

# AS CONCEPÇÕES DE CIÊNCIA DO DIREITO E SUA REPERCUSSÃO NA FORMAÇÃO DE BACHARÉIS EM DIREITO E MAGISTRADOS<sup>1</sup>

**Flávio José Moreira Gonçalves**

Mestre em Direito (UFC) e Mestre em Filosofia (UECE)

Doutorando em Educação (UFC)

[professorflavio@ufc.br](mailto:professorflavio@ufc.br)

*“L’activité de connaissance du droit est complexe. Elle l’est par la diversité de sens modalités qui vont de la recherche de solutions justes à la description des solutions existantes, en passant par l’interprétation” (ATIAS, Christian in *Épistémologie juridique*, P.U.F., 1985, p. 27)*

## 1 INTRODUÇÃO

À guisa de introdução, convém abordar a importância dos estudos de Teoria do Conhecimento para o nosso tempo, caracterizado pelas incertezas que levam o homem a indagar acerca do sentido de seu próprio ser, enquanto ser-no-mundo (*dasein*). Tais dúvidas geram inquietações no âmbito da comunidade científica e atingem as bases de uma forma de saber, anteriormente tida como irrefutável e definitiva: a ciência.

No Direito, essa realidade exige novas formas de pensamento, abertas à interpretação dos problemas jurídicos atentando para sua interdisciplinaridade e transdisciplinaridade. Os cientistas do Direito devem ser capazes de construir também novos paradigmas, mais compatíveis com os desafios ensejados pela sociedade hodierna, engendrando novos problemas teóricos e soluções mais ousadas e menos apegadas à ciência normal, para usar a expressão de Thomas Kuhn.

Os juristas, como cientistas sociais, procurando interpretar normas e princípios de uma ordem jurídica determinada, não podem ficar adstritos ao

---

<sup>1</sup>Trabalho apresentado à disciplina **Correntes Modernas da Filosofia da Ciência**, ministrada pelo Prof. Dr. Gerardo Vasconcelos, docente do Programa de Pós-Graduação em Educação Brasileira da Faculdade de Educação da Universidade Federal do Ceará (UFC)

formalismo retórico de formulações caducas. Sua atividade não pode prescindir de um questionamento preliminar, que procure entender a natureza mesma do conhecimento por eles produzido e as consequências de sua inserção numa sociedade em conflito, sujeita às mais extraordinárias e inimagináveis transformações históricas.

Por isso, há de ressaltar-se o duplo aspecto (cognitivo e volitivo) da atividade interpretativa das normas, enfocando o papel do pensamento filosófico no auxílio à compreensão dos sentidos possíveis que poderiam ser obtidos como o(s) resultado(s) do processo hermenêutico, uma vez que a escolha do sentido de uma norma far-se-á, sempre, com base em critérios axiológicos e/ou políticos, ainda que se ignore ou negue completamente este fato, como tentou fazer a Teoria Pura do Direito, de Hans Kelsen.

No entanto, apesar do caráter político do conhecimento, da interpretação e, sobretudo, da decisão jurídica, afirmá-lo não tem sido a postura predominante, envolvidos que estão os juristas pelo canto de sereia de um normativismo exegético e obsoleto, impossibilitando-os enfrentar a crise de paradigmas vigente no âmbito da ciência jurídica.

Torna-se, portanto, imprescindível ao estudo de tal problema uma análise crítica da solução proposta por Kelsen e na qual muitos ainda se estribam, embora o positivismo esteja já superado em muitos outros domínios do saber científico. Tal exame deve procurar despir-se tanto dos preconceitos jusnaturalistas, quanto dos exageros do positivismo jurídico.

As contribuições mais significativas da epistemologia contemporânea apontam no caminho de afirmação da ausência de neutralidade nas ciências, enquanto juristas ainda insistem em buscá-la, exatamente na mais axiológica de todas as ciências: o Direito.

Um dos aspectos relevantes na proposta aqui esboçada é a ênfase que será dada a esse caráter político inerente a qualquer interpretação, haja vista configurar-se como pressuposto inarredável de quaisquer decisões, sejam elas jurídicas ou não.

Não há decisão sem interpretação. Na sua própria existência, o homem decide fazer isto ou aquilo, ser de um jeito ou de outro, conforme a

interpretação que faz do mundo e de si mesmo. Se na perspectiva individual afigura-se tal fato como evidente, não menos diferente o é sob a ótica social ou coletiva.

A práxis cotidiana dos juristas exige deles um compromisso, tácito ou expresso, com determinadas ideologias político-jurídicas, sobretudo em relação aos inúmeros conflitos sociais que os rodeiam e dos quais, muitas vezes, não possuem uma visão clara, senão distorcida.

Indício dessa visão distorcida e ideologizada da realidade que nos cerca revela-se, por exemplo, na maneira como o jurista tradicionalmente concebe a jurisdição, como uma forma superior de controle social, capaz de eliminar ou solucionar de modo definitivo tais conflitos, os quais em não raras vezes, revestem-se de maior complexidade, tornando-se inclusive agudos conflitos de valores e de interesses, para além dos meros conflitos de posição.

Por isso, partimos do pressuposto de que o conhecimento do direito como realidade humana e cultural haverá de passar, necessariamente, por uma abordagem totalizante, que o investigue tanto do ponto de vista da sua forma como de seu conteúdo e tentaremos demonstrar isto neste trabalho.

## 2 SOBRE O CONHECIMENTO VULGAR E O CONHECIMENTO CIENTÍFICO

*“La experiencia de los que tienen relación conmigo es análoga a la de las mujeres en trance de dar a luz; sienten, en efecto, los mismos dolores, llegan al colmo de su perplejidad y los tormentos que les dominan de día y de noche son mucho más fuertes que los de aquellas mujeres” (SÓCRATES in PLATON, **Obras Completas**, Aguillar, 1969, p. 898)*

Em primeiro lugar, é necessário seja situado o problema. Para tanto, antes de falar sobre a natureza do conhecimento, devemos preliminarmente entender aqui por “natureza”, essência ou quiddidade aquela categoria filosófica legada pela tradição e cujo par lógico correspondente é “existência”.

A busca da natureza das coisas corresponderia à procura de sua própria essência, de sua quiddidade. A essência é a própria razão de ser (*ratio essendi*) da coisa, sem o que ela não subsiste enquanto tal, é o elemento indispensável que a individualiza e distingue das demais.

Apesar dos inúmeros sentidos que pode assumir a expressão “natureza”<sup>2</sup>, Aristóteles identificava um elemento comum neles, passando a entender como natureza “a essência das coisas que possuem em si mesmas, como tais, o princípio de seu movimento”.<sup>3</sup>

A essência é, nas magistrais palavras de Spinoza, o célebre filósofo panteísta holandês, “aquilo que, sendo dado, faz necessariamente com que a coisa exista, e que, sendo suprimido, faz necessariamente com que a coisa não exista”<sup>4</sup>.

É claro que, somente por um processo de pura abstração mental, poderíamos conceber a extração da natureza das coisas, pois se pudéssemos efetivamente suprimi-la seríamos onipotentes, sendo capazes, inclusive, de alterar-lhes o ser, a substância.

Porém, apesar do caráter hipotético de que se reveste, o conceito de essência daquele filósofo que, no dizer de Alcântara Nogueira, teria conseguido fazer “da liberdade de pensar o meio essencial para o espírito alcançar o conhecimento”<sup>5</sup>, é deveras útil para compreender como determinada tradição filosófica impulsionou o pensamento para a necessidade de buscar nas coisas algo que seja perene, duradouro, o elemento sempiterno presente nelas. Afinal, a característica principal da essência é justamente a sua imutabilidade.

Por isso, tendo em vista a necessária inalterabilidade da essência das coisas, Manfredo Oliveira conceitua essência como “a configuração permanente de uma coisa, que se conserva, a despeito de todas as mudanças”<sup>6</sup>.

---

2Cf. LALLANDE, André. **Vocabulário Técnico e Crítico de Filosofia**, trad. Fátima Sá Correia *et al.*, Martins Fontes, São Paulo, 1993, pp. 720-725. Ver também MORA, José Ferráter. **Dicionário de Filosofia**, trad. Roberto Leal Ferreira e Álvaro Cabral, Martins Fontes, São Paulo, 1993, pp. 496-500.

3ARISTÓTELES. **Metafísica**, trad. Leonel Vallandro, Biblioteca dos Séculos, Ed. Globo, Porto Alegre, 1969, p. 115

4SPINOZA, Baruch. **Ética**, trad. Joaquim Ferreira Gomes, Col. Os Pensadores, v. XVIII, Abril Cultural, Rio de Janeiro, 1973, Cap. II, Def. 2.

5NOGUEIRA, Alcântara. **Filosofia e Ideologia**, Sugestões Literárias, São Paulo, 1979, p. 139

A natureza foi concebida, portanto, como aquilo que se presta a individualizar e distinguir a coisa, acompanhando-a sempre, dado o seu caráter de inalterabilidade. À pergunta filosófica pelo ser da coisa deverá corresponder a resposta que encerre sua essência, pois as coisas, ao contrário do homem, são antes de existirem, possuindo assim uma essência, um modelo<sup>7</sup>.

Como a investigação acerca da natureza das coisas de um modo geral, o debate em torno do problema da natureza do conhecimento é também bastante antigo. Identificamo-lo, inicialmente, na obra que aborda uma das primeiras concepções de teoria do conhecimento de que se tem notícia, o diálogo *Teeteto*, de Platão.

Naquele famoso texto platônico, quando o personagem que dá nome ao diálogo é indagado por Sócrates acerca da natureza da ciência, responde:

*Me parece a mí, desde logo, que la persona que sabe se da cuenta sensiblemente de lo que sabe, y tal como lo entiendo ahora, la ciencia no es otra cosa que la sensación*<sup>8</sup> (Em vernáculo: Parece-me, desde logo, que a pessoa que sabe dá-se conta sensivelmente daquilo que sabe e, como entendo agora, a ciência não é outra coisa que a sensação)

O diálogo prossegue com a aplicação da conhecida maiêutica socrática ao interlocutor, recheada com a ironia auxiliando-o a questionar se seria realmente a sensação a fonte exclusiva da qual se originaria o conhecimento, o elemento que o caracterizaria como tal.

Numa perspectiva ou abordagem metafísica, quando indagamos acerca da natureza do conhecimento, estamos querendo saber o que é próprio do

---

<sup>6</sup>OLIVEIRA, Manfredo. "Filosofia Política de Hobbes a Marx" in *Síntese*, n. 33, 1985, p. 37-60

<sup>7</sup>Cf. SARTRE, Jean-Paul. **O Existencialismo é um Humanismo**, trad. Virgílio Ferreira *et al.*, Col. Os Pensadores, Abril Cultural, São Paulo, 1978, p. 06, onde lemos: "O homem é, antes de mais nada, um projeto que vive subjetivamente [...] o homem será, antes de mais nada, o que tiver projetado ser". Apesar de não nos filiar-mos ao existencialismo ateu de Sartre, somos inclinados a prestigiar sua magnífica compreensão do sentido da existência humana e, no que concerne à polêmica sobre a natureza humana e a (in)existência de Deus, ficamos com os existencialistas cristãos, entre os quais poderemos incluir Jaspers e Gabriel Marcel ou até mesmo Kierkegaard, o filósofo existencialista protestante, para o qual "o homem é uma síntese de infinito e de finito, de temporal e de eterno, de liberdade e de necessidade..."

<sup>8</sup>PLATÃO. **Obras Completas**, trad. Maria Araújo *et al.*, Ed. Aguilar, Madrid (Espanha), 1969, p. 898

conhecimento, perguntamos pelo seu ser. É como se procurássemos elaborar uma ontologia do conhecimento.

Evidentemente, há conhecimento que independe das impressões sensíveis, sendo de todo falsa a identidade estabelecida por Teeteto entre conhecimento e sensação ou conhecimento e experiência sensível, ideia que mais tarde será também objeto de crítica feita por outros pensadores e estudiosos<sup>9</sup>.

Na impossibilidade clara de fornecer uma resposta válida para todo tipo de conhecimento, haja vista as suas peculiaridades, procuramos abstraí-las para conceber o conhecimento como o ato-relação mediante o qual há uma apreensão de informações acerca do mundo (objetos), sendo o sujeito cognoscente capaz de relacioná-las, ordenando-lhes criativamente de forma a constituírem um todo articulado.

A natureza do conhecimento, portanto, é a de um ato-relação. Conhecimento é ato porque pressupõe uma atitude problematizante, uma ação diante do mundo (práxis). Sob uma perspectiva estrutural, é relação que se estabelece entre elementos incidíveis. Como práxis, o conhecimento do mundo ou de determinado aspecto dele, por mais teórico, especulativo ou abstrato que seja, sempre pressupõe uma ação transformadora.

Não há conhecimento sem sujeito e objeto. Conhecer é estabelecer uma relação com um objeto, uma relação plena de sentido. São, portanto, elementos essenciais do conhecimento. O sujeito cognoscente é o elemento humano, racional. Aquele que se põe “diante” do objeto para compreendê-lo ou explicá-lo. Todo conhecimento pressupõe alguém que seja capaz de conhecer, de desdobrar o real. O *objeto real* somente existe na mente do sujeito como *objeto do conhecimento*, imagem do objeto real. Pensar o conhecimento sem a presença do ser-aí que se dispõe a apreender o(s) sentido(s) das coisas é especular sobre o impossível. Já o objeto cognoscível é o elemento real do conhecimento. Assim como o *objeto real* pressupõe o sujeito que conhece para

---

<sup>9</sup>Cf. BACHELARD, Gaston. **O Racionalismo Aplicado**, Ed. Zahar, Rio de Janeiro, 1977, p. 38, onde lemos: “a ciência não é o pleonasmo da experiência [...] o empirismo começa com o registro dos fatos evidentes, a ciência denuncia esta evidência a fim de descobrir as leis ocultas. Só existe ciência daquilo que é oculto”. Ver também ROCHA, José de Albuquerque. **Teoria Geral do Processo**, 2ª edição, Ed. Saraiva, São Paulo, 1991, p. 03, onde lemos: “o conceito não se confunde com as sensações que temos dos objetos”

tornar-se *objeto cognoscível*, inexistente conhecimento se não há algo “diante” do sujeito, passível de ser conhecido. A relação gnosiológica é o vínculo que se estabelece entre sujeito e objeto no momento em que se dará a apreensão de sentido. Tal relação é sempre dinâmica, dialética. Ficam, portanto, afastadas, por extremadas, as hipóteses do objetivismo (que atribui todo conhecimento à experiência com os objetos) e o subjetivismo (que supervaloriza o sujeito, acreditando nascer exclusivamente dele o conhecimento)

O conhecimento humano é uma realidade una. Não há, a rigor, os níveis de conhecimento (vulgar, científico, filosófico etc). Existem, isto sim, níveis através dos quais podemos perceber uma mudança na profundidade das perguntas e das respostas que são elaboradas, isto é, níveis de linguagem. Em outros termos, poderíamos dizer que há uma alteração no discurso, porque há uma mudança na maneira de questionar e, conseqüentemente, de responder.

Tal alteração, entretanto, não turva a essência do conhecimento, que é a mesma, tanto para o conhecimento filosófico como para o teológico, tanto para o conhecimento científico como para o vulgar.

Conhecimento, como já o vimos, é o ato-relação mediante o qual há uma apreensão de informações acerca do mundo ou de determinado aspecto dele, sendo o sujeito cognoscente capaz de relacioná-las, ordenando-lhes de forma a constituírem um todo articulado.

Assim, se procurarmos identificar este processo acima descrito em mitos indígenas, certamente iremos encontrá-lo. Existe, inclusive, um “*pensée sauvage*” ao qual corresponde uma ciência do concreto, muito subestimada pela nossa civilização, mas cuja acuidade é bastante conhecida dos antropólogos, fato ao qual já se referiu o etnólogo estruturalista Levi-Strauss em obra célebre acerca do tema:

Cada civilização tende a superestimar a orientação objetiva de seu pensamento; é por isso, portanto, que ela jamais está ausente. Quando cometemos o erro de ver o selvagem como exclusivamente governado por suas necessidades orgânicas ou econômicas, não percebemos que ele nos dirige a mesma censura e que, para ele, seu

próprio desejo de conhecimento parece melhor equilibrado que o nosso<sup>10</sup>

O pensamento selvagem, não obstante a sua estrutura lógica aparentemente primária, não pode ser descurado no estudo da teoria do conhecimento, pois parece existir uma estrutura elementar do pensamento, comum a todos os homens, independente de sua época, o que salta aos olhos após a leitura das teses do ilustre antropólogo estruturalista francês.

A gnoseologia, como teoria geral do conhecimento ou, para alguns, teoria filosófica do conhecimento, cumpre discutir as relações possíveis entre os diversos níveis de conhecimento, aqui compreendidos como níveis discursivos, apresentando essa estrutura comum que os afeta, abstraindo as particularidades existentes e identificando o elemento comum que os universaliza como atividade cognitiva.

Apesar da inequívoca unidade do conhecimento, a qual já nos referimos, haveremos de reconhecer a existência de vários níveis de discurso que nos levam a afirmar também certa diversidade de níveis na linguagem empregada. A linguagem científica, por exemplo, difere fundamentalmente daquelas utilizadas por outras formas de saber, muito embora isto não a torne melhor ou superior às demais.

A linguagem científica - ensina-nos Bachelard - é uma nova linguagem. Para sermos entendidos na cidadela científica, é preciso falar cientificamente a linguagem científica, traduzindo os termos da linguagem comum em linguagem científica<sup>11</sup>

No entanto, nem sempre ocorreu a universalização deste tipo de linguagem. A depender da época, um determinado discurso, ao qual corresponde certa forma específica de saber, tende a adquirir a primazia na explicação da realidade frente aos demais, monopolizando por um período a compreensão e explicação do mundo humano.

---

10LÉVI-STRAUSS, Claude. **O pensamento selvagem**, trad. Tânia Pellegrini, Ed. Papirus, Campinas (SP), 1989, p. 17

11BACHELARD *apud* CÉSAR, Constança Marcondes. **Bachelard: ciência e poesia**, Ed. Paulinas, São Paulo, 1989, p. 37



Esse fenômeno de hegemonização de um discurso, ocorrida por razões históricas bastante específicas, talvez explique o preconceito com o qual sempre se encaram outras formas de conhecer a realidade que não a predominante em determinada época, em dada situação histórica.

Os níveis de conhecimento não passam, portanto, de níveis de discurso. A diferença fundamental de um nível para outro quase sempre não é o conteúdo ou profundidade deles, mas a maneira como são proferidos (linguagem) e a afirmação da superioridade de um deles caracteriza determinado período histórico, cuja suplantação pressupõe a existência de uma crise dessa própria hegemonia discursiva.

A ocorrência da crise de hegemonia de um discurso, porém, é ocasionada por uma série de fatores, dentre os quais despontam as modificações estruturais na maneira como a sociedade organiza a produção, distribuição e circulação da riqueza<sup>12</sup>.

Não se trata, é claro, de adotar aqui um determinismo ou economicismo próprios do marxismo ortodoxo, mas tão somente admitir a importância do fator econômico no predomínio de uma determinada forma de saber, pois os homens não costumam fazer perguntas para as quais não haja a possibilidade histórica de resposta, isto é, condições materiais dentro das quais elas possam ser respondidas.

## 2.1 Conhecimento Vulgar ou Senso Comum

Tornou-se lugar comum afirmar ser este o nível mais superficial de conhecimento, muito embora possa eventualmente fornecer as bases para uma investigação mais profunda. Nele, quase sempre inexistente correspondência real nas relações de causa e efeito que tenta estabelecer.

---

<sup>12</sup>Cf. FALCÃO, Raimundo. **Tributação e Mudança Social**, Forense, Rio de Janeiro, 1981, p. 69, onde lemos: “a contribuição de Marx não é desprezível. Contudo, peca pelo reducionismo excessivo. Há outras causas e processos revolucionários. Determinista ao extremo, não atende a todas as situações nem a todos os fatos”. Por essa razão, para melhor compreendermos o processo de mudança social, o progresso das sociedades humanas a partir de suas crises, a nosso ver torna-se indispensável e complementar a Marx uma leitura da própria concepção que Gramsci tinha do marxismo.

Aqui não nos cabe discutir a importância desse tipo de conhecimento. Entretanto, é sabido que o desprezo absoluto por esta forma de saber, prática corriqueira em alguns meios científicos, é algo inadmissível, uma vez que a própria ciência, em inúmeras circunstâncias, tem dela se utilizado e, se não a toma integralmente como verdadeira, pelo menos a utiliza como ponto de partida para suas próprias investigações.<sup>13</sup>

A própria qualificação dessa forma de conhecimento como “vulgar” parece levar a equívocos constantes os estudiosos menos avisados, induzindo-os a entendê-la como inferior e, portanto, desprezível. Alguns preferem, a fim de evitar esse entendimento errôneo, usar a expressão “senso comum”, para designar aquele conhecimento que todos costumam ter, independente de sua formação intelectual.

Na verdade, muitas vezes a acuidade do senso comum, revelada por uma espécie de pensamento mágico, supera as expectativas em relação a qualquer forma de saber pretensamente superior. Uma pesquisadora citada por Lévi-Strauss, surpresa com os conhecimentos exatos dos membros de uma tribo africana e sua curiosidade peculiar, teria afirmado:

Pela primeira vez em minha vida, encontro-me em uma comunidade onde as crianças de dez anos não me são superiores em matemática, mas estou também num lugar em que cada planta, selvagem ou cultivada, tem uma utilidade e um nome bem definidos, em que cada homem, cada mulher e cada criança conhece centenas de espécies. Nenhum deles poderá jamais acreditar que eu sou incapaz, mesmo que o queira, de saber tanto quanto eles<sup>14</sup>

O sertanejo, atribuindo a chegada das estações chuvosas a uma dádiva do santo protetor e utilizando espécies vegetais e animais na cura de determinadas moléstias poderia ser apresentado como outro ilustrativo exemplo de agente produtor e propagador dessa forma de conhecimento, imortalizada nas palavras do padre Antonio Vieira, para o qual nas afirmações

<sup>13</sup> Há, como exemplo de utilização do conhecimento vulgar pela ciência, o Projeto Farmácia Viva (UFC/UECE), que procura pesquisar o uso de plantas tidas como medicinais pelas populações do sertão cearense. Em todos os ramos do conhecimento, cresce a importância do estudo da cultura popular. A psicanálise descobre o mito para explicar o comportamento humano, a medicina descobre os tratamentos alternativos, literatos voltam-se para as manifestações estéticas menos eruditas e mais populares (cordel, etc) e juristas discutem a convivência de um Direito Insurgente com o Direito do Estado, de caráter oficial.

<sup>14</sup> SMITH BAWEN *apud* LÉVI-STRAUSS, Claude. **O pensamento selvagem**, trad. Tânia Pellegrini, Ed. Papirus, Campinas (SP), 1989, p. 21

do sertanejo há verdadeiras lições de sabedoria, sendo “não a expressão de uma erudição, que só existe nos alfarrábios empoeirados das bibliotecas, mas como a afirmação da vida e da ação de um povo cuja linguagem é a própria alma desfolhada diante de nós”.<sup>15</sup>

O caráter muitas vezes mágico dessa forma de conhecimento é hoje objeto de estudo de respeitadíssimos etnólogos, depois de permanecer por muito tempo negligenciada nos estudos científicos, em razão de puro preconceito positivista.

Entre os povos considerados primitivos e seus remanescentes, como os índios e demais povos tradicionais, há fortes indícios de que havia uma vinculação entre antigos rituais de sua tradição e determinados eventos naturais, o que impossibilita sejam considerados ultrapassados ou mesmo atrasados em relação ao conhecimento que hoje possuímos.

Para Lévi-Strauss, “essa ânsia de conhecimento objetivo constitui um dos aspectos mais negligenciados do pensamento daqueles que chamamos ‘primitivos’”<sup>16</sup>. Até mesmo extraordinários estudiosos de culturas primitivas, como Malinowsky, incorreram no equívoco de subestimá-la, o que pode ser demonstrado quando este justificava o interesse dos povos primitivos pela botânica apenas como a busca de satisfação das necessidades primárias.

Há, entretanto, uma diferença fundamental a ser considerada entre magia e ciência e, conseqüentemente, entre esse conhecimento mágico primitivo e o conhecimento científico, pois como acentua Lévi-Strauss, tal distinção reside no fato de que

uma postula um determinismo global e integral enquanto a outra opera distinguindo níveis dos quais apenas alguns admitem formas de determinismo tidos como inaplicáveis a outros níveis [...] Os ritos e as crenças mágicas apareceriam então como tantas outras expressões de um ato de fé numa ciência ainda por nascer<sup>17</sup>

---

15VIEIRA, Pe. Antonio. **Sertão Brabo**, Gráfica Ed. Brasileira LTDA, São Paulo, 1968, p. 93

16LÉVI-STRAUSS, Claude. **O pensamento selvagem**, trad. Tânia Pellegrini, Ed. Papirus, Campinas (SP), 1989, p. 17

17LÉVI-STRAUSS, Claude. **O pensamento selvagem**, trad. Tânia Pellegrini, Ed. Papirus, Campinas (SP), 1989, p. 26

Isto não significa, em absoluto, que possamos caracterizar tais ritos e crenças mágicas como um estágio inferior e atrasado em relação à própria forma de saber que predomina em nosso tempo e civilização, pois a atitude antropológica fundamental consiste justamente em familiarizar-se com o que nos é estranho e estranhar o que nos possa parecer familiar, evitando exatamente uma postura autoritária e garantindo o trânsito livre no caminho do etnocentrismo à relativização.

Essa relativização antropológica poderá nos oferecer a compreensão de sistemas jurídicos até mais estruturados que o nosso, surpreendendo nosso etnocentrismo no que nele há de mais intolerante em relação à cultura dos outros, ao diferente.

O próprio conhecimento das regras jurídicas em sociedades consideradas primitivas, revela a quase inexistência de leis inúteis, prejudiciais à comunidade ou ineficazes, o que representava um extraordinário avanço se considerarmos que, mesmo em sociedades tidas como desenvolvidas sob o aspecto da tecnologia de decisão e aplicação das leis, como a nossa, há ainda um significativo ônus social, além de inúmeros prejuízos causados por leis que contêm direito injusto quando não se tornam, simplesmente, ineficazes. Segundo afirma Robert Shirley:

é, então, um postulado básico da antropologia legal, o de que as regras são feitas a partir de bases sociais e econômicas e precisam ser vistas em seu conteúdo social. Além disso, de acordo com Sally Falk Moore (*Law as process, an anthropological approach*, 1978) e outros antropólogos jurídicos, as sociedades sem Estado, 'primitivas', raramente têm leis nocivas ou inúteis [...]. Desse modo, as leis dos povos 'primitivos' são frequentemente muito mais verdadeiras do que as das sociedades modernas, além de serem geralmente bem conhecidas por quase todos os membros da sociedade<sup>18</sup>

Assim, da estrutura de pensamento à estrutura social, os homens aos quais costumeiramente atribuímos a qualificação de inferiores e primitivos, portadores de um conhecimento atrasado do mundo, na verdade elaboraram também consistentes sistemas de pensamento, sistemas que em nada deixam

---

18SHIRLEY, Robert Weaver. *Antropologia Jurídica*, Saraiva, São Paulo, 1987, p. 12

a desejar sob o aspecto cultural ou intelectual. Constatando essa realidade, Lévi-Strauss acertadamente proclama a importância do pensamento mágico.

O pensamento mágico não é uma estréia, um começo, um esboço, a parte de um todo ainda não realizado; ele forma um sistema bem articulado; independente, nesse ponto de outro sistema que constitui a ciência, salvo a analogia formal que os aproxima e que faz do primeiro uma espécie de expressão metafórica do segundo. Portanto, em lugar de opor magia e ciência seria melhor colocá-las em paralelo, como dois modos de conhecimento desiguais quanto aos resultados teóricos e práticos (pois, desse ponto de vista, é verdade que a ciência se sai melhor que a magia, no sentido de que algumas vezes ela também tem êxito), mas não devido à espécie de operações mentais que ambas supõem e que diferem menos na natureza que na função dos tipos de fenômeno aos quais são aplicadas<sup>19</sup>

Assim, se esta concepção vale para o pensamento mágico do homem primitivo, também haverá de valer para as relações entre conhecimento vulgar e conhecimento científico. Precisamos tomá-los não necessariamente como antípodas, do modo sob o qual tradicionalmente têm sido apresentados, mas formas paralelas segundo as quais pode ser pensada a própria realidade.

## 2.2 Conhecimento Científico

A ciência moderna, não obstante todo o avanço do pensamento mágico no que concerne à classificação de inúmeras espécies animais e vegetais e a sua associação à cura de determinadas moléstias, à observação primitiva dos astros ou a antiguidade reconhecida dos primeiros cálculos matemáticos, surgiu há poucos séculos. Nisto consiste aquilo que LÉVI-STRAUSS denomina “*paradoxo neolítico*”, formulado precisamente nos seguintes termos:

O homem do neolítico ou da proto-história foi, portanto, o herdeiro de uma longa tradição científica, contudo, se o espírito que o inspirava, assim como a todos os seus antepassados, fosse exatamente o mesmo que o dos modernos, como poderíamos entender que ele tenha parado e que muitos milênios de estagnação se intercalem, como um patamar, entre a revolução neolítica e a ciência contemporânea?<sup>20</sup>

---

19LÉVI-STRAUSS, Claude. **O pensamento selvagem**, trad. Tânia Pellegrini, Ed. Papyrus, Campinas (SP), 1989, p.

Para o ilustre antropólogo, o *paradoxo do neolítico* admitiria apenas uma solução. Poderíamos considerar a existência de dois modos de conhecimento científico distintos. Aquele, mais voltado às intuições sensíveis e este, voltado à busca de uma concepção mais sistemática e racional do mundo.

Portanto, a ciência como nós a concebemos hoje surgiu na Idade Moderna, não obstante toda a tradição pré-existente de um período no qual muitas das explicações, às vezes consistentes, sustentavam-se em mitos e magias.

Assim, a Idade Moderna trouxe, com o progresso gerado pelo advento de instrumentos mais precisos para observar a realidade, o privilégio de uma nova forma de saber.

A teologia, que predominara na Idade Média como rainha absoluta de todos os conhecimentos, elevada à condição de instância formuladora de verdades inquestionáveis (dogmas), encontrava agora uma poderosa rival. A ciência moderna iria dominar o novo cenário que se delineava, cujos atores teriam a pretensão de substituir as verdades reveladas nas Escrituras pela inferência das leis da natureza, com a utilização de instrumentos óticos e mecânicos precisos.

Procurando unir determinados efeitos a causas específicas, o cientista utiliza uma linguagem objetiva e impessoal, falando do objeto como se nenhuma influência a sua atividade exercesse sobre ele. Paradoxalmente, nascem, com a observação empírica, os primeiros grandes mitos da ciência moderna: a neutralidade e o método científico.

Utilizando-se de uma linguagem um pouco mais profunda e específica em relação ao senso comum, a ciência procurou estabelecer um nexos lógico entre determinadas causas e efeitos, produzindo uma explicação da realidade baseada em hipóteses que, eventualmente, poderiam tornar-se leis, a depender de sua comprovação empírica.

No entanto, o conhecimento científico não se limita a explicar os fenômenos naturais. Há uma substancial diferença, pois “explicamos a

natureza; há que compreender o homem”<sup>21</sup>, muito embora tal distinção sofra hoje a refutação dos mais argutos críticos e não apresente mais este caráter tão definitivo.

Surge, posteriormente ao advento da ciência moderna, cujo desejo de universalização da linguagem lógico-matemática apresentou-se irrealizável, uma distinção fundamental. As ciências humanas, cujo objeto confundir-se-ia com o sujeito de suas pesquisas e as ciências naturais, voltadas para a explicação dos fenômenos da natureza. Em outros termos, as *ciências do ser* e as *ciências do dever ser*, entre as quais se inclui a ciência jurídica.

Se as ciências naturais pertencem ao domínio da lógica ôntica, com as suas relações necessárias, as ciências humanas encontram-se nos domínios da lógica deôntica, cuja estrutura de dever-ser envolve sempre diferentes possibilidades, o que torna mais complexa a sua teoria do conhecimento (epistemologia).

Fundamental para a ulterior autonomia metodológica das ciências humanas, as quais sinalizaram com um estatuto epistemológico próprio, foi o pensamento de Max Weber, partindo de pressupostos segundo os quais “a captação da relação de sentido” da ação humana poderia ser concebida como o próprio objeto da sociologia como ciência.

Mas teria realmente a ciência surgido já na Antiguidade Clássica?

Desde que ampliemos a nossa visão acerca da ciência, despindo-a dos distorcidos e falsos conceitos que o positivismo do século XIX introduziu em nossa cultura, passaremos a entender que, já na Idade Antiga, havia uma forma de saber dotada de certo grau de objetividade.

Lembremo-nos de que Demócrito, filósofo que viveu entre 460 e 360 a.C., foi um dos primeiros a apresentar uma concepção do átomo, apresentado como elemento primordial da matéria. O atomismo foi iniciado por Leucipo, filósofo apresentado por Aristóteles como o verdadeiro fundador dessa corrente de pensamento, que em tanto antecipou convicções da ciência contemporânea.

A abrangência do conceito de cientificidade transpõe, portanto, os estreitos limites da ótica do positivismo filosófico de Comte, que o encara de

---

21DILTHEY *apud* PALMER, Richard. *Hermenêutica*, trad. Maria Luísa Ribeiro Ferreira, Edições 70, 1997, p. 120

maneira reducionista, proclamando a ciência como redentora do gênero humano, sem qualquer preocupação crítica, de ordem ética e epistemológica.

A razão humana - afirmou o fundador da Sociologia Clássica - está agora suficientemente madura para que empreendamos laboriosas investigações científicas, sem ter em vista algum fim estranho, capaz de agir fortemente sobre a imaginação, como aquele que se propunham os astrólogos e alquimistas. Nossa atividade intelectual estimula-se suficientemente com a pura esperança de descobrir as leis dos fenômenos, com o simples desejo de confirmar ou infirmar uma teoria. Mas isso não poderia ocorrer na infância do espírito humano<sup>22</sup>

Ora, esta vã ilusão do positivismo, nutrindo a “pura esperança de descobrir as leis dos fenômenos”, poderá ser contestada facilmente pela afirmação, outrora já esboçada, da existência pretérita de uma forma de saber que em nada deixava a desejar em relação à ciência moderna. A ciência moderna, cujo desenvolvimento era agora exaltado, esquecera-se das suas raízes metafísicas, esforçando-se por abandoná-las, o que empobreceu de fundamento lógico e ético suas descobertas.

Esse sentimento ignorante de negação da metafísica e das demais formas de saber, acusando-as de não-científicas será o traço mais marcante do catecismo positivista. O positivismo, entretanto, simplesmente procurou substituir um mito por outro, a religião pela crença na ciência, transformada numa divindade e a metafísica clássica por outra, mais pobre e menos arrojada. Por isso, do ponto de vista lógico, o positivismo é a grande contradição performativa da filosofia, uma negação ingênua de si mesmo.

Essa postura cientificista irá repercutir de tal maneira no século XIX a ponto de transformar-se em verdadeira ideologia. Estava estabelecida uma falsa identidade entre ciência e verdade que iria repercutir *a posteriori* em quase todas as construções da cultura e do pensamento humanos. Somente muito tempo depois, com o advento de epistemologias como a de Karl Popper, o erro passa a ser visto como elemento igualmente importante no processo de descoberta científica e a ciência depara-se com a falseabilidade como critério para a própria caracterização de suas teorias.

---

<sup>22</sup>COMTE, Augusto. **Curso de Filosofia Positiva**, trad. José Arthur Giannotti e Miguel Lemos, 2ª edição, Abril Cultural, Col. Os Pensadores, São Paulo, 1983, p. 06



Entretanto, envolvido neste espírito de cientificismo que passou a dominar a partir do surgimento do positivismo filosófico, até mesmo Marx, o extraordinário pensador alemão que se propôs a repensar em bases críticas a economia política, distinguirá o seu modelo de socialismo daquele proposto pelos chamados utopistas, já que “científico” (leia-se: verdadeiro, certo e inquestionável) era o adjetivo que o qualificava.

Retornando ao problema da origem das investigações científicas, há de afirmar-se que a ciência da antiguidade, apresentava-se inserta numa forma de saber mais ampla e universalizante, daí a dificuldade do positivismo em caracterizá-la como tal.

A filosofia abrigava, em seu útero generalíssimo, todas as demais formas de expressão da cultura, que mais tarde iriam se desenvolver como saberes científicos autônomos. Por isso, muitos sábios e pensadores da antiguidade eram também matemáticos, físicos e astrônomos, muito embora assim não fossem ainda denominados, pelo simples fato da inexistência de conhecimentos particularizados de matemática, física ou astronomia. Inexistia a departamentalização do saber, fato corriqueiro em nossos dias e uma de suas desgraças.

As necessidades da vida prática entre os primeiros povos, por exemplo, fizeram com que estes procurassem estabelecer medições precisas do tempo, para identificar períodos de plantio e colheita, épocas de estiagem ou inverno, muito embora este não tenha sido o único fator determinante para tais perquirições.

Na Antiguidade Clássica já havia a estipulação de problemas de natureza científica no bojo das especulações filosóficas. Sempre o homem se questionou acerca do início do cosmo, do surgimento do mundo e de tudo que o cerca. Indício forte dessa inquietação científica inicial podemos surpreender já na noção de *princípio*, tão importante para a ciência moderna. Tal noção já se depreende no famoso fragmento de Anaximandro, considerado por Heidegger o mais remoto enunciado do pensamento filosófico ocidental:

De onde as coisas (*tà ónta*) têm seu nascimento, para lá também devem afundar-se na perdição, segundo a necessidade; pois elas

devem expiar e ser julgadas pela sua injustiça, segundo a ordem do tempo<sup>23</sup>

Interpretando as ideias presentes no fragmento acima, o filósofo existencialista alemão elimina a hipótese de existência de saberes científicos especializados no período pré-socrático e, com ela, a possibilidade de Anaximandro estar se referindo especificamente aos fenômenos naturais quando utiliza a expressão *tà ónta*, que prefere traduzir como sendo “o ser do ente”, mas adverte:

Lá onde as delimitações de disciplinas não aparecem, não impera necessariamente o ilimitado, o indeterminado e o diluído. Pelo contrário, a estrutura própria da questão puramente pensada, mantida longe e fora do alcance de toda disciplina, pode manifestar-se na palavra (*tà ónta*)<sup>24</sup>

Uma das práticas científicas mais antigas de que se tem notícia, foi iniciada pelos caldeus e egípcios. Os egípcios, desde de 4241 a.C., organizaram-se, constituindo uma civilização que possuía conhecimentos capazes de fazer com que elaborassem, como efetivamente elaboraram, um calendário preciso, baseado nos movimentos do Sol.

É claro que a astronomia dos povos antigos não se apresentava com o caráter observacional ou sofisticado dos dias atuais, nem com os avançados métodos de comparação e análise sistemática de que dispomos. Ela constituiu, no entanto, o primeiro conjunto de problemas teóricos específicos do qual se ocuparam.

Se quiséssemos retrair a história do Determinismo, seria preciso retomar toda a história da Astronomia. É da profundidade dos Céus que se delineia o Objetivo puro que corresponde a um Visual puro. É sobre o movimento regular dos astros que se rege o Destino. Se alguma coisa é fatal em nossa vida, é porque primeiro uma estrela nos domina e nos arrasta. Há portanto uma filosofia do céu estrelado. Ela ensina ao homem a lei física nos seus caracteres de objetividade e determinismo absoluto. Sem essa grande lição de matemática astronômica, a geometria e o número não estariam provavelmente tão estreitamente associados ao pensamento experimental; o fenômeno terrestre tem uma diversidade e uma mobilidade imediatas demasiado

---

23FERRAZ PEREIRA, Aloysio (org.). **Textos de filosofia geral e de filosofia do direito**, Ed. Revista dos Tribunais, São Paulo, 1980, p. 03

24HEIDEGGER apud FERRAZ PEREIRA, Aloysio (org.). **Textos de filosofia geral e de filosofia do direito**, Ed. Revista dos Tribunais, São Paulo, 1980, p. 07

manifestas para que se possa encontrar nelas, sem preparação psicológica, uma doutrina da Objetividade e do Determinismo. O Determinismo desce do Céu sobre a Terra <sup>25</sup>

Ao analisar o desenvolvimento da consciência científica no âmbito da astronomia, Bachelard também acentua a importância do abandono das evidências por esta ciência, fato que nos teria fornecido “a lição filosófica inicial”<sup>26</sup>.

É, realmente, a astronomia uma das mais antigas ciências de que se tem notícia, haja vista a existência de resquícios da sua prática entre povos antigos e até mesmo primitivos<sup>27</sup>. Talvez por isso Bachelard encare-a como apta a fornecer o que denomina atitudes fundamentais do espírito científico:

A Astronomia é, portanto, o conhecimento mais apto para dotar o espírito científico dos hábitos fundamentais, das formas, que por não serem anteriores à nossa percepção, podem justamente ser chamadas *a priori* à reflexão. Assim, se seguirmos o desenvolvimento científico da Astronomia até o século passado, poderemos nos inteirar do duplo sentido que comporta o determinismo, tanto como caráter fundamental do fenômeno como a forma *a priori* do conhecimento objetivo (No original: *L’Astronomie est donc la connaissance la plus apte à donner à l’esprit scientifique des habitudes fondamentales, des formes, qui pour n’être pas a priori dans la perception, pourraient être assez justement dites a priori dans la réflexion. Ainsi, à suivre le développement de l’Astronomie jusqu’au siècle dernier, on peut se rendre compte du double sens que comporte le déterminisme, pris tantôt comme un caractère fondamental du phénomène, tantôt comme la forme a priori de la connaissance objective*)<sup>28</sup>

Foi, no entanto, através da Revolução Científica ocorrida no século dezessete que passou a se afirmar, como saber particular, a ciência experimental, com a observação rigorosa dos fenômenos, classificação e

---

25BACHELARD, Gaston. **O Novo Espírito Científico**, trad. Joaquim José Moura Ramos et al., Col. Os Pensadores, Abril Cultural, São Paulo, 1978, p. 140

26BACHELARD, Gaston. **O Novo Espírito Científico**, trad. Joaquim José Moura Ramos et al., Col. Os Pensadores, Abril Cultural, São Paulo, 1978, 142

27Há registros de conhecimentos astronômicos nas civilizações mais antigas que se conhece, como entre os sumérios e caldeus, bem como entre os egípcios. Nas Américas, entre os povos pré-colombianos, como os incas, maias e astecas, já se observava os céus, do alto das pirâmides ou através das sombras emitidas pela luz solar em contato com os monumentos de pedra.

28 BACHELARD, Gaston. **Le nouvel esprit scientifique**, 16e. édition, Presses Universitaires de France, Paris, 1984, p.11

análise de seus elementos, sugerindo problemas específicos e propondo soluções empíricas a partir de testes em laboratório, o que compeliu os pensadores a investigar a natureza desse conhecimento que se expandia e seus respectivos critérios de legitimação.

Dessa preocupação dos pensadores, em outras vezes dos próprios homens de ciência, no que concerne à investigação da natureza do conhecimento científico e seus critérios de legitimação nasceria a filosofia da ciência, disciplina que mais tarde seria denominada epistemologia.

Esse caráter recente da epistemologia não constitui nenhum demérito para esta região das investigações filosóficas. Segundo Henrique C. de Lima Vaz, as próprias ciências humanas, como nós as concebemos hoje, nasceram no século XVII, sob o influxo dessa Revolução, sendo relativamente recentes, se as compararmos às primeiras observações feitas no âmbito das ciências experimentais:

A revolução científica do século XVII, que encontrou no modelo mecanicista seu paradigma epistemológico fundamental, atingiu todos os campos do saber e da cultura em geral. As concepções filosóficas sobre o homem obedeceram em larga medida à sua influência, como acabamos de ver. Tendo como instrumentos epistemológicos privilegiados a observação e a medida, o novo espírito científico se caracteriza, antes de tudo, por uma nova idéia do método. Com efeito, o ideal do método ou a definição rigorosa das regras do bem pensar constituem um dos temas dominantes da cultura intelectual da época<sup>29</sup>

Em seguida, traçando um quadro das principais evoluções do pensamento e das descobertas científicas deste período, o emérito filósofo brasileiro completa seu esboço falando da “poderosa e duradoura influência do pensamento racionalista”<sup>30</sup> nas ciências do Direito e do Estado, das quais iremos nos ocupar especificamente.

Segundo ele, tal influência pode ser sentida, sobretudo, através da análise do contratualismo presente na obra de Hobbes e da ideologia individualista, observada nas linhas escritas por Locke, cujo pensamento

---

29 VAZ, Henrique C. de Lima. **Antropologia Filosófica I**, Ed. Loyola, Col. Filosofia, São Paulo, 1991, p. 88-89

30 VAZ, Henrique C. de Lima. **Antropologia Filosófica I**, Ed. Loyola, Col. Filosofia, São Paulo, 1991, p. 91

acerca da propriedade, apresenta-a como um direito natural e um *a priori* em relação à própria sociedade civil.

Por outro lado, contraditoriamente, o mesmo Locke que afirma incondicionalmente o direito à propriedade como direito natural e, por conseguinte, anterior a qualquer manifestação positiva do Direito, tem a surpreendente ousadia de proclamar a existência de um *direito de resistência e insurreição*, sempre que ocorra abuso de poder por parte das autoridades constituídas.

O importante aqui, por enquanto, é compreendermos que as ciências humanas, o seu surgimento, é algo bem recente, não prescrito anteriormente, pois “elas apareceram no dia em que o homem se constituiu na cultura ocidental, ao mesmo tempo como o que é necessário pensar e o que se deve saber”<sup>31</sup>, nas inigualáveis palavras de Foucault.

Portanto, se o surgimento da ciência experimental como nós a concebemos hoje, baseada na observação e explicação das relações de causa e efeito ocorridas na natureza, é algo próximo de nós, muito mais recente foi o surgimento das ciências sociais, as quais tomaram o homem como o principal objeto de suas investigações, tornando com isso extremamente complexo o pensamento sobre as mesmas.

No seu nascedouro, as ciências humanas não possuíam uma teoria do conhecimento própria e, equivocadamente, adotaram o paradigma lógico-matemático predominante nas ciências naturais. Essa a raiz da verdadeira dificuldade que encontramos para a construção de nossos próprios estatutos epistemológicos.

O surgimento da fenomenologia husserliana representou, sob certo aspecto, uma importante etapa na tentativa de construção de categorias e paradigmas próprios, rompendo com o positivismo reinante sem incorrer no psicologismo, mas parece não haver produzido ainda os resultados que dela se esperava.

Ademais, se o estudo sistemático dos fenômenos humanos pela ciência é algo relativamente recente, há tanto mais razões para considerar como nova

31 FOUCAULT, Michel. **As palavras e as coisas**: uma arqueologia das ciências humanas, 7ª. edição, trad. Salma Tannus Muchail, Martins Fontes, São Paulo, 1995, p. 362

a teoria acerca de tal modalidade de conhecimento, em alguns casos, como no Direito, até em fase de formação (*in fieri*, como diriam os romanos).

Advogamos a tese, portanto, da inexistência ainda, entre nós, de uma teoria do conhecimento científico do Direito, i.e., de uma Epistemologia Jurídica e, conseqüentemente, da necessidade de sua construção, afirmação que retomaremos adiante.

Assim, como afirma Blanchè<sup>32</sup>, a própria epistemologia geral como nós a conhecemos hoje é algo novo, pois a palavra só aparece recentemente com o sentido que a emprestamos nos dias atuais, ou seja, com o sentido da teoria de uma forma específica ou especial de saber que predominará na modernidade, no caso, uma teoria da ciência.

Apesar disso, é dos próprios cientistas, e não dos filósofos, que devemos esperar a produção de investigações epistemológicas sobre cada ramo de saber do qual se ocupem, pois o próprio

*Jean Piaget estuvo convencido de la incompetencia intelectual de los filósofos profesionales para generar tal reflexión sobre la ciencia. En lo sustantivo, cuestionaba una epistemología desde fuera de la ciencia, traída por un oficio supuestamente portador histórico de un saber superior. Por ello creía en la epistemología interna de cada ciencia, generada por los propios científicos. Pruebas al canto: Einstein, Heisenberg, Von Weisäcker, Schrödinger, Eddington, Merton, etc.; epistemología desde la física, desde la biología, desde la sociología, etc. La propia tradición filosófica sería otra prueba al canto: Descartes, Leibniz, Spinoza, hacen teoría del conocimiento desde dentro, desde las matemáticas o la geometría. No se parte desde la filosofía, sino que se llega a ella desde la ciencia<sup>33</sup> (Em vernáculo: Jean Piaget estava convencido de incompetência intelectual dos filósofos profissionais para gerar tal reflexão sobre a ciência. Em resumo, questionava uma epistemologia produzida fora da ciência, traída por um ofício supostamente portador histórico de um saber superior. Por isso, acreditava na epistemologia interna de cada ciência, gerada pelos próprios cientistas. Provas disto: Einstein, Heisenberg, Von Wisäcker, Schrödinger, Eddington, Merton, etc; epistemologia a partir da física, a partir da biologia, a partir da sociologia, etc. A própria tradição filosófica seria outra prova disto: Descartes, Leibniz, Spinoza, fazem teoria do conhecimento a partir do interior da matemática ou da geometria. Não se parte da filosofia, mas se chega a ela através da ciência)*

---

<sup>32</sup>BLANCHÈ, Robert. **A Epistemologia**, 4ª. edição, Ed. Presença, Lisboa, 1988, p. 05

<sup>33</sup>BELLO, Edison Otero. *Juegos Reflexivos Sobre Epistemología in Revista Occidente* Nº 357, (ISSN 0716-2782), Año LII Nº 357, Enero-Febrero-Marzo 1966, pp.10-17

Os estudos acerca do conhecimento científico, prosseguem após a polêmica Locke-Leibniz, através das várias lições publicadas por Comte no *Curso de Filosofia Positiva* (1830/1842), até chegar a concepção de epistemologia esposada nas obras de Bernardo Bolzano e Whewell, mais voltadas para a compreensão do processo de entendimento nas ciências da natureza. O primeiro, publica a obra intitulada *Wissenschaftslehre*, em 1837 e o segundo, através da sua *Philosophy of the inductive sciences* (1840), aborda a epistemologia como uma verdadeira “teoria da ciência” ou, para ser mais preciso, uma “teoria do conhecimento científico”<sup>34</sup>, uma especulação acerca daquela forma de saber que iria predominar na modernidade, como a forma por excelência de conhecimento do mundo.

Para Comte, “somente são reais os conhecimentos que repousam sobre fatos observados”<sup>35</sup>, ideia fortemente contestada por epistemólogos contemporâneos, como é o caso de Bachelard, para quem “a hierarquia das coisas é mais complexa do que a hierarquia dos homens”<sup>36</sup> e as teorias científicas são tanto adequadas quanto mais denunciem as evidências observáveis para descobrir nelas as leis ocultas.

A partir dessa compreensão de ciência, Gaston Bachelard chegou a traçar um esboço histórico da evolução do pensamento científico, bem mais interessante se comparado ao enunciado por Comte<sup>37</sup>, que se esforçou por eliminar a metafísica de seu sistema de pensamento. Na proposta bachelardiana de um esboço histórico, teríamos três importantes fases na história das ciências:

---

34A expressão “*wissenschaftslehre*”, de origem alemã significa literalmente “teoria do conhecimento científico” (de “*wissenschaft*”: conhecimento científico + “*lehre*”: teoria)

35COMTE, Augusto. *Curso de Filosofia Positiva*, 2ª. edição, trad. Arthur Gianotti e Miguel Lemos, Abril Cultural, São Paulo, 1983, p. 5

36BACHELARD, Gaston. *A Filosofia do Não*, trad. Joaquim José Moura Ramos et al., Col. Os Pensadores, Abril Cultural, São Paulo, 1978, p. 23

37A novidade na construção bachelardiana é que, sob o prisma epistemológico, o espírito individual do cientista passaria ainda por três estados: o *concreto*, o *concreto-abstrato* e o *abstrato* e que estes, ao contrário dos estados *teológico*, *metafísico* e *positivo*, de Comte, interpenetram-se, não constituindo algo estacionário.

- a) *estado pré-científico*: da Antiguidade Clássica até o Renascimento e o século XVIII, quando surge a ciência moderna;
- b) *estado científico*: do fim do século XVIII ao fim do século XIX;
- c) *novo estado científico*: a partir do início do século XX, com o aparecimento da teoria da relatividade

O filósofo Karl Popper deixou-nos um formidável legado para a compreensão do fenômeno científico. Em sua obra, as teorias científicas são apresentadas como meras hipóteses de trabalho, conjecturas que necessitam passar pelo crivo dos membros da comunidade científica.

A tese fundamental de seu sistema filosófico encontra-se esboçada na obra *Conjecturas e Refutações*. Nela, o ilustre epistemólogo procura eliminar, de uma certa forma, a falsa ideia de infalibilidade do conhecimento científico, substituindo-a pelo critério de falseabilidade, ao qual toda teoria, por mais precisa que pareça na explicação/compreensão de determinado aspecto da realidade, deve submeter-se, à guisa de um teste de aferição do seus erros.

Nosso conhecimento - pontifica Karl Popper - progride por meio de antecipações justificadas (ou não); 'palpites', tentativas de soluções, por meio de conjecturas, enfim. Conjecturas que são controladas pelo espírito crítico; isto é, por refutações, que incluem testes rigorosamente críticos [...] Dessa forma, aprendemos com os erros<sup>38</sup>

Para este pensador nascido na Áustria, toda teoria científica é, em verdade, uma hipótese de trabalho, uma conjectura, que necessita ser refutada pela comunidade científica para, num processo contínuo de eliminação de erros, chegar cada vez mais próximo da verdade provável.

Assim, partindo de um problema proposto (PP1), o pesquisador aproximar-se-ia assintoticamente da realidade ao submeter o resultado de seu trabalho, apresentado como teoria tentativa (TT1) à crítica dos colegas, num processo de eliminação dos erros (EE) da teoria proposta para solucioná-lo. A

---

<sup>38</sup>POPPER, Karl. *Conjecturas e Refutações*: progresso do conhecimento científico, 4ª edição, trad. Sérgio Bath, Ed. UnB, Brasília, 1972, p. 17



partir desse processo seletivo, novos problemas seriam conhecidos e propostos (PP2) à investigação científica, para os quais novas tentativas (TT2) de respostas seriam construídas, num contínuo controle das antecipações conjecturais pelo espírito científico de cada um e de todos. Esquemáticamente, teríamos:

**PP1 → TT1 → EE → PP2 → TT2**

O caráter racional da ciência de nosso tempo residiria, essencialmente, nesta atividade progressiva e crítica. Popper leva seu pensamento científico e filosófico às últimas consequências, facilitando o trabalho dos críticos potenciais de sua obra ao resumir sua tese fundamental e publicá-la, de forma sucinta, no capítulo final de seu livro. Nesta obra, que reúne várias conferências sob o título *Conjecturas e Refutações*, há uma crítica ao seu próprio trabalho, justificando a partir dele suas posições políticas liberais e reformistas.

Para o epistemólogo austríaco, não há como conceber uma teoria que seja, a um só tempo, revolucionária e científica. Explica sua tese, na verdade uma contestação às concepções marxistas, acentuando que, se a ciência progride pelos erros, sob este aspecto, todas as teorias científicas possuem erros que demandam refutação e eliminação. Não poderia, portanto, a teoria marxista afirmar-se como a teoria revolucionária, a não ser que esta trouxesse a concepção definitiva e verdadeira de sociedade, economia e Estado, o que a seu modo de ver não acontece, pelas razões já expostas.

Gaston Bachelard, epistemólogo francês, começa por afirmar o surgimento de um novo espírito científico, que não se compraz às exigências metodológicas da ortodoxia positivista.

O novo espírito científico teria surgido em nosso século, caracterizado por descobertas que tiraram a ciência do altar em que havia sido colocada pelos cientistas e pensadores do século XIX, um altar de certeza inquebrantável e de verdades irrefutáveis.

A proposta de um racionalismo aberto é abordada pelo pensador como alternativa epistemológica através da qual foi possível pensar, no século XX, a mecânica não-newtoniana, a química não-lavoisieriana, enfim, uma alternativa da própria ciência de nossos dias ao positivismo, ciência que é hoje portadora mais de perguntas do que respostas e detentora de menor número de certezas.

Basta, aliás, verificar psicologicamente o estado de inacabamento da ciência contemporânea - afirma Bachelard - para ter uma impressão profunda do que seja o racionalismo aberto. É um estado de surpresa efetiva diante das sugestões do pensamento teórico<sup>39</sup>

Traçando um esboço da história das ciências, Bachelard chega a conclusão que o elemento propulsor das grandes transformações teóricas no âmbito das ciências tem sido a negação de teorias antes tidas como irrefutáveis, a adoção de novos paradigmas, que neguem os antigos.

Assim, caracterizando essa nova forma de pensar a ciência, que não a distancia da poesia, mas ao contrário dela se aproxima, lembra o advento de uma mecânica não-newtoniana na física e o surgimento de geometrias não-euclidianas, concepções teóricas que fizeram e fazem com que as tradicionais noções de espaço e tempo sofram profundas alterações.

A filosofia do não, como negação da evidência imediata, surge como forma de encontrar o instante em que se dá a inspiração, antecipadora da descoberta, dado o caráter de inventividade de que se reveste.

A ruptura, que ocorre também na química em relação à concepção lavoisieriana, faz com que o epistemólogo vislumbre um corte, de natureza epistemológica, no roteiro tradicional a que estava apegado o conhecimento científico.

A ruptura epistemológica é uma ruptura de paradigmas, na medida em que desconsidera e até nega, confrontando-se com elas, as construções anteriormente tidas como modelos pelos praticantes de uma ciência, a exemplo do que ocorrera no âmbito da física teórica com o advento da teoria da relatividade.

---

<sup>39</sup>BACHELARD, Gaston. **O Novo Espírito Científico**, trad. Joaquim José Moura Ramos (et al.), Col. Os Pensadores, Abril Cultural, São Paulo, 1978, p. 177

A fecundidade da ruptura reside no seu caráter inovador, contestador do real. A ciência é vista como uma atividade que progride na medida em que nega as verdades estabelecidas. No modelo bachelardiano de ciência, não há lugar para o dogmatismo. Quando muito, existem pressupostos, mas sempre questionáveis.

Alguns dos principais conceitos da epistemologia contemporânea foram elaborados por este epistemólogo francês. Dele são os conceitos de *vigilância epistemológica*, *recorrência epistemológica*, *obstáculo epistemológico* e *corte epistemológico*, os quais passaremos em revista.

Para Bachelard, há resistências que podem tornar o pensamento científico inerte diante das situações que exigem uma mudança na própria maneira de pensar a ciência. Essas resistências caracterizariam *obstáculos epistemológicos* que podem apresentar-se sob duas formas: como *contra-pensamento* e como *parada do pensamento*. Aquele, enquanto a ciência procura constituir-se como saber autônomo e este último, num estágio superior de seu desenvolvimento.

No instante em que a ciência constitui-se como saber especializado, rompendo com a sua pré-história e seu meio ambiente ideológico, estabelecendo processualmente uma ordem inédita de saber, dá-se o que o pensador denomina *corte epistemológico*. Antes de representar uma ruptura drástica, uma quebra instantânea ou uma mudança radical e extraordinária que inova a ordem posta do saber, o corte é elemento processual, que se efetiva gradativamente.

À atitude permanentemente reflexiva do saber, que implica no dever de sua própria reconstrução histórica, feita a partir da lógica do erro rumo à lógica da descoberta, Bachelard denomina *vigilância epistemológica*. A ciência não pode hibernar na poeira das velhas teorias, precisa renovar-se, eliminando os seus erros e descobrindo novidades.

Quando recorremos à história da ciência e compreendemos a existência de uma história teórica do saber científico, vislumbramos mais facilmente as mudanças ocorridas no âmbito do pensamento científico, seu devir histórico.

Este, na verdade, é o objeto por excelência da epistemologia histórica, de cuja atitude fundamental deriva o conceito de *recorrência epistemológica*.

A proposta de Foucault é a de uma reconstrução do saber científico a partir da compreensão de sua temporalidade, de sua gênese. Procurando entender quando as ciências surgiram, notadamente as denominadas ciências humanas, o epistemólogo pretende identificar os mecanismos que determinam sua evolução, seu progresso.

Desejando localizar as ciências humanas no quadro geral do saber, constrói uma figura geométrica capaz de representá-las no mosaico do saber humano. Representando os saberes através do que denomina triedro do saber, apresenta-as como algo recente, não prescrito de antemão e excluídas desse triedro, por encontrar-se fora dele, mas entre seus planos.

Deve-se representar o domínio da *episteme* moderna - ressalta Foucault - com um espaço volumoso e aberto segundo três dimensões [...] Desse triedro epistemológico, as ciências humanas são excluídas, no sentido em que não podem ser encontradas em nenhuma das dimensões, nem à superfície de nenhum dos planos assim delineados. Mas, pode-se também dizer que elas são incluídas por ele, pois é no interstício desses saberes, mais exatamente no volume definido por suas três dimensões, que elas encontram seu lugar<sup>40</sup>

Foucault é também o crítico do processo de antropologização do saber, cuja herança da sofística grega é inegável e que se reestruturou a partir da retomada da cultura clássica na Renascença.

Porém, o verdadeiro fator responsável pela precariedade das ciências humanas em relação às demais formas do saber científico não residiria no fato de tomarem o homem por objeto, mas na “complexidade da configuração epistemológica onde se acham colocadas, sua relação com as três dimensões que lhes confere espaço”<sup>41</sup>

Nenhuma corrente epistemológica, porém, apresenta-se tão inovadora quanto o anarquismo epistemológico de Paul Feyerabend. Opondo-se ao

---

40FOUCAULT, Michel. **As palavras e as coisas**: uma arqueologia das ciências humanas, 6ª edição, trad. Salma Tannus Muchail, Martins Fontes, São Paulo, 1992, p. 364

41FOUCAULT, Michel. **As palavras e as coisas**: uma arqueologia das ciências humanas, 6ª edição, trad. Salma Tannus Muchail, Martins Fontes, São Paulo, 1992, p. 365

modelo cartesiano de pensar o método científico e, por via de consequência, à própria visão moderna de ciência, ensina-nos que a exigência de rigor metodológico tem sido, em inúmeras situações, responsável pela estagnação e atraso na ciência.

Apegado aos métodos tradicionais de pesquisa, o cientista muitas vezes nega o que encontrou ao confrontar o resultado da pesquisa e observar que não adotou um método muito lógico para os padrões convencionais, considerando tais padrões como imprescindíveis.

O anarquismo epistemológico vem, exatamente, afirmar a necessidade de libertar o pensamento científico dos grilhões metodológicos aos quais costumeiramente está aprisionado. Por isso, em sua obra fundamental, Feyerabend afirma:

A ciência é um empreendimento essencialmente anárquico: o anarquismo teórico é mais humanitário e mais suscetível de estimular o progresso do que as alternativas representadas por ordem e lei. Isso é demonstrado seja pelo exame dos episódios históricos, seja pela análise da relação entre idéia e ação. O único princípio que não inibe o progresso é: tudo vale<sup>42</sup>

Nenhum escrúpulo deve apresentar o pesquisador diante das teorias tidas como verdadeiras, podendo recorrer inclusive a hipóteses que as contestem, já que “a condição de coerência, por força da qual se exige que as hipóteses novas se ajustem a teorias aceitas, é desarrazoada, pois preserva a teoria antiga e não a melhor”<sup>43</sup>.

Afirma também a possibilidade de fazer avançar o conhecimento científico usando método contra-indutivo, caracterizando como benéfica a proliferação de teorias científicas, haja vista o atraso ocasionado pela uniformidade teórica, enfraquecendo o poder crítico dos estudiosos de determinado ramo do saber científico.

---

42FAYERABEND, Paul. **Contra o método**, 2ª edição, trad. Octanny S. da Mota e Leônidas Hegenberg, , F. Alves, Rio de Janeiro, 1977, p. 05

43FAYERABEND, Paul. **Contra o método**, 2ª edição, trad. Octanny S. da Mota e Leônidas Hegenberg, , F. Alves, Rio de Janeiro, 1977, p. 06

A eventual existência de discordância e conflito entre fatos e teoria é vista como um indício de progresso científico, ao contrário da postura tradicional, que exige a subsunção das teorias aos fatos, de maneira completamente acrítica. As teorias não são nem devem ser escravas dos fatos.

Para Feyerabend, a necessidade de propor uma epistemologia anárquica surge porque “existindo a ciência, a razão não pode reinar universalmente, nem a sem-razão pode ver-se excluída”<sup>44</sup>.

Compreender o processo mediante o qual ocorrem as alterações substanciais na maneira como os próprios cientistas encaram sua atividade, a partir do conceito central de revolução científica, é a tarefa a que se propôs Kuhn, em obra cuja fecundidade restará para sempre marcada na história do pensamento epistemológico.

A idéia de ciência normal, compreendida como sendo “a pesquisa firmemente baseada em uma ou mais realizações científicas passadas”<sup>45</sup> é apresentada em confronto com o dever ser da ciência amadurecida, cuja transição de um paradigma a outro dá-se por meio de uma revolução científica.

Considerando a estrutura revolucionária da ciência amadurecida, Kuhn denomina revoluções científicas “os episódios extraordinários nos quais ocorre uma alteração de compromissos profissionais”.

Ao estudarmos a história das ciências, torna-se imprescindível para compreender suas transformações e progressos, o estudo dessas alterações de compromissos profissionais que caracterizam as revoluções. Elas reestruturam tão diversificadamente o saber que são capazes, inclusive, de modificar métodos e resultados, alterando os paradigmas.

Na física contemporânea, o abandono do paradigma da mecânica clássica, segundo o qual eram tidas como absolutas as noções de espaço e tempo, culminou na extraordinária hipótese da relatividade. Esse fato propiciou uma substancial modificação na maneira de conceber os fenômenos

---

44FAYERABEND, Paul. **Contra o método**, 2ª edição, trad. Octanny S. da Mota e Leônidas Hegenberg, F. Alves, Rio de Janeiro, 1977, p. 06

45KUHN, Thomas. **A Estrutura das Revoluções Científicas**, trad. Beatriz Viana Boeira e Nelson Boeira, Perspectiva, São Paulo, 1982, p. 29

estudados. Abandonando o modelo da geometria euclidiana, o próprio Einstein descreve o processo que o fez chegar às arrojadas conclusões esboçadas na famosa Teoria da Relatividade.

O caminho foi, porém, mais espinhoso porque exigiu o abandono da geometria euclidiana. Em outras palavras, as leis segundo as quais corpos físicos podem ser dispostos no espaço não se harmonizam completamente com as leis espaciais atribuídas aos corpos pela geometria euclidiana<sup>46</sup>

Ao deixar de lado o modelo euclideano, Einstein promoveu uma verdadeira revolução teórica nos conceitos basilares de linha reta, plano e espaço, utilizados pela mecânica clássica como paradigmas. Um novo paradigma nascera, desenhando a revolução científica que restringiria, definitivamente, o âmbito de validade aplicativa da física de Newton, segundo a qual o conceito de tempo levaria em conta somente “o tempo absoluto, verdadeiro e matemático, por si mesmo e por sua própria natureza, fluindo uniformemente, sem relação com nada externo”<sup>47</sup>, nos exatos termos com os quais o caracterizou o físico inglês.

### 3 A CIÊNCIA DO DIREITO E SUA CONSTRUÇÃO HISTÓRICA: ALGUMAS CONCLUSÕES

Roma conheceu a ciência do Direito, sob a forma de jurisprudência, deixando de questionar, entretanto, acerca da natureza dessa forma de saber e de seus pressupostos, haja vista o pragmatismo das formulações do Direito Romano. Essa terrível herança acrítica chegou até nós, às vezes impossibilitando os juristas indagar acerca dos pressupostos epistemológicos do Direito.

No entanto, cabe aos juristas da atualidade a tarefa quase hercúlea de reconstruir os caminhos de seu próprio pensamento científico acerca do Direito para construir a epistemologia que lhe há de ser própria, não tomada de

---

<sup>46</sup>EINSTEIN, Albert. **Escritos da Maturidade**: artigos sobre ciência, educação, relações sociais, racismo, ciências sociais e religião, trad. Maria Luiza X. de A. Borges, Nova Fronteira, Rio de Janeiro, 1994, p. 61

<sup>47</sup>NEWTON, Isaac. **Princípios Matemáticos da Filosofia Natural**, trad. Carlos Lopes de Mattos et. al., Col. Os Pensadores, Nova Cultural, São Paulo, 1996, p. 24

empréstimo às ciências lógico-matemáticas, às ciências naturais ou a qualquer das ciências humanas. Sem estas últimas, entretanto, é importante ressaltar que se torna impossível pensar a totalidade dos problemas jurídicos.

Não se trata aqui, portanto, de adotar o modelo kelseniano de ciência jurídica, cuja ingênua tentativa de assepsia político-ideológica inviabilizara avançar em termos crítico-reflexivos, mas de procurar construir uma epistemologia jurídica a partir de Kelsen, tendo, porém, a coragem de ir além dele.

Não há, a rigor, uma Epistemologia Jurídica construída, pronta e amadurecida do ponto de vista crítico. Trata-se, na verdade, de uma disciplina *in fieri*, havendo inúmeros obstáculos à sua construção, obstáculos epistemológicos que vão da dificuldade em identificar o objeto específico da Ciência do Direito ao predomínio do positivismo, do dogmatismo e do argumento de autoridade.

A Ciência do Direito precisa abandonar a tese da neutralidade, cuja impossibilidade é evidente até mesmo nas ciências naturais, para transformar-se num saber engajado, comprometido com as transformações sociais, afastando-se dos preconceitos que a distanciaram do conhecimento e da produção popular do direito, pois níveis de conhecimento não representam diferença substancial de conteúdo, tampouco superioridade ou inferioridade de determinada forma de conhecimento. Eles são apenas níveis de linguagem, sendo o senso comum, representado por uma forma de pensamento mágico, muitas vezes dotado de uma acuidade invejável, sob a perspectiva de vista antropológico.

Precisam os juristas reconhecer, como já faz a Nova Hermenêutica, que inexistente norma jurídica antes da atividade interpretativa. A norma é um produto da interpretação e não um dado *a priori*. Ademais, durante a interpretação das normas jurídicas, inúmeros são os sentidos possíveis que ela pode assumir. A escolha do sentido que irá prevalecer como resultado da interpretação pressupõe a admissão de fins, de valores. A interpretação é, portanto, ato cognitivo e volitivo. Exigindo a vontade, que elege o sentido a prevalecer, a



interpretação jurídica é essencialmente política, sendo absolutamente descabida a tentativa de separação entre a esfera política e a esfera jurídica.

Toda decisão pressupõe a interpretação e se estabelece num horizonte histórico específico. A decisão jurídica é, também e sobretudo, decisão política. Notadamente quando envolve conflito de valores ou de interesses e classes, como no caso dos conflitos fundiários no Brasil da década de noventa, as decisões jurídicas não conseguem mascarar seu caráter ideológico e político, tampouco solucionar de modo definitivo os conflitos estruturais da sociedade brasileira.

O papel do Poder Judiciário numa sociedade aberta, consciente da conflituosidade que existe em seu seio é inteiramente diferente da propalada “eliminação de conflitos”, como se estes fossem uma patologia. Esse papel não pode ser o de mero aplicador cego da legislação infraconstitucional, mas há de transformar-se, sobretudo, na função reconhecidamente política, de assumir a vanguarda ou a retaguarda nos conflitos de valores e interesses de classes que permeiam as estruturas sociais, a partir da própria compreensão sociológica do conflito como instrumento de crise e transformação social.

Esse vanguardismo não se limita a apresentar-se como a instância solucionadora de conflitos ou pacificadora. O papel de regulamentador político da velocidade e profundidade dos conflitos sociais impõe ao Judiciário uma postura crítica que, fugindo aos cânones do positivismo, desponte na adoção e aplicação dos princípios e valores fundamentais, consagrados em nossa Constituição Cidadã.

Essa, a postura adequada não para *solucionar os conflitos sociais*, pois eles são insolúveis, sobretudo no modo de produção sob a égide do qual vivemos, mas para administrá-los, evitando a sua agudização, a sua transformação destes em expressão da violência e da violação aos direitos humanos.

Para isto, é preciso que se compreenda o conflito em toda a sua complexidade. Não basta decidir. É preciso conhecer além dos fundamentos lógico-jurídicos da decisão, suas motivações ideológicas e conseqüências político-sociais.

Mister se faz que o Poder Judiciário, como instância “terminal” das demandas sociais esteja sensível à nova realidade da sociedade e sintonizado com os novos paradigmas jurídico-políticos de nosso tempo, esquecendo um pouco a dualidade público-privado para compreender a imensa gama de valores e interesses que desabrocham no meio social.

Todas essas considerações, revelam sobretudo o caráter instrumental do Direito e de suas normas. São estes últimos um poderoso instrumento a serviço das classes menos favorecidas, da transformação social ou da manutenção de um odiável *status quo*, padrão de uma sociedade excludente e opressora.

É preciso entender que as leis foram feitas para o homem, e não o homem para as leis. Dentro dessa perspectiva, o Judiciário poderia transformar-se na vanguarda das grandes transformações sociais, aplicando os valores fundamentais da nossa Constituição e realizando os preceitos consagradores dos direitos humanos que constituem o núcleo essencial de nossa ordem jurídica.

## REFERÊNCIAS

ARISTÓTELES. **Metafísica**, trad. Leonel Vallandro, Biblioteca dos Séculos, Ed. Globo, Porto Alegre, 1969

ATIAS, Christian. **Épistémologie juridique**, P.U.F., 1985

BACHELARD, Gaston. **A Filosofia do Não**, trad. Joaquim José Moura Ramos et al., Col. Os Pensadores, Abril Cultural, São Paulo, 1978

BACHELARD, Gaston. **Le nouvel esprit scientifique**, 16e. édition, Presses Universitaires de France, Paris, 1984

BACHELARD, Gaston. **O Novo Espírito Científico**, trad. Joaquim José Moura Ramos (et al.), Col. Os Pensadores, Abril Cultural, São Paulo, 1978

BACHELARD, Gaston. **O Racionalismo Aplicado**, Ed. Zahar, Rio de Janeiro, 1977

BELLO, Edison Otero. *Juegos Reflexivos Sobre Epistemología in Revista Occidente* Nº 357, (ISSN 0716-2782), Año LII Nº 357, Enero-Febrero-Marzo 1966

- BLANCHÈ, Robert. **A Epistemologia**, 4ª. edição, Ed. Presença, Lisboa, 1988
- CÉSAR, Constança Marcondes. **Bachelard: ciência e poesia**, Ed. Paulinas, São Paulo, 1989
- COMTE, Augusto. **Curso de Filosofia Positiva**, 2ª. edição, trad. Arthur Gianotti e Miguel Lemos, Abril Cultural, São Paulo, 1983
- EINSTEIN, Albert. **Escritos da Maturidade**: artigos sobre ciência, educação, relações sociais, racismo, ciências sociais e religião, trad. Maria Luiza X. de A. Borges, Nova Fronteira, Rio de Janeiro, 1994
- FALCÃO, Raimundo. **Tributação e Mudança Social**, Forense, Rio de Janeiro, 1981
- FAYERABEND, Paul. **Contra o método**, 2ª edição, trad. Octanny S. da Mota e Leônidas Hegenberg, F. Alves, Rio de Janeiro, 1977
- FERRAZ PEREIRA, Aloysio (org.). **Textos de filosofia geral e de filosofia do direito**, Ed. Revista dos Tribunais, São Paulo, 1980
- FOUCAULT, Michel. **As palavras e as coisas**: uma arqueologia das ciências humanas, 6ª edição, trad. Salma Tannus Muchail, Martins Fontes, São Paulo, 1992
- KUHN, Thomas. **A Estrutura das Revoluções Científicas**, trad. Beatriz Viana Boeira e Nelson Boeira, Perspectiva, São Paulo, 1982
- LALLANDE, André. **Vocabulário Técnico e Crítico de Filosofia**, trad. Fátima Sá Correia *et al.*, Martins Fontes, São Paulo, 1993
- LÉVI-STRAUSS, Claude. **O pensamento selvagem**, trad. Tânia Pellegrini, Ed. Papirus, Campinas (SP), 1989
- MORA, José Ferráter. **Dicionário de Filosofia**, trad. Roberto Leal Ferreira e Álvaro Cabral, Martins Fontes, São Paulo, 1993
- NEWTON, Isaac. **Princípios Matemáticos da Filosofia Natural**, trad. Carlos Lopes de Mattos *et. al.*, Col. Os Pensadores, Nova Cultural, São Paulo, 1996
- NOGUEIRA, Alcântara. **Filosofia e Ideologia**, Sugestões Literárias, São Paulo, 1979
- OLIVEIRA, Manfredo. *“Filosofia Política de Hobbes a Marx” in Síntese*, n. 33, 1985

- PALMER, Richard. **Hermenêutica**, trad. Maria Luísa Ribeiro Ferreira, Edições 70, 1997
- PLATÃO. **Obras Completas**, trad. Maria Araújo *et al.*, Ed. Aguilar, Madrid (Espanha), 1969
- POPPER, Karl. **Conjecturas e Refutações**: progresso do conhecimento científico, 4ª edição, trad. Sérgio Bath, Ed. UnB, Brasília, 1972
- ROCHA, José de Albuquerque. **Teoria Geral do Processo**, 2ª edição, Ed. Saraiva, São Paulo, 1991
- SARTRE, Jean-Paul. **O Existencialismo é um Humanismo**, trad. Virgílio Ferreira *et al.*, Col. Os Pensadores, Abril Cultural, São Paulo, 1978
- SHIRLEY, Robert Weaver. **Antropologia Jurídica**, Saraiva, São Paulo, 1987
- VAZ, Henrique C. de Lima. **Antropologia Filosófica I**, Ed. Loyola, Col. Filosofia, São Paulo, 1991
- SPINOZA, Baruch. **Ética**, trad. Joaquim Ferreira Gomes, Col. Os Pensadores, v. XVIII, Abril Cultural, Rio de Janeiro, 1973
- VIEIRA, Pe. Antonio. **Sertão Brabo**, Gráfica Ed. Brasileira LTDA, São Paulo, 1968