com os teólogos David Steindl-Rast e Thomas Matus, também delineou os caracteres principais do processo de mudança de paradigmas atravessado pela ciência. Esses critérios serão descritos a seguir, na esteira do pensamento daquele autor.

3.1. *Mudança das partes para o todo*

Enquanto no antigo paradigma “acreditava-se que, em qualquer sistema complexo, a dinâmica do todo poderia ser entendida a partir das propriedades das partes”, no novo paradigma, percebe-se que “não há partes, em absoluto. Aquilo que chamamos de parte não passa de um padrão numa teia inseparável de relações” (CAPRA; STEINDEL-RAST; MATUS, 1991, p. 83). Na realidade, não existem propriedades intrínsecas das partes e estas somente podem ser entendidas a partir da dinâmica do todo, pois todas as propriedades fluem de suas relações com este.

3.2. *Mudança de estrutura para processo*

Uma outra crença essencial do antigo paradigma que cai por terra com o novo pensamento é a de que haveria, dentro de um sistema, estruturas fundamentais, acompanhadas de forças por meio das quais estas interagem, dando início a processos. “No novo paradigma, cada estrutura é vista como a manifestação de um processo subjacente. Toda a teia de relações é intrinsecamente dinâmica” (CAPRA, 1991, p. 83).

3.3. *Mudança de ciência objetiva para ciência epistêmica*

No velho paradigma, acreditava-se na possibilidade de descrições científicas objetivas, vale dizer, independentes do observador e do processo de conhecimento. No novo paradigma, acredita-se que a epistemologia, enquanto entendimento do processo de conhecimento, deve ser necessariamente incluída na descrição dos fenômenos científicos.

3.4. *Mudança de construção para rede como metáfora do conhecimento*

No antigo paradigma, acreditava-se que o processo de conhecimento se dava mediante sucessivas acumulações edificadas sobre os firmes alicerces de alguma teoria fundamental. No novo paradigma, constata-se que, na realidade, não há hierarquia entre os conhecimentos científicos, que são todos interdependentes e se encontram conectados tal qual numa rede.

3.5. *Mudança de descrições verdadeiras para descrições aproximadas*

Intimamente ligada à característica anterior está o conhecimento de que todas as afirmações científicas são limitadas e aproximadas, o que “significa que você está levando em consideração algumas das interconexões, mas não todas. Você faz processos incluindo cada vez mais coisas, mas nunca obterá o quadro completo” (CAPRA, 1991, p. 133).

4. *Sinais do novo paradigma em ciências humanas*

As teorias analisadas a seguir são aquelas sobre as quais tivemos a oportunidade de nos debruçar com razoável profundidade. O critério de sua seleção é, antes de mais nada, relacionado à nossa trajetória intelectual pessoal, possuindo, portanto, o caráter exemplificado. Há, sem dúvida, diversas outras teorias que mereceriam referência e análise neste quadro.

4.1. O pensamento dialético

Como visto, as epistemologias racionalistas e empiristas têm em comum as crenças de que o vetor epistemológico é unilateral e de que sujeito e objeto estão separados. Acreditava-se ingenuamente, em síntese, ser possível a dominação de um sobre o outro. Enquanto as primeiras privilegiam o sujeito em detrimento do objeto, as últimas somente visualizam o objeto, em prejuízo do sujeito. Uma nova abordagem veio a ser dada pelo pensamento dialético, como relata com propriedade Agostinho Ramalho Marques Neto:

“As epistemologias dialéticas vêm sob um enfoque novo o problema da relação entre o sujeito e o objeto. Para tanto, rompem com a concepção *metafísica*, tanto do empirismo como do idealismo, segundo a qual o sujeito cognoscente é separado, por alguma fronteira obscura e misteriosa, do objeto real que é *conhecido*. Para a dialética, o importante é a própria *relação*, tomada não exatamente em seu sentido abstrato e genérico, mas a relação concreta que efetivamente ocorre dentro do processo histórico do ato de conhecer” (1990, p. 10).

É possível detectar, tanto em teorias empiristas quanto idealistas, elementos embrionários do pensamento dialético. Em realidade, pode-se afirmar que este surge a partir da explicação parcial que cada uma delas fornece do processo do conhecimento. A afirmação do método dialético é nada mais que a superação dialética das contradições do realismo e idealismo, com base no que cada uma das vertentes tem de verdadeiro.

Aristóteles, entre empiristas (paradigma do Ser), e Kant, entre racionalistas (paradigma do Sujeito), são exemplares nesse sentido. O primeiro, inclusive, afirmava ser a dialética o modo supremo de compreensão, pois, antes do conhecimento científico – e não depois, como pensava Platão – encontra-se o saber dialético.

A dialética de que falava Aristóteles, porém, não corresponde exatamente ao conceito contemporâneo. Ele foi o primeiro a reconhecer que a verdade não está toda no conhecimento científico, valorizando o saber cotidiano e a historicidade. É possível afirmar, assim, que Aristóteles intuiu a relação dialética entre teoria e prática, identificada no conceito moderno de *práxis*.

Da mesma forma, o *criticismo* de Kant representa um grande avanço em relação ao idealismo anterior. Apesar de privilegiar o enfoque do sujeito em sua teoria epistemológica, Kant esboça uma compreensão dialética da relação entre Ser (ou experiência) e Idéia (ou razão). Para ele, *conhecer é unir a razão a priori* (fôrma do conhecimento) *à experiência (a posteriori)*, atribuindo-lhe sentido.

O que faltou em Kant – o reconhecimento das influências recíprocas entre razão e experiência – foi identificado depois por Hegel e desenvolvido por Marx, os pais do pensamento dialético.

As epistemologias dialéticas se caracterizam pelos seguintes traços: reconhecimento de um *sujeito comprometido* (e comprometedor) por sua posição em relação ao objeto; consciência de um *objeto construído* (e construtor) pelo(s) sujeito(s) com ele envolvido(s) em nível teórico e/ou prático. O método dialético tem como ponto de partida o reconhecimento dessa *mútua implicação* entre sujeito e objeto, entre teoria e prática, entre totalidade e parcialidade.

A noção de *totalidade* é, aliás, muito cara ao pensamento dialético, desde as suas primeiras formulações por Hegel e Marx. Leandro Konder faz um oportuno relato a respeito:

“Para a dialética marxista, o conhecimento é *totalizante* e a atividade humana, em geral, é um processo de *totalização*, que nunca alcança uma etapa definitiva e acabada. (...) Qualquer objeto que o homem possa perceber ou criar é parte de um *todo*. Em cada ação empreendida, o ser humano se defronta, inevitavelmente, com

problemas interligados. (...) é a partir da visão do conjunto que a gente pode avaliar a dimensão de cada elemento do quadro. Foi o que Hegel sublinhou quando escreveu: ‘A verdade é o todo’. Se não enxergarmos o todo, podemos atribuir um valor exagerado a uma verdade limitada (transformando-a em mentira), prejudicando a nossa compreensão de uma verdade mais geral” (KONDER, 1981, p. 36-37).

O conceito de *síntese* dialética, inclusive, está indissociavelmente ligado ao de totalidade, pois a síntese pretende ser o efeito do confronto (ou do contato) entre “verdades” parciais, em suma, da convivência entre opostos, transcendendo-as (superação dialética), pois a totalidade não é a mera soma das partes, mas o conjunto formado pelas *partes mais as relações existentes entre elas*.

O pensamento dialético está marcado, assim, por uma visão radicalmente *dinâmica* da realidade, ao contrário das epistemologias idealistas e empiristas, que encaram sujeito e objeto de uma forma estática, desconhecendo as influências recíprocas.

4.2. A teoria do agir comunicativo

A teoria do agir comunicativo tem como fundamento a *comunicação intersubjetiva*, pelo que se sustenta tratar-se de uma nova racionalidade. De fato, como afirma Celso Ludwig, o “enfoque fundamental consiste não na auto-compreensão do sujeito como fundamento ou atividade, mas na intersubjetividade, constituída de sujeitos capazes de linguagem e ação”(1993, p. 55).

Embora pense ainda que “o tema central da filosofia é pensar a razão”, para Habermas, “a razão instaura-se através da linguagem, ou seja, na comunicação lingüística, objetivando o entendimento e o consenso. Eis a razão comunicativa ou agir comunicativo” (1993, p. 56). Não se tem mais uma razão monológica, mas necessariamente dialógica.

A teoria do agir comunicativo sustenta-se num “consenso prévio” (condições ideais de fala), que torna possível a comuni-

cação, e busca um “consenso prático” como resultado desta. É necessário frisar que não se vê entre ambos diferença qualitativa, podendo-se afirmar, pois, que ponto de partida e finalidade tendem a se confundir. Parte-se, assim, de um viés essencialmente dialético, de que o ideal também constitui o real e, se tomado como ponto de partida, estes poderão se identificar.

Creemos ser possível afirmar, assim, que a teoria do agir comunicativo se insere na ótica do modelo dialético.

4.3. A filosofia da libertação

A filosofia da libertação, formulada por Enríque Dussel, propõe, em síntese, a substituição da categoria de totalidade pela de exterioridade (ou alteridade) e do método dialético pelo método analético.

O conceito de totalidade, como vimos, é fundamental para o pensamento dialético:

“Para trabalhar dialeticamente com o conceito de totalidade, é muito importante sabermos qual o nível de totalização exigido pelo conjunto de problemas com que estamos nos defrontando; (...) a totalidade é apenas um *momento* de um processo de totalização (que, conforme já advertimos, nunca alcança uma etapa definitiva e acabada). Afinal, a dialética – maneira de pensar elaborada em função da necessidade de reconhecermos a constante emergência do *novo* na realidade humana – negar-se-ia a si mesma caso cristalizasse ou coagulasse suas sínteses, recusando-se a revê-las, mesmo em face de situações modificadas” (KONDER, 1981, p. 39).

Na realidade, o que Dussel chama de totalidade poderia ser com mais precisão designado “centralidade”. O que ocorre é que *a totalidade não se resume à centralidade*, isto é, aos centros de emanção de poder, aos *sujeitos de dominação*, mas abrange os *objetos dominados*, excluídos das decisões. Isso porque o poder desigual daqueles *se funda* na situação de sujeição destes. Ou seja, a centralidade é tão determinada pela exterioridade quanto esta é por ela. Ambas são de-

terminantes/determinadas, mas, enquanto a exterioridade é determinante do poder da centralidade, esta é determinante da opressão daquela.

A pretensão da filosofia da libertação nos parece ser a de uma mudança de enfoque, de prioridade: deseja-se privilegiar a exterioridade, pelo fato de esta ser dominada, em vez da “totalidade” (centralidade), dominante e, justamente por isso, historicamente privilegiada.

Em suma, parece-nos possível concluir que o “paradigma” da alteridade/exterioridade significa, em síntese, a *inclusão do Outro na “totalidade”*, isto é, a descentralização do poder. E o denominado método analítico, que parte da exterioridade, não passa de uma nova designação para o método dialético, se se admitir, como afirmado, que Dussel objetiva o reconhecimento de que a totalidade é abrangente desta. Só não será assim se se entender que a filosofia da libertação se esgota na exterioridade, excluindo dos seus horizontes, como a filosofia etnocêntrica tradicional faz em relação a esta, a centralidade – o que, acreditamos, não seja o caso, pois a tornaria tão autoritária e unilateral quanto aquela.

5. *Sinais do novo paradigma no Direito*

Em primeiro lugar, é preciso salientar que a divisão que se estabeleceu para descrever as teorias que acenam para um novo paradigma no direito tem cunho meramente exemplificativo. Encontram-se dispostas em ordem cronológica de surgimento, observando-se sempre que as que vieram a seguir recolheram e desenvolveram alguns dos pressupostos das anteriores, trazendo novas contribuições ou privilegiando um novo enfoque, conforme o diverso posicionamento histórico de seus partícipes.

5.1. *A teoria crítica do Direito*

Luiz Fernando Coelho define o projeto essencial de sua teoria crítica do direito

como sendo “pensar o direito em função da dialeticidade do social” (1991, p. 20). Saliêta esse autor, ainda, que “o projeto epistêmico da crítica do direito exige o desenvolvimento de categorias, como formas de pensamento adequadas ao trato prospectivo do fenômeno jurídico, sem o que ele corre o risco de cair no vazio, restringindo-se à filosofia do direito sem tratar do direito” (p. 24), bem assim “a impossibilidade metodológica de construir uma teoria do direito, visto como concreção, dentro dos paradigmas tradicionais” (p. 26). O modelo epistemológico proposto pela teoria crítica do direito é, assim, a *dialética da participação*, pela qual se tem em conta que, no direito, o sujeito do processo de conhecimento está inserido dentro do objeto de seu estudo, identificando-se com ele e nele exercendo sua práxis transformadora da sociedade da qual faz parte.

A teoria crítica do direito serve-se de contribuições do pensamento crítico em outras áreas do conhecimento. Da epistemologia crítica, recolhe a necessidade de se identificar sempre a ideologia pressuposta na prática social e, “assumindo-a como algo consciente, erigir uma instância crítica voltada para a solução dos problemas humanos e sociais.” (COELHO, 1991, p. 395). Da sociologia crítica weberiana, aproveita os conceitos de legitimidade e consenso, de modo a articulá-los com as formas ideológicas de obtenção do consenso. Com a vertente semiológica, descobre a dimensão pragmática da comunicação social, evidenciando que a teoria jurídica tradicional desenvolve-se num plano puramente semântico. Da vertente psicanalítica, emerge a constatação de que a normatividade é produto da natureza humana e não criação racional, revelando-se o papel do inconsciente na produção dos mitos do direito e da alienação daí resultante, com o que “articula-se libertação com autoconsciência” (COELHO, 1991, p. 397). É da teoria crítica da sociedade, por fim, oriunda dos pensadores da Escola de Frankfurt, que a teoria crítica do direito exporta as categorias fundamentais da ideologia e da práxis.

Após identificar os três princípios dogmáticos nucleares, que consistem em pressupostos ideológicos que fundem a legitimidade do direito contemporâneo, quais sejam, o monismo, a estatalidade e a racionalidade, a teoria crítica opõe, aos dois primeiros, a “alternativa pluralista, não como ideal de uma sociedade regulada por vários direitos, mas como uma realidade subjacente àqueles dois princípios que é preciso considerar (...); além disso, a evidência dos direitos plurais pode ser encarada como espaço jurídico da afirmação das conquistas dos oprimidos no caminho da libertação” (COELHO, 1991, p. 401), e, ao último, a tese da “lacunariedade real de toda forma do controle social, inclusive das formas jurídicas, a qual é elidida pelo princípio da plenitude do ordenamento, corolário do princípio da racionalidade” (p. 401).

Substituídos os pressupostos ideológicos da dogmática tradicional do direito pelas categorias críticas, também o seu papel social se transubstancia de instrumento ideológico por excelência da dominação auto-legitimada para um espaço de libertação.

5.2. O *alternativismo jurídico*

Trata-se aqui de corrente de pensamento e de prática jurídica que adota, em sua maior parte, os pressupostos teóricos já indicados pela teoria crítica. Caracteriza-se pelo combate ao dogmatismo, pela valorização de espaços de produção jurídica alternativos aos canais estatais tradicionais e pela busca de uma interpretação jurídica que tome consciência dos seus pressupostos ideológicos condicionantes em concreto. Nesse sentido, explicita a sua ideologia, consistente na opção pelos oprimidos e marginalizados do espaço jurídico, político e social.

A escola tem vários precursores, além do já mencionado pensamento crítico, como os autores que defenderam um “direito achado na rua” (José Geraldo de Sousa Jr.) ou um “direito insurgente”, bem como os que falam em “positivismo de combate”, enquanto uso do direito estatal naquilo que favorece os oprimidos (Miguel Pressburger).

5.3. O *pluralismo jurídico*

Antônio Carlos Wolkmer define essa concepção como “*uma perspectiva descentralizada e antidogmática que pleiteia a supremacia de fundamentos ético-político-sociológicos sobre critérios tecno-formais positivistas*” (1994, p. 11). Encara o pluralismo como categoria interdisciplinar que opera uma inversão nas posições tradicionais do Estado e do direito em relação à sociedade, pois aqueles passam a ter seus contornos definidos pelos “novos pólos normativos da vida cotidiana comunitária” (p. 315). De acordo com o grau de autonomia e identidade dos sujeitos sociais, portanto, passam a coexistir com os canais institucionais tradicionais espaços de auto-regulação.

Para o autor, “as relações entre o Direito formal do Estado e o Direito informal dos sujeitos sociais emergentes podem ocorrer por ‘supremacia de um dos dois’, por ‘complementação’ e por ‘interdependência’” (p. 317). Em caso de choque, entende ele que a opção não se dará mais entre Direito Estatal e Direito Comunitário, mas entre o Direito justo e o Direito injusto.

De outra parte, cuida Wolkmer de destacar a existência de outras vertentes de pluralismo, que não se confundem com o seu pensamento, pois, enquanto este “expressa funções de integração, pois une indivíduos, sujeitos coletivos e grupos organizados em torno de necessidades comuns” (p. 321), aquele, a pretexto de uma expansão do espaço da sociedade civil, pretende conservar a relação de forças existentes no contexto de uma economia em processo de transnacionalização.

Boaventura de Sousa Santos também adverte para os critérios ocultos da aparente socialização de espaços estatais, pois as recentes reformas do Estado, do que são exemplos as reformas de informalização da justiça por ele analisadas, não foram adotadas a fim de se aumentar a participação da sociedade civil e democratizar o espaço público, mas “foram, em larga medida, determinadas por

critérios de eficácia definidos pela lógica formal e estatista do Estado (...): o critério da rentabilidade da ação estatal e o critério da estabilidade das relações sociais enquanto função primordial do Estado” (1990, p. 26).

6. Conclusões

Seja no campo das ciências humanas em geral, seja no âmbito da teoria jurídica propriamente dita, constata-se que as teorias críticas ou dialéticas até agora formuladas, embora assinalem rompimento com o antigo paradigma, nem sempre podem ser enquadradas no paradigma emergente. O cerne da questão reside na *dimensão de totalidade*, pois a racionalidade moderna se baseia sempre em uma visão dualista e polarizada do mundo, privilegiando a *dicotomização* como modo privilegiado de conhecer e atuar. Esse vício ainda está presente em boa parte da produção teórica filosófica ou jurídica de feição crítica analisada.

É impossível ignorar que algumas das teorias examinadas se inserem numa lógica que enfoca tão-somente a *oposição de interesses*, sem vislumbrar a existência de *interesses convergentes*, que também está sempre presente nas relações entre os seres humanos. A teoria do agir comunicativo, de Habermas, e a doutrina do pluralismo jurídico, a nosso ver, são as que mais se aproximam do novo paradigma, sendo inegáveis, de outra parte, os méritos do pensamento dialético no processo de transição entre antigo e novo paradigma. Todavia, ainda existe um longo caminho a ser percorrido e não poucos dogmas a serem derrubados na práxis jurídica, e mesmo nas searas mais avançadas do pensamento acadêmico, para se chegar à instauração de um novo paradigma.

Trata-se, porém, de um objetivo que se deve ter no horizonte, pois o novo paradigma traz consigo uma lógica mais adequada à *complexidade* das relações humanas e do homem com a natureza, não com a pretensão de levar em conta todas as interconexões existentes, o que certamente não cons-

titui tarefa concretizável por nenhum ser humano, mas rumo a uma compreensão *holístico/ecológica* que atenda, minimamente, às necessidades de satisfação corporal, emocional, mental e espiritual do homem e de todos os seres que com ele dividem este planeta.

Bibliografia

- BOFF, Leonardo. *Princípio-Terra: a volta da terra como pátria comum*. São Paulo: Ática, 1995.
- CAPRA, Fritjof. *A teia da vida: uma nova compreensão científica dos sistemas vivos*. Tradução de Newton Roberval Eichenberg. São Paulo: Cultrix, 1997.
- CAPRA, Fritjof; STEINDEL-RAST, David; MATUS, Thomas. *Pertencendo ao universo: explorações nas fronteiras da ciência e da espiritualidade*. Tradução de Maria de Lourdes Eichenberger e Newton Roberval Eichenberg. São Paulo: Cultrix, 1991.
- COELHO, Luiz Fernando. *Teoria crítica do direito*. 2. ed. Porto Alegre: SAFe, 1991.
- KONDER, Leandro. *O que é dialética*. São Paulo: Brasiliense, 1981.
- KUHN, Thomas S. *As estruturas das revoluções científicas*. 4. ed. São Paulo: Perspectiva, 1996.
- LUDWIG, Celso Luiz. *A alternatividade jurídica na perspectiva da libertação: uma leitura a partir da filosofia de Enrique Dussel*. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Paraná; Curitiba, 1993.
- MARQUES NETO, Agostinho Ramalho. *Introdução ao estudo do direito: conceito, objeto, método*. Rio de Janeiro: Forense, 1990.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. O Estado e o direito na transição pós-moderna. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, n. 30, jun. 1990.
- SOUZA, Luciane Moessa de. *Paradigmas filosóficos e modelos epistemológicos: reflexões sobre a teoria do agir comunicativo e a filosofia da libertação*. Trabalho apresentado à disciplina de Filosofia do Direito, ministrada pelo Prof. Ms. Celso Luiz Ludwig, no Mestrado em Direito da Universidade Federal do Paraná. Curitiba, UFPR, 1996. Não publicado.
- WOLKMER, Antônio Carlos. *Pluralismo jurídico: fundamentos de uma nova cultura no direito*. São Paulo: Alfa-Ômega, 1994.