

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SETOR DE CIÊNCIAS JURÍDICAS
FACULDADE DE DIREITO**

A SIGNIFICAÇÃO DO REAL NA TEORIA DO DIREITO

**CURITIBA
2010**

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANA
SETOR DE CIÊNCIAS JURÍDICAS
FACULDADE DE DIREITO

A SIGNIFICAÇÃO DO REAL NA TEORIA DO DIREITO

Tese apresentada como requisito parcial
avaliação para conclusão do curso
doutorado à banca de qualificação p
candidato Rafael Otávio Ragugn
Zanlorenzi, sob orientação do Profes
Doutor Ivan Guérios Curi.

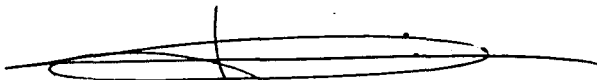
*De acordo.
Em 1/6/2010
Ivan Guérios Curi*

CURITIBA
2010

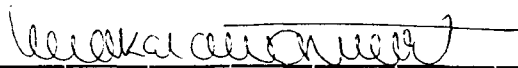
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANA
SETOR DE CIÊNCIAS JURÍDICAS
FACULDADE DE DIREITO

A SIGNIFICAÇÃO DO REAL NA TEORIA DO DIREITO

Tese aprovada como requisito parcial de avaliação para conclusão do curso de doutorado à banca de qualificação pelo candidato Rafael Otávio Ragugnetti Zanlorenzi, sob orientação do Professor Doutor Ivan Guérios Curi, pela comissão formada pelos professores:



ORIENTADOR: PROFESSOR DOUTOR IVAN GUÉRIOS CURÍ



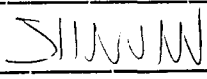
PROFESSORA DOUTORA VERA KARAM DE CHUEIRI



PROFESSOR DOUTOR CELSO LUIZ LUDWIG



PROFESSOR DOUTOR MARCO AURÉLIO MARRAFON

PROFESSOR(A) DOUTOR (A) 

Curitiba, ____ de ____ de 2010.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	1
1. O CONCEITO DE SIGNIFICADO	20
1.1 <i>Significante, significado e signo</i>	20
1.2 <i>Como as coisas significam, e como são significadas: significação e sentido</i>	77
1.3 <i>A Palavra Significante em Si</i>	131
2. O DIREITO SIGNIFICANTE	143
2.1 <i>Significações comuns do Direito: tradução do real concreto e do real imaginário no campo jurídico</i>	144
2.2 <i>Processos de Significação: mecanismos da linguagem no Direito</i>	174
2.3 <i>Superação dos Processos de Significação através da identidade</i>	198
3. IDENTIDADE, IGUALDADE E EQUIVALÊNCIA	205
3.1 <i>Os Significados de Identidade, Igualdade e Equivalência</i>	206
3.2 <i>Identidade e Identificação de Objetos</i>	229
3.3 <i>igualdade e Equivalência de Conceitos</i>	241
4. O DIREITO ATRAVÉS DA COMPARAÇÃO DE OBJETOS	259
4.1 <i>Qual dos conceitos se aplica ao Direito: identidade, igualdade ou equivalência? (Identidade, Igualdade e Equivalência no Direito)</i>	259
4.2 <i>O real concreto e o real imaginário perante o confronto de objetos</i>	299
4.3 <i>A identidade entre concreto e imaginário: potencial imaginativo do Direito e transformação do concreto</i>	317
CONCLUSÕES	328
REFERÊNCIAS	331

AGRADECIMENTOS

Neste momento é possível ver a imensa quantidade de agradecimentos devidos, diante de tantas pessoas tão estimadas que compuseram o presente trabalho. Deixo todas as anotações presentes como uma escrita realizada a muitas mãos. Quando as minhas estiveram cansadas, cada um de vocês tomou a pena, e quando eu não tinha nada a dizer sempre encontrei em todos vocês algo de maravilhoso, inusitado e novo esperando para ser desvelado.

Agradeço aos estimados professores e amigos que compõem a presente banca. Começo pelo meu orientador, professor doutor Ivan Guérios Curi, que teve a paciência de me guiar e me ensinar pelos últimos sete anos, além de oferecer a amizade e superar os limites da obrigação de um professor, tornando-se sempre fonte de acolhimento e de companheirismo. Deixo a minha estima e a minha admiração, além de uma gratidão sem fim.

Agradeço igualmente aos professores doutores Celso Ludwig e Vera Karam, que admiro imensamente e que me deixaram imensamente feliz pela participação ao longo de muitos trabalhos, inclusive o presente. Aos estimados professores meus sinceros agradecimentos.

Ao professor doutor Marco Marrafon, que tem sido um grande amigo nos últimos anos e que aceitou a responsabilidade de avaliar o presente trabalho. Obrigado por todo o suporte, pela solidariedade e amizade, pelas constantes conversas e leituras.

Agradeço aos meus estimados professores da pós: Eroulths, Gediel, Elimar, Romeu, Manoel Eduardo, Luís Fernando. Muito obrigado pela paciência, pelas lições que vou carregar sempre, e que espero ao menos em parte ter honrado com o presente texto. Um agradecimento bastante especial ao professor César Serbena, que foi também orientador em minha vida acadêmica e que igualmente ofereceu toda a solidariedade natural à amizade. Guardo com carinho e com admiração as lições e espero tê-lo honrado aqui igualmente.

A todo o pessoal da secretaria, um carinhoso abraço pela amizade e pelos seis anos de paciência que tiveram comigo. Guardo a amizade de todos vocês comigo.

Gostaria de registrar meus agradecimentos aos meus estimados amigos, colegas de trabalho que compartilharam o percurso, alunos estimados, que tiveram a paciência de tolerar as aulas e experimentar um pouco com idéias ao longo de intermináveis horas de discussão. Gabriel, Andréa Sá, Aninha , Laura, Andrea Lôbo, Ilton, Osias, Ricardo Weber, Andréia Kerber, Ricardo Gloekner, Ritinha Tarifa, Ledo Paulo, Marquinho Nunes, Flavio Bortolozzi, Fer Ferreira, Paulo e Adriana Schier, Paulo Cohen, Sandrinho, Ivan, Fábio Bozza, Fábio e Simone Campinho, Chico, Fred, Marcelo Conrado. A todos meus estimados amigos, muito obrigado. Eu preferi ser informal na medida do possível aqui; sempre serão meus próximos.

A Claudia Honório, o inevitável. Muito obrigado!

A Nadieje Pepler. Muito obrigado, pela amizade e pelo exemplo.

A Aninha... Eis todo ele! Espero que goste, muito obrigado!

Ao meu irmão Schneider. Obrigado por me fazer rir do meu temperamento

Aos meus queridos pais. Muito obrigado por tolerarem meu temperamento

Ao meu querido tio. Obrigado por sempre estar presente. Em retribuição, espero igualmente estar sempre presente.

A todos que estiveram sempre comigo. Perdoem-me imensamente se esqueço algum nome, mas saibam que todos estão sempre comigo. Saibam que, por inacabado que eu mesmo ainda esteja, o que há entre estes contornos é o resultado de todos vocês, de alguma forma. Obrigado.

DEDICATORIA

Dedico o presente texto a Ademir e Lúcia Helena Zanlorenzi, meus pais. Eu não posso fazer mais, pelo presente dessa convivência incompreensivelmente bela e fantástica, que entregar aquilo que o máximo de meu esforço foi capaz de produzir. Eu dou a vocês o que escrevo, tudo o que escrevo. Que não seja perfeito, mas que seja escrito para a glória de Deus, e que isso seja ao menosinal de meu amor e de minha gratidão.

RESUMO

O presente trabalho pretende construir uma visão ontológica do Direito, demonstrando que a preocupação do estágio clássico da teoria do Direito tem uma inclinação de cunho analítico-lingüístico que o afasta da possibilidade de realização essencial e genuína do justo. Pretende, com isso, a demonstração de que o objeto do Direito, sob um ponto de vista ontológico, está na unidade do comportamento humano, a ser compreendido tanto pelo aspecto de um dever ser imperativo quanto pela dimensão das confluências originalmente dadas do comportamento humano.

PALAVRAS-CHAVE

conduta - dever - dignidade - direito - essência - estética - ética - justiça - identidade - igualdade - individualidade - ipseidade - lei - liberdade - linguagem - moral - norma - ontologia personalidade - princípio - regra - ser - subjetividade - vida.

ABSTRACT

The following work intends to build an ontological perspective of Law and Justice, demonstrating that the concerns originated in the classical cycle of the Law Theory have analytical-linguistic inclinations that drive it away from the possibility of the essential and authentic accomplishment of justice. Therefore, it intends to demonstrate that the object of Law as science, under an ontological perspective, resides in the unity of human behaviour, to be understood not only as an *“ought to be”* in imperative form but also as the dimension of confluences originally delivered by human behaviour.

KEYWORDS

aesthetics - being - conduct - duty - dignity - essence - ethics - identity - equality - individuality - ipseity - freedom - justice - language - law - life - morality - norm - ontology - personality - principle - right - rule - subjectivity.

*"Tristezas, canta tristezas,
mas possa o bem triunfar."*

Do Coro de "Agamênon",
Ésquilo - Oréstia

INTRODUÇÃO

No princípio de toda exposição resta a preservação de uma esfera de fragilidade. O limite dessa fragilidade coincide com a aproximação da linguagem e da dimensão ontológica, que conseguimos enxergar apenas como sua dimensão subjacente.

Talvez a expectativa gerada por essa fragilidade seja um clamor pelo afastamento de nossas inquietudes, sempre formas brutais de manuseio das idéias, em relação a um universo que não comporta essa forma de invasão. Por que, então, a persistência em uma promessa de verdade, num sentido propriamente imanente, em oposição a uma racionalidade que possa ofertar soluções estritas para problemas visíveis?

Quando exercemos essa aproximação desdobramos a fragilidade da exposição ontológica para dentro de nós mesmos. Somos repetidamente levados a um desatar de representações que, dominadoras do cenário absoluto da existência, desfazem suas próprias tramas em ilusões. E essas ilusões emergem para nós como uma forma de afastamento, como a barreira que estabelece o viver em um limite representativo de si mesmo. Distanciados dessa experiência fundamental, tornamo-nos sombras de nós mesmos, e renascemos constantemente com angústias que não calam.

O problema da existência da justiça participa dessa coleção de coisas frágeis. A justiça é, também, fugaz, dúbia, estranha, caprichosa. E seus caprichos são o sinal mais forte de uma realidade que reside para além das barreiras da representação.

A questão abandona os limites da angústia da ilusão e de nossa indisposição para com o mundo quando somos capazes de tratá-la por meio de palavras. Contudo, mesmo essa aquietação é uma forma de ilusão. Ela é o trabalho exercido sobre nossas próprias pegadas, em uma marcha na direção do imanente, uma trajetória que não se completa, uma viagem sem ocasos e sem um destino visível.

Esse desdobramento é a própria pujança criadora de sentido, e ganha dimensão na pretensa aquietação da linguagem por meio de uma construção epistemológica, também prisioneira de um universo de ilusões. A questão se converte, então, no dilema do sentido na linguagem ou através da linguagem. É com isso que a fragilidade se converte em gesto de vigorosa força, e portanto opera uma apropriação do sentido para a linguagem. O jogo epistêmico tem o dom de gerar percursos e, nessa geração, pavimenta estradas que, a exemplo das peças de um jogo de linguagem, não devem ser traçadas com rigor.

Eis aqui, portanto, o fundamento metodológico do presente texto. Ele é representado pela confrontação de três pólos epistêmicos diferentes, cada um deles dirigido por um caminho diverso, mas todos traçando o mesmo objetivo.

Não se pode, a rigor, traçar o caminho em si. Seu traçado é o resultado da comunicação das posições diversas em que nos encontramos e das posições sombreadas das representações do ser para o qual caminhamos. Mais que isso, caminhos são vias que se cruzam, desfazem, refazem, e nisso se perdem, tornando-se espaços, planos, vias.

Nosso método, portanto, não é o método próprio a uma episteme ou dirigido para reforçar sua visão. É antes o método de sua própria ausência de método, é uma tentativa de enxergar os seres em seus jogos de manifestações canibalizando-se uns aos outros e dominando o plano em que se manifestam, destituindo-o de força e alcançando a pujança plena de suas próprias existências. Não serão mais portadores e resultantes de condições de possibilidade, mas sim os portadores de todas as condições de possibilidade.

As opções acabam por enveredar por planos nem sempre condicionados a uma episteme propriamente dita, ou a formas de discurso configuradas. Antes, pretendem ser o traçado de idéias entre subjetividades comunicantes, ou seja, a comunicação de comunicações entre manifestações diversas de seres, bem como o constante jogo de suas representações. A pretensão é dismantelar com isso as representações ilusórias e deixar para trás uma linguagem que, tanto quanto possível, seja a formação do próprio conflito, para além das barreiras da aquietação, uma linguagem mutante que se esvai no silêncio e que se renova por ele em todas as suas possibilidades. Em resumo, é um dizer sincero, e nada mais.

A opção por trajetos que mesclam o literário, o filosófico e o jurídico é desde já a adoção de que não se esgote o ser enquanto tema, mas sim que seja esgotado enquanto si mesmo nas diversas representações que emergem para nós mesmos. Ou antes, por se tornar representação, é o traçado de um si-mesmo que nos devora e que nos esgota enquanto seus observadores.

O papel do fenômeno atinge certo limite, e se converte nisso na tradução de nossas próprias representações totais do mundo, meros confrontos de nossos próprios solipsismos, e na tomada de consciência de outros solipsismos que, para sofrerem sua superação, esperam apenas por uma relação que seja efetivamente refletida, exaurida e desconstituída sobre um mundo fluente em idiomas sinceros.

Um trajeto literário permite absorver as dimensões variadas do conhecer algo, desde os limites racionais até os âmbitos sensorial e emocional, e com isso se torna uma comunicação real de vários sujeitos, inclusive daqueles que se destacam constantemente de nós mesmos. Assim, criamos a possibilidade de um revide pleno da própria condição ilusória de certas percepções, destacando-a como própria e oferecendo a ela o tom leve e jocoso do lúdico pelo lúdico.

Um trajeto filosófico é a representação da possibilidade de mesclar esses outros tantos trajetos, em condições próprias de uma renovação para fora de cortes epistêmicos.

Através desse eixo é possível revisitar os espaços jurídicos alijados de uma independência construída à base do sacrifício constante da própria noção de justiça, enveredada através de um percurso propriamente imaginativo por meio de ficções que se alimentam a si mesmas.

Para além disso, as opções textuais são, de toda forma, expressões da própria subjetividade observadora, percorrendo linhas análogas àquelas já cursadas por autores de várias dessas áreas. É através disso que se pretende a exibição de uma ausência de distinções por um texto que, se atingir seus objetivos, será em si exemplo disso, completando assim uma opção central dentro do jogo perene do trilema de Munchausen.

Em *Como Viver-Junto*, BARTHES¹ opera o processo que apresenta originalmente essa des-preocupação com a concepção tradicional de método, e através dela determina o seu critério pessoal de seleção de textos para tratar de cada um dos temas de seus seminários. Sua perspectiva é a de uma construção contínua, que permeia textos de tempos e espaços diversos, transcendendo-os, mas ao mesmo tempo lançando luzes, cá e lá, sobre o entendimento a respeito de determinado tema. Assim, BARTHES demonstra o caráter errático da própria linguagem, e exhibe a maneira fragmentária através da qual é possível desatar os nós que impedem a visão ontológica de determinado conceito².

Nosso método pretende carregar essa mesma des-preocupação. Mas não se trata de uma licenciosidade justificada através de um argumento de autoridade. Antes, pretende ser a maior fidelidade entre forma e conteúdo, uma reunião da própria exposição e sua deposição sobre ela, fidelidade essa que é exigida por uma visão ontológica e imanente de qualquer assunto.

¹ BARTHES, Roland. *Como Viver-Junto – Simulações Romanescas de Alguns Espaços Cotidianos*. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. IX-XXXIX. Ver exposição geral no prólogo ao texto.

² Em sentido análogo, o autor suscita as relações travadas entre discursos diferentes, alegando que se entrecruzam em jogos de reforços e oposições. A esse respeito, ver BARTHES, Roland. *O Rumor da Língua*. São Paulo: Martins Fontes, 2004, p. 133-138.

Operar sobre os limites da justiça torna-se uma tarefa de recomposição dos processos pelos quais nós mesmos somos levados a ignorar essas intermitências da linguagem e marchar para dentro de ilusões coerentes, tentando ser, num momento posterior, uma forma de desatar esses passos e encontrar através deles uma imersão na própria experiência de justiça, ou antes, do justo e do injusto.

As quatro partes que compõem a presente pesquisa dizem respeito a esse trajeto em sentido preciso. Para a primeira delas, designamos uma imersão na racionalidade lingüística, sobretudo a partir do pensamento da Modernidade Tardia. Para que o experimento mantenha sua autenticidade, resgatamos textos que comunicam a posição da linguagem em várias dimensões. O ponto de partida é a tragédia do Hamlet de SHAKESPEARE³, que delinea com firmeza os processos de constituição da linguagem e da designação, abrindo com isso as portas para a temática da identidade em sentido consistente. A leitura desse texto pretende ser uma metáfora, mas ao mesmo tempo somos obrigados a partir de uma perspectiva lingüística que desde sempre se opõe àquela professada por BOUVERESSE⁴, e que inclina a metáfora para fora dos limites do parâmetro científico de exploração.

³ Usaremos como referência a tradução de Csrlós Alberto NUNES, a despeito das alegações de ter um tom por demais épico para o delineamento trágico shakespeareano. Entendemos que não há desnível causado pelo ângulo da tradução, eis que pretendemos exercitar a ligação essencial entre o poema épico e o fundamento grego da tragédia no sentido de sua disposição estrutural e simbólica, entendendo portanto que uma tonalidade épica nos textos trágicos em questão serão de fato saudáveis para a construção do texto. Ver SHAKESPEARE, William. *Hamlet*. In: *William Shakespeare – Teatro Completo. Tragédias*. Trad. de Carlos Alberto Nunes. Rio de Janeiro: Agir, 2008, p. 545-602

⁴ BOUVERESSE, Jacques. *Prodígios e Vertigens da Analogia.: o abuso das belas-letas no pensamento*. São Paulo: Martins Fontes, 2005. Ver particularmente a exploração realizada sobre a linguagem da teoria literária.

Nossa percepção a respeito do tema é a de que a metáfora tem, ao contrário, uma carga valiosa para a concepção da verdade de algo. A arquitetura de uma metáfora parte da constituição de posições conceituais específicas. Por exemplo, relembremos a brincadeira e HUSSERL, em uma de suas aulas de lógica, podemos dizer que “o amor é como um bolo, que precisa ser partilhado para que seja verdadeiramente saboreado”. O problema que existe nessa metáfora específica é que ela comunica a questão da separação do objeto desejado, mas não sabemos se esse movimento se repete nos dois pólos comparados, tornando-a assim mero recurso de retórica.

Tomemos agora uma metáfora mais firme, de GOETHE. No *Fausto*⁵, ele lança a idéia de que as leis são transmitidas de geração a geração como doença. Essa comparação é mais firme porque temos dados sobre elas. De fato, as leis se transmitem de geração a geração (um entre muitos exemplos de autores que trabalham essa idéia está em HART). O “como uma doença” é dirigido à exposição de um humor subjetivo a respeito disso, ou seja, é a manifestação do eu-lírico sobre o malefício que pode causar essa transmissão, sobre o mal que a lei se torna. E, mesmo nisso, ainda que não tenhamos bases objetivas para essa exposição, podemos ver um posicionamento. A metáfora em si não sai lesada ou desqualificada por isso. Ao contrário, ela se torna o esteio firme das comunicações entre sujeitos, e eventualmente do caminhar para dos seres entre si.

Por isso, essa dimensão metafórica que pretendemos com o *Hamlet* não vem sem seu próprio motivo. Os movimentos entre os personagens e as conclusões a que chegam por conta desses movimentos são expressões evidentes das posições conceituais assumidas cá e lá.

Em conjunto com essa observação da linguagem em SHAKESPEARE, seremos então arrastados para um jogo de idas e vindas pelos limites da obra, graçando para o interior de suas bordas nos instantes em que precisarmos observar os sentimentos dos personagens em suas constituições humanas, e então sairemos dos limites da peça para de novo percebermos toda essa humanidade disposta como linguagem.

⁵ GOETHE, Johann Wolfgang Von. *Fausto – Uma Tragédia*. Trad. De Jenny Klabin Segall. 3ª Ed. São Paulo: Ed. 34, 2008.

E, nisso, deixamos de lado os limites do real, mergulhamos no imaginário e vemo-nos também presos a uma condição de personagens-humanos, narradores-participantes-leitores de nossas existências. Os filósofos oitocentistas serão então revistos como personagens de suas próprias grandes obras, ícones de suas fantasias (para lembrar JUNG⁶). E assim somos todos, autores, leitores e viventes, tragados pelos textos em suas ausências de limites, envolvidos pela fragilidade do real que se desmonta e se refaz, indomável.

A primeira parte pode, então, ser resumida no duelo filosófico de homens que pretendem segurar a pena e domar a palavra, mas que se vêem constantemente engolidos por ela, incapazes de desatar os nós que prendem a eles o mundo.

Daí se desdobra a segunda parte como o verter a justiça em sua própria condição discursiva, apartada, e talvez inexistente em si mesma, para além das palavras. Novamente, trata-se de uma tentativa de fugir de certas relações, do sentir-se injustiçado e do manifestar com isso algo como injusto, e ao mesmo tempo do buscar a justiça como uma interrogação, um suposto ponto de equilíbrio que nunca se forma.

As duas partes que se seguem são, em seus momentos, tentativas de resgatar a visão da experiência do ser, e do ser do justo, como vias possíveis para a constituição do conhecimento. Na terceira parte, o eixo é o da própria condição da designação para além de si e da constituição do sentido dentro desse contexto. O desenvolvimento se dá no eixo de trabalho da visão do divino e do humano a partir de GOETHE, resgatando os escritos de MILTON como forma de diálogo e passo de transição de uma racionalidade mais próxima da experiência textual elizabetana para o momento do romantismo.

A quarta parte, por sua vez, pretende resgatar as experiências contidas nos limites do justo enquanto fenômeno, reconstruindo-o para além do âmbito formular lingüístico. Na base de exposição das relações formulares da linguagem reside um paradoxo incorporado a partir do diálogo RUSSELL-FREGE⁷, superado através da relação de níveis de linguagem. Contudo, essa mesma relação torna a construção

⁶ JUNG, C. G. *Sincronicidade*. Petrópolis: Vozes, [s.d.]

⁷ Para uma compreensão mais completa da relação entre os pensamentos de RUSSELL e FREGE, ver STEGMÜLLER, **Wolfgang**. *A Filosofia Contemporânea*. São Paulo: EDUSP, 1977, 2 v.

do pensamento uma redução ao infinito, e por isso mesmo recondiciona os espaços de constituição do justo. Cada novo nível de linguagem não chega a ser definitivo, contudo, e por isso mesmo permite uma reconstituição que lança a verdade para o horizonte. A condição essencial do justo é essa: em vários subseqüentes julgamentos espera-se a possibilidade de revisão de uma decisão, deixando contudo de lado a decisão justa. A cadeia se fecha com a determinação da imutabilidade da sentença e com o fechamento do arco de julgamentos em uma instância máxima.

Com isso, a experiência do justo só se pode afirmar através de um retorno a si, rejeitado pela ascensão através de cortes, na estruturação geral do Judiciário. Talvez por isso mesmo despotencialize-se a experiência do justo. Seu resgate, como propomos, só pode ser feito pela reconstituição da *affectio*, não mais entendida como elemento densificado na própria lei, mas sobretudo reafirmada enquanto ato de aproximação entre julgador e julgado.

A estrutura em questão vem permeada, como já mencionamos, pela preocupação ontológica. Resta-nos, contudo, esclarecer os motivos de nossa preocupação ter se inclinado para tal setor. Inicialmente, podemos ter a compreensão de que a totalidade de discursos científicos pretendem a construção de juízos sintéticos ou analíticos. A totalidade de juízos sintéticos tem como finalidade uma identificação direta de um determinado elemento, identificado pelo seu nome, com outro qualquer. Essa condição fundamental de identidade não chega a ser uma definição da natureza essencial do objeto, mas simplesmente demonstra que, na continuidade entre um e outro, existe algo de essencial que persiste. No caso do juízo analítico, temos a ligação de um objeto com um atributo seu, e por isso mesmo pretendemos a demonstração de que um elemento divisível menor faz parte de sua realidade e o compõe, desde que colocado em conjunto com outros elementos igualmente identificáveis.

Dois pontos emergem: primeiramente, o fato é que identificar algo com algo ou buscar identidades menores de um objeto são elementos que não o explicam, e que na melhor das hipóteses oferecem canais lógicos sobre a possibilidade de interação com tal objeto. Por outro lado, esse discurso é todo formulado com base numa noção identificadora que, para além dos limites lógicos, traduz nossa percepção através de modalidades fixas de exposição lingüística, a qual utiliza em nosso idioma os verbos de ligação, e que pretende uma agregação nuclear de tais circunstâncias no verbo ser.

Em outras palavras, por mais que não sejamos capazes de construir por meio de observações gerais de parte e todo a essência de um determinado elemento, não podemos ignorar que essa formulação essencial é o que nos permite abstrair e retornar a ele, mesmo que construindo os juízos analíticos e sintéticos antes mencionados. Sem a presunção de identificação e reconhecimento, não teríamos condições de sequer elaborar tal raciocínio.

Se nosso raciocínio é falho em sua derivação e ao mesmo tempo precisa recorrer a uma condição essencial para arranjar seus fundamentos, então isso significa que esses mesmos fundamentos estão ligados, em suas condições formadoras de verdade, ao elemento que permite essa identificação. De todo modo, portanto, nossa compreensão nos dirige para essa dimensão essencial. Daí a escolha de um método que incorpore essa preocupação.

Mais que isso, é possível que alcancemos a compreensão de uma ligação fundamental entre a nossa relação geral com a epistemologia e com a ontologia. Na verdade, trata-se antes da fundamentação do conhecer algo, e das flutuações das experiências de conhecer. Numa ponderação mais pontual, podemos perceber uma distinção clara entre aquilo que é dado pela percepção, e que portanto pode ser considerado como objetivo (passível de formulações dadas desde si enquanto objeto) e aquilo que é subjetivo (ou seja, aquilo que é dado apenas segundo o caráter de uma forma de inteligência que depende necessariamente de um processo criador interno por parte do sujeito observador). Seria a diferença platônica dada pelas dimensões do *eidōs* (reflexão inteligível do objeto captado pelos sentidos) e *eidola* (construção imaginária). Aqui, cremos, reside a distinção que pode esclarecer a questão metodológica em si.

Nossa preocupação não pode ser simplesmente aquela da redução aos limites fragmentários do imaginário, sob pena de criar uma visão já sempre paritária e influenciada das coisas. A visão deve partir ou da criação essencial das relações do *eidōs* ou minimamente de uma compreensão mais ampla dos mecanismos do *eidola*, o que poderia ser entendido de todo modo como uma percepção objetiva de como se formula uma produção imaginária dentro de uma miríade de possibilidades diferentes.

Nos dois casos temos uma transposição necessária entre a barreira do real concreto e a do real abstrato. O *abs trahere* é o exercício executado para retirar do

objeto o que desejamos carregar dele, ou para implantar na realização do imaginário aquilo que entendemos como tom essencial de um dado objeto.

Nesses dois casos, o que temos é uma conformação imaginária que recupera aquilo que HEIDEGGER⁸ entendeu por *Vorhandenheit*⁹. As situações colocam o objeto, pertença a que realidade pertencer, à disposição do sujeito. No caso, devemos ter em mente que o único motivo para que criemos um conceito sobre algo é para que antes definamos esse algo em relação a nós mesmos, e não tanto em si. Potencializamos, no discurso do em si, o impossível, tentando, na abstração, determinar como seria o nosso primeiro contato com um dado objeto, sendo que esse primeiro contato já passou e se prolonga na tentativa de sua compreensão.

Eis, portanto, a questão ontológica expressa. Ela é simplesmente a adoção da própria condição que nossa cognição obriga, da relação estabelecida com um dado objeto desde logo e sem a possibilidade de desvios. Somos forçados à rota relacional porque compreender é já relacionar-se, como falam diversos textos desde a virada fenomenológica.

A questão é que a abstração que realizamos, identificada com uma tentativa geral de compreensão, é o próprio desdobramento de nossas preocupações com a forma pela qual nos relacionamos com as coisas. Pensemos da seguinte forma: se tentamos compreender algo em si, é porque desejamos ter uma visão plena de sua realidade e de sua realização. Se temos uma visão plena de algo, então nossa atitude seguinte é a de deixar esse algo de lado, em sua existência, mas conhecendo a conexão dessa sua existência com as existências de outros algos individuados. Nesse caso, a sua compreensão pode ser adicional à compreensão desses outros algos, na medida que os realize através de uma relação. Se não for esse o caso, então estaremos diante de uma compreensão que ou nos afasta de algo ou nos dirige para esse algo de antemão, com o conhecimento de todas as conseqüências possíveis de nossa relação com esse algo. Em outras palavras, podemos realizar o real em sentido abstrato e pleno, de modo que não precisamos nos relacionar experimentalmente e que não devemos, em tese, cometer mais enganos no sentido relacional.

⁸ HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Petrópolis: Vozes, 2007.

⁹ A respeito do conceito de *Vorhandenheit* ver SANTOS, Marcel Albiero da Silva. *A crítica heideggeriana de Ser e Tempo ao conceito de ser da tradição filosófica : sobre a ontologia da Vorhandenheit e o fundamento existencial da transgressão categorial*. Dissertação de Mestrado. UFPR, Curitiba, 2008.

Enganos poderiam ser entendidos numa dimensão material, e estariam excluídos diante de nossa compreensão plena de algo. Poderiam igualmente ser compreendidos num âmbito moral, mas nesse caso estaríamos tratando de uma gama mais ampla de objetos. Em ambos os casos, contudo, entenderíamos que há de forma geral uma conduta a seguir, um modo de relacionar-se, que permite a preservação de nossos objetivos diante da relação travada.

Em outras palavras, em qualquer situação de compreensão de um objeto em si o que temos é a demanda de prever como nos relacionamos com tal objeto, conhecer por isso mesmo e prever o seu comportamento sob diversas circunstâncias. Daí dar o mundo à cognição. *Cognoscere*, ou conhecer, no sentido heideggeriano¹⁰, como um reunir-se a, como uma caminhada partilhada ou um aproximar-se de.

Seria, portanto, inviável que acreditássemos nosso conhecimento como uma existência fora da dimensão relacional, eis que mesmo as conseqüências que nos fazem conhecer e que partem da premissa de um afastamento são elas próprias em essência uma aproximação.

A opção para encontrar o afastamento da ontologia seria determinar que o objetivo do *cognoscere* não está em conhecer a verdade do objeto, mas em qualquer outra motivação. Se o objetivo é não conhecê-lo simplesmente, então a atitude direta é não procurá-lo, ignorá-lo de modo geral. Se o objetivo é não conhecê-lo reconhecendo-o, então o que temos uma contradição em termos, eis que para re-conhecer é preciso antes de tudo conhecer. Podemos contudo falar em conhecer sem reconhecer através de um conhecer só pelo identificar ou apenas pelo individuar. Nesse caso, o que temos é uma determinação de algo em si, e não podemos repetir essa mesma condição duas vezes. Estamos inclinados a determinar apenas uma vez o que o objeto é e esquecer a sua existência tão logo atinjamos uma compreensão dele. Além de se tratar de um ato não natural ao ser humano (o que é identificado ou individuado será reconhecido ao menos em nível pré-consciente), a própria estratégia pode ser considerada como absurda. Para cada passo lógico dado, eu preciso resgatar a identidade inicial, como quando escrevo fórmulas matemáticas. Seria dizer que preciso da memória para o bloco de produção lógica em questão, mas que abandono no final do percurso para não lembrar mais.

¹⁰ Sobre esse conceito, ver HEIDEGGER, Martin. *História da Filosofia de Tomás de Aquino a Kant*. Petrópolis: vozes, 2008, p. 49-116.

Se posso lembrar, então não há por que esquecer em um dado momento, e não antes disso. Caso não fizesse o reconhecimento, em outras palavras, não poderia sequer abandonar a primeira premissa que formasse para construir o mais simples raciocínio.

Outra opção é que eu deseje apenas uma compreensão parcial do objeto. Nesse caso, eu preciso individuar a parte do objeto que desejo conhecer e, caso isso não seja possível pela minha própria percepção do objeto, então eu deverei fazer isso segundo os já mencionados objetivos que recobrem a minha relação com o dito objeto. Nesse caso eu sempre tenho um processo de individuação, identificação e reconhecimento ocorrendo, e aplico as duas conclusões anteriores a essa parte, agora transformada em objeto.

Ainda mais uma opção seria dizer que eu posso querer realizar uma definição de algo que não é o objeto, ou seja, posso querer simplesmente negá-lo, conhecê-lo pelo conhecer o que ele não é. Dessa forma, aplico em essência o raciocínio dialético. Seria dizer, com isso, que demonstro por qualidades que outros objetos possuem que aquele objeto negado não os é. Em outras palavras, na negação eu pretendo, por meio de um espaço relacional, dizer o que algo é.

Tomemos por exemplo a exposição de HEGEL¹¹ a respeito da dialética. Ele dá como exemplo a transformação de um botão de rosa em uma flor desabrochada. A flor desabrochada nega o botão exatamente por não sê-lo mais, e o botão nega a rosa por não a ser. Mas sabemos que há uma ligação, e que a formulamos por meio da abstração de um em relação a outro. Na dialética materialista a diferença não é tão grande. Só que exercemos essa mesma preocupação por meio da cuidadosa observação das relações de causa e consequência, que levam a uma transformação de algo em um algo novo. Nos dois casos o que temos é um processo de reconhecimento de algo em ligação ou relação com o algo que vemos diante de nós, seja essa relação com o futuro ou com o passado. Caímos, portanto, na mesma fórmula de antes, só que estudamos um dado objeto por meio de suas relações pura e simplesmente. Ainda assim, queremos descobrir como construímos a sua identidade.

Seria dizer o seguinte: por meio da dialética só podemos conhecer o objeto a partir do momento em que estabelecemos todas as travessias possíveis que o *logos*

¹¹ HEGEL, Wilhelm Friedrich. *A Razão na História – Uma Introdução Geral à Filosofia da História*. São Paulo: Centauro, 2001.

permite realizar entre ele e outros objetos que convivem com ele, e que portanto aproximam-se dele encontrando ali algo que, muito embora possa não mais ser ou possa ainda não ser, não pode ser *negado em sentido absoluto*, ou seja, não pode ser excluído da existência. A única distinção da dialética é que ela refere à questão falando de uma impossibilidade de um objeto dar-se ao conhecimento por si e em si, sendo necessária essa construção do seu quadro relacional total. Seria dizer que, se todos os objetos que se negam ao encontrar o espaço conceitual desse objeto estão mapeados, então podemos desenhar os contornos desse objeto ideal, grosso modo. Novamente, uma preocupação com o que esse objeto é, apenas por meio de método, episteme e lógica um pouco mais tortuosos.

E, sendo assim, usamos esse recurso, que é a rigor o recurso dialético, no estilo da nova ciência, demonstrando que todas essas preocupações, ainda que tendem negar a ansiedade ontológica, são sempre derivações dela. E, por isso, insistimos na aplicação da ontologia como percurso essencial de nossas respostas.

Agora, há vários percursos possíveis para a ontologia. Em essência, a questão ontológica representa esse processo de aproximação entre a percepção subjetiva e a disposição objetiva. E essa aproximação pode se dar, entre outras circunstâncias, pela adequação do aparato de percepção para uma melhor formulação do jogo de abstrações. Nesse caso, podemos entender o que HEIDEGGER¹² colocou como *abs trahere*, ainda que de forma rudimentar, e que de alguma forma foi recuperado por SARTRE¹³ como capacidade de *trans-cender*. Nesses dois casos o que temos é uma interiorização da percepção por meio do que chamaríamos rudimentarmente substância do inteligível, ou seja, sua realização. E, nisso, compreendemos duplamente a questão: nossa relação com o abstrato é a relação com o objeto realizado abstratamente, reproduzido. É essa relação que constitui ou antes reforça a condição de realização do objeto. Se o objeto dado está à mão do sujeito, o que é realizado por ele na dimensão abstrata está integrado à sua capacidade de manipulação. Desse modo, realizar seria, no âmbito abstrato, construir com as características necessárias para determinado objetivo de manipulação do objeto.

Trata-se com isso de uma condição que só se realiza na própria relação indivíduo-objeto, e que se realiza parcialmente na constituição da relação com o

¹² HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

¹³ SARTRE, Jean-Paul. *O ser e o nada – Ensaio de ontologia fenomenológica*. Petrópolis: vozes, 1997, passim, principalmente p. 232-249.

estado abstrato de um dado objeto. Nesta situação, o que se tem é uma relação com um novo objeto que se relaciona com o objeto real concreto.

Assim sendo, a forma pela qual se completa a relação é condicionalmente intuitiva e se serve profundamente da *phronesis*, e por isso mesmo só se realiza completamente na inevitabilidade da relação. Em termos dialéticos, seria presentificar o presente, e afastar-se por isso mesmo de presentificações do passado e do futuro, que já seriam relações com objetos diferenciados (ver HEIDEGGER¹⁴). Em outras palavras, o direcionamento dado ontologicamente é o direcionamento da vida mesma, recuperando assim os fundamentos das teses fenomenológicas de raiz (LASK e HUSSERL).

A parte mais interessante disso é perceber que na verdade mesmo as condições de formulação racional e abstrata de um dado objeto estamos falando de uma reflexão dessa condição essencial de vivência. E, nisso, a própria circunstância da vivência lança a prática da abstração como um de seus elementos. Onde, portanto, poderia residir a completude de condições para a compreensão de algo em si?

Será com isso preciso dar atenção ao espaço que condiciona a construção das relações estéticas e a percepção humana através do sentimento e da intuição. Isso significa em fundamento que existiu um motivo para o arco lingüístico que se formou entre HEIDEGGER e GADAMER incentivar tão ferozmente a preocupação com a arte. O que a linguagem do *logos* parece ser incapaz de comunicar reside de forma oculta no espaço artístico, e isso tem um motivo bastante forte.

Consideremos novamente a questão da vivência como a colocamos, e a compreensão através da abstração. Já atingimos a conclusão de que é inevitável que pensemos em abstração em ligação íntima com a forma de interação e reação com relação ao objeto observado. Isso significa que a vivência se coloca como eixo central da questão, e que antes de tudo passa a ser necessária uma preocupação inicial sobre a forma pela qual construímos a nossa percepção das coisas. Quer dizer, em sentido pontual, que a percepção estética vem como elemento capaz de demonstrar a formatação realizada pela nossa capacidade de acolhimento de um dado objeto em nossa própria consciência.

De outra forma, podemos ao mesmo tempo dizer que a questão da percepção tem suas subdivisões. Não vamos nos preocupar com a questão física, eis que o

¹⁴ HEIDEGGER, Martin. *Acerca del Evento*. Buenos Aires: Editorial Biblos, 2006, p. 82-84.

que nos interessa seria lançado, segundo uma percepção analítica, para a dimensão significativa, ou talvez mesmo para uma dimensão simplesmente existencial-simbólica. O caso é que cada objeto percebido só pode ser reconhecido e acolhido segundo um papel ou uma posição conceitual. Essa posição pode ser flutuante e depende de minha própria cadeia de relações simbólicas, e por isso mesmo não pode ser considerada como uma lógica direta.

A questão que nos leva a certa incompreensão de tons subjetivos reside precisamente nessa dimensão essencial. O fato é que nossa apreensão cognitiva de determinados objetos não se realiza por meio de uma compreensão direta, eis que se reconstrói na medida que o objeto passe a ter novos significados ou antes a simbolizar circunstâncias e relações diferentes para cada um de nós ou para mais de um de nós.

Nesse caso, o que temos como fundamento da racionalidade que nos leva a uma percepção é um critério de objetividade dada pela realização do objeto no próprio *eidos*. Mas o que temos como fundamento da racionalidade *humana* é a capacidade de humanizar o próprio objeto, concedendo-lhe uma dimensão simbólica. Essa raiz, debatida sobretudo por movimentos filosóficos paralelos ao existencialismo heideggeriano (notadamente em CASSIRER) guarda em si o que podemos entender como exercício da completude da relação humana com os objetos observados, estudados e submetidos a uma interação.

Assim sendo, precisamos desvelar a raiz da relação simbólica em si. Se ponderarmos um pouco a questão, perceberemos muito logo que certas condições gerais para a formação de zonas simbólicas residem na formulação de símbolos comuns que, quer em narrativa, quer numa experiência religiosa, quer na linha comum de símbolos oníricos partilhados, exercem uma influência solene e uniforme sobre os indivíduos. A essa cadeia chamaremos adiante de cadeia de símbolos públicos. Nela, falamos por exemplo da autoridade paternal, da afeição maternal, da inocência da infância, do tabu do incesto, do horror ao homicídio e, no que mais nos importa, da relevância da justificação das ações e da justiça sobre a ação injusta e injustificada.

No outro pólo podemos averiguar a existência de ciclos simbólicos que são derivados desses primeiros, detentores e formadores de lugares amplos, todos eles oriundos de nossa vivência em sentido mesclado e ilimitado (e portanto indissociáveis de uma visão ontológica existencial). A Interpretação dos Sonhos de

FREUD é especialmente eloqüente a esse respeito. Aqui diremos ter um ciclo simbólico privado, que pode variar indivíduo a indivíduo, e que ao menos exerce influência forte sobre os seus gostos estéticos, sentimentos, valores morais e percepção do justo.

Agora, a questão central que se forma aqui é na verdade um problema mais severo. O fundamento simbólico não segue uma lógica própria, e por isso mesmo só pode ser alcançado através de exercícios rudimentares de um empirismo revisto, talvez mesmo disfarçado. Quando falamos por exemplo sobre uma sensação, um sentimento ou sobre exposições do inconsciente, precisamos em essência estabelecer percursos que só se constroem através do prolongamento da vivência e da repetição constante de tais símbolos em expressões pontuais da ação humana. Isso significa que, no fundo, estamos antes de tudo desde logo trabalhando já sempre com expectativas da vivência, que podem portanto ser modificadas com o passar do tempo.

Mas o que mais nos interessa no momento é que, mesmo que tais noções se modifiquem, é antes de tudo a tarefa de uniformização num ciclo simbólico público que permite uma ampliação dos espaços conceituais e a definição dos lugares contidos em tais espaços, de forma a alocar a questão do justo dentro de tais amplitudes.

O exercício lógico assume o formato do que entendemos como uma analogia. Isso seria, na visão de muitos teóricos (notadamente BOUVERESSE, como mencionado mais de uma vez ao longo do presente texto) uma falha severa na estrutura central do raciocínio. Acreditamos, em sentido contrário, que a falha severa estaria em tentar compreender a questão do justo por uma visão ontológica-existencial sem considerar a analogia como parte de nossas expectativas. Isso porque é uma aptidão que produz formulações gerais do conhecimento, ainda que falíveis. Mas sua sedimentação faz parte ao menos do processo de cognição, quer como tentativa de compreensão de um dado objeto, quer como expressão identitária de sua condição interior.

No caso, a própria analogia tem uma raiz lógica que lhe é própria. Só que essa raiz não está preocupada com a determinação de elementos lógicos fundantes e inegáveis, ou com relações logicamente necessárias. Ao contrário, preocupa-se com a possibilidade de estabelecimento de duas linhas paralelas, as quais

pretendem uma conjugação universal eventual, e portanto trabalhem paralelamente, paritariamente.

Uma analogia opera de dentro para fora, não utilizando cadeias referenciais segundo as lógicas de cunho tradicional. Aproxima-se, de fato, de uma paraconsistência, no sentido de admitir a possibilidade de crença em uma verdade determinada como elemento lógico passível de ser empregado em uma dada operação. Exemplo dessa preocupação, com um fundamento científico aplicado, está em ZIZEK, em seu *Guia para pervertidos do Cinema*. Na série em questão, as análises de filmes feitas pelo autor enveredam sempre para uma comparação entre a expressão artística narrativa e a psicanálise. A expectativa de certeza única não é atingida em nenhuma dessas observações. Contudo, o esforço do autor pertence à esfera da observação de possibilidades possíveis de analogia entre dois esquemas que, uma vez conformados, dependem de uma hermenêutica em sentido amplo para determinar a composição das partes e a sua significação para os discursos internos e em relação aos discursos externos.

Em outras palavras, a racionalidade analógica é a formulação de jogos de encaixes lógicos, tentando fazer com que cada peça sintagmaticamente relevante do jogo artístico ou racional corresponda à sua parte oposta, e ampliando esse espaço até que as obras comparadas atinjam ambas as suas totalidades e permitam uma compreensão unificada de todos os pontos sintagmáticos levantados.

Exatamente por isso entendemos como fundamental no presente texto estabelecer uma rota que permita ao mesmo tempo o esclarecimento aprofundado dessa racionalidade analógica, que guarda em si mais que o permitido pelo discurso científico ortodoxo – bem como um esclarecimento sobre a compreensão geral do que vemos como conteúdo do justo – reiterando assim a necessidade de operar com obras literárias ao longo do texto. Essa rota, como mencionamos acima, é esboçada a partir das mesmas preocupações havidas de BARTHES, com um percurso delineado a partir da expressão temática dos textos abordados. Ainda que não guardem uma continuidade estilística ou epocal, todos eles se referem ao mesmo tema, e tratam desse tema de uma maneira razoavelmente uniforme, servindo assim como demonstração de nossas preocupações sobre o ciclo simbólico público. Disso pretendemos extrair a nossa compreensão do justo, e de como a teoria do Direito precisa ser orquestrada para melhor realizá-lo.

Para além disso, há uma questão que une tanto a percepção ontológica quanto a questão literária, estabelecendo mais claramente a demonstração de nossas preocupações. Pensemos no processo de realização de conceitos e percepções de mundo. Nisso, sabemos que criamos linguagem, seja em forma narrativa, seja em forma discursiva. De um jeito ou de outro, temos um problema inicial que só pode ser enfrentado através da conclusão aristotélica sobre o limite de existência das coisas em si. Tudo que começa precisa ter um fim. Isso não é uma implicação lógica direta sobre a própria natureza das coisas. O caso é que nós mesmos temos um fim, e por isso mesmo não somos capazes de conceber inicialmente algo que não tenha fim, eis que somos levados a uma incompreensão absoluta, ou à admissão de incompreensão absoluta desse algo eterno.

De toda forma, nossas criações são, portanto, dirigidas para um fim, criadas para que encontrem um fim. Num primeiro momento, entendemos que só criamos aquilo que efetivamente compreendemos, e por isso mesmo não podemos desligar nossas criações de uma compreensão profunda delas por nossa conta. Se escapam a isso e ganham existência própria, então ao menos temos o alento de poder tentar compreendê-las em suas formas autônomas. E para compreender algo que se transforma ao longo de sua existência só podemos buscar uma experiência completa no traçado de sua história do começo ao fim.

Nossas linguagens, narrativas ou discursivas, precisam portanto de um fim. O fim se identifica, nesse caso, com o propósito de algo. Afinal, quando iniciamos, sabemos que há de ter um termo, um fim, e na ausência de finalidades que elasteçam a narrativa-discurso para além de si teremos simplesmente a coincidência do discurso em si. Fez-se para que existisse até seu termo, e nada mais.

Daí a nossa própria compreensão das totalidades incompreendidas. Não somos capazes de conceder à existência humana por exemplo um propósito, se não a dividirmos antes em partes aceitáveis, que dirijam ações e pensamentos, conceitos e movimentos, para uma mesma direção. Falamos com isso de discursos ou narrativas individuados, e concedemos a eles um sentido, um propósito. Ao mesmo tempo, somos sempre levados à compreensão de totalidades incompreendidas por meio de subterfúgios, lançando a presença da completude do sentido para além das barreiras do vivido. Essa experiência de vivência é esboçada pela maior parte na obsessão do existencialismo com o fim de algo.

Interessa-nos aqui em especial essa relação porque ela divide o pensamento em dois grandes momentos, que pretendemos refletir ao longo do presente trabalho. Basicamente temos apenas duas saídas: a primeira delas é admitir a existência de uma consciência universal criadora, a qual exercita sobre o existente uma doação de sentido e que por isso mesmo é capaz de conhecê-lo completamente; e dessa forma exercita esse sentido por poder contemplar o começo de tudo e o fim de tudo. Essa é a opção de fundamentação do jusnaturalismo. Por outro lado, podemos dizer que somos levados a uma determinação de um sem sentido, saída empregada por interpretações existencialistas ou pela visão constituída gradativamente no irracionalismo (evidenciado sobretudo no teatro do absurdo e em seus predecessores, como vemos em CAMUS); neste caso, o sem sentido é creditado a uma impossibilidade plena de conhecimento e a uma contingência, inevitavelmente ligada ao menos a um niilismo, senão a um ceticismo próprio. Ressalta-se que, no caso do sem sentido, nada resta senão a própria implicação do abrir mão, motivação que seria contraditória em relação a qualquer esforço de compreensão. Se considerarmos que, mesmo diante do sem sentido total, há uma angústia por compreender, então admitimos que ao menos em certos instantes, ainda que fugazes e parciais, há um sentido, e por isso mesmo estaremos desde logo inclinados a buscar em tais particularidades um sentido.

Assim sendo, esta última peça do quebra-cabeças determina por que estabelecemos uma primeira parte para descrever o que compreendemos como o pensamento ortodoxo, o qual exige de nós uma compreensão de linguagem e uma tradução universal para o esclarecimento geral dos objetos que nos cercam, e por que a opção de toda a segunda parte de nossos escritos se debruça sobre a tentativa progressiva de emancipação de tais preocupações de canais puramente lingüísticos a partir de uma sincera confrontação de contradições e paradoxos.

Seguimos, com isso, para uma tentativa inicial de compreensão do que é que significa efetivamente tecer algo em relação a uma linguagem, e por que somos inclinados para a explicação lingüística de diversos temas.

1. O CONCEITO DE SIGNIFICADO

1.1 Significante, significado e signo

1.1.1 Significado do triângulo lingüístico

Nossas considerações iniciais merecem um esclarecimento maior, para que possamos assim oferecer um delineamento direto do curso que pretendemos seguir, ou do discurso que pretendemos produzir. É já trivial a noção de que há, entre a produção do conhecimento sobre determinado objeto e a linguagem que o expressa, uma ligação essencial. Essa ligação é dada pela estrutura inicial do significado, oposta pelo significante.

Um terceiro elemento pretende explicar a condição da linguagem integrada à própria realidade. Seria uma necessidade. Simplesmente falar sobre processos de significação oferece, como veremos, um esteio reflexivo para jogos completos de relações, mas é preciso a construção meta-discursiva sobre a adequação da própria linguagem em relação a si mesma e às condições gerais de comunicação dentro da mundanidade do mundo. Daí o conceito de sentido.

Aqui temos a formação fundamental do triângulo lingüístico. É essa a junção que nos importa: o dito, o evocado pelo dito, o efeito do dito e do evocado pelo dito. A grande questão que persiste é a ansiedade a que se reduz o fundamento desse triângulo, uma angústia por independência, um despegar da linguagem em relação ao seu âmbito de formação do sentido. Isso se dá numa primeira via pela proficuidade de jogos de linguagem que podem ser feitos com o esforço imaginário e pela confrontação perene e constante de conteúdos evocados, perfeitamente possível dentro dela. Num segundo momento se dá porquanto a linguagem possa estabelecer significados em linhas harmônicas e por isso mesmo exercite suas linhas de progressão na construção de evocações por negação ou por circunstância da própria estrutura lingüística construída.

Por isso mesmo cumpre um desses papéis subversivos, termina por atribuí-lo a si mesma, sobretudo enquanto construção de compreensão dos limites de significado. A raiz de sua própria experiência, obtida de uma fenomenologia sua, é uma forma de autenticidade de difícil apreensão, eis que em sua própria natureza a linguagem preserva em condições estranhas as questões propriamente concebíveis, e até mesmo um tanto de inconcebíveis, permitindo-as que sejam arredias ao pensamento e à organização racional.

Há exemplos numerosos disso. Assim como a linguagem se permite um exercício de exposição clara das questões que significa, ao mesmo tempo se oferece para todo o âmbito das obscuridades. A sua conotação de *logos* é uma simplificação adequada, mas ao mesmo tempo um exagero, e um exagero necessário. A linguagem é a raiz de todas as fontes alquímicas, guarda em si as conexões e as fórmulas misteriosas, e se expressa de tal forma tanto mais quanto se aproxime das questões divinas que permanecem desde logo obscuras para o indivíduo.

Essas questões, marcadamente ontológicas, são traduzidas pelo percurso da linguagem numa cadeia complexa de relações, que se concretizam através dos possíveis modelos triangulares de linguagem. Nesses modelos, um dos elementos carnis reside talvez não no que SAUSSURRE teria concentrado como fundamental para a questão da exegese, mas antes no âmbito próprio do sentido/referência.

Numa dimensão lingüística do século XVIII, a percepção da linguagem ainda poderia ser vista como um conjunto de fórmulas precisas e contextos cuidadosamente preparados. O binômio significante-significado é consideravelmente preciso no que diz respeito à formação de conceitos lingüísticos, ainda que reste certa obscuridade no tocante à dinamicidade da linguagem falada e das transformações lingüísticas que tomam parte em condições reais de vida. Numa visão posterior, contudo, esses problemas são resolvidos, ao menos em parte, pela oferta de uma nova dimensão, completando assim o triângulo e oferecendo uma denominação para as possíveis obscuridades lingüísticas.

Mas talvez nisso mesmo resida a essência simbólica do triângulo lingüístico. Sua raiz não é a precisão proposicional que informa o que permanece evidente. Ao contrário, reside nos âmbitos obscuros, com os quais duelamos. A linguagem é um exercício caprichoso, e esses caprichos se traduzem rapidamente em uma forma de duelo, uma tentativa própria de comportar a linguagem na própria linguagem, e com isso uma escalada que não desliza ao longo do tempo, mas que antes revigora seus próprios fluxos através das condições de expansão das dimensões lingüísticas em direção a uma suposta, talvez esperada, completude. Aqui a proposta que lançamos páginas acima ganha dimensão. A concretização de um significado nas circunstâncias gerais da linguagem diz respeito a essa possibilidade fundamental, que é ao mesmo tempo doadora de seu sentido. Em sua totalidade a linguagem tenta recuperar aquela promessa essencial de explicação dos elementos por meio

de um sentido enquanto completa o seu próprio sentido. Nisso, torna-se o berço de todos os significados, das formas de colocar à mão os objetos individuados do mundo ao redor, mesmo que não pudessem estar à mão de outra forma. O triângulo se torna uma forma de mecanizar e colocar a própria questão da significação ao alcance da manipulação. A significação em si, entendida como relação entre significante e significado em sentido fenomênico – isto é, enquanto acontece existencialmente – seria por si só inatingível. Pensemos que, quando tentamos oferecer uma explicação sobre algo, precisamos sempre mergulhar na dimensão significante. Mais que isso, um discurso sobre algo é um longo processo de significação, assim como uma narrativa é dependente de vários processos de significação. Dizer, portanto, que o próprio processo de significação pode ser expressado por um meta-discurso da linguagem é o mesmo que significá-lo de alguma forma, e portanto representa a significação da significação, a apresentação do significante enquanto significado de um significante de si mesmo e do significado enquanto significado de si. Ou seja, precisamos agir conforme nosso discurso enquanto tentamos explicá-lo, explicamos o que fazemos fazendo o que fazemos para explicar.

O problema com isso é que a auto-referência da linguagem, que até aqui poderia ser entendida como benigna, passa a ser de alguma forma tautológica. Representa a produção de uma prova para um discurso que a rigor não se constitui enquanto tal, mas que pode aparecer a partir da modulação de minhas ações, tão simplesmente. Temos em mãos a tentativa de estabelecer uma ação de um elemento de um conjunto sobre todos os elementos de seu próprio conjunto, tornando-o por isso mesmo definidor em si de tal conjunto (ou seja, mergulhamos no paradoxo de RUSSELL). Falaremos mais adiante sobre isso. Por hora, basta percebermos que a justificação racional da linguagem parte simplesmente dela mesma, como se optasse pelo que bem entende no ato de sua construção. Daí essa explicação entre a relação significante e significado: ela se torna simbólica de nossas circunstâncias de incompreensão da linguagem, abandonando o processo de compreensão plena do dito e do escrito – do comunicado – como trivial.

Com isso, passamos a entender que a compreensão que trabalhamos da linguagem pode ser antes de tudo uma convenção dada por um problema que localizamos, qual seja, o problema da incompreensão de certos termos, ou de certas comunicações proferidas. Cabe, então, perguntar se isso se limita ao processo de

significação e, mais que isso, como é que entendemos o próprio processo de significação num primeiro momento. Quando significamos algo, entendemos que a obscuridade pode aparecer por uma série de motivos. Partimos do pressuposto de que, numa linguagem perfeita, a comunicação é claramente dada (e como já mencionamos que há compreensão plena do que se espera comunicar) e claramente compreendida (uma compreensão plena do significado tão somente pelas palavras dadas, na medida necessária para uma dada situação – diante do seu sentido). Outra questão seria a de que percepções subjetivas diferenciadas sobre o mesmo elemento lingüístico de comunicação ou sobre o mesmo objeto poderiam gerar informações diferentes como resultado final dessa comunicação (entendimento chamado por WITTGENSTEIN de linguagem privada¹⁵, situação excepcional, segundo sua percepção). Nesse caso, segundo uma racionalidade de tom universalista, seria o caso dizer que são compreensões diferentes porque não obtiveram ainda uma visão plena do objeto. Outra opção seria a de dizer que, mesmo que o objeto seja ou não plenamente compreendido, ainda assim resta um caráter natural de abertura lingüística, que permite o uso de mais de um significante para o mesmo significado, ou que permite a agregação de vários significados sob um mesmo significante, ou ainda que aborda, segundo a necessidade, diferentes aspectos do mesmo objeto significado. Nestes três casos, o que teríamos seria a constante adaptação de uma linguagem de tom descritivo na direção de um discurso especificamente dirigido, mas não teríamos uma distinção lingüística de caráter mais feroz, considerando que, segundo os parâmetros discursivos dados, a linguagem seria razoavelmente a mesma, exceto talvez por condições estilísticas determinadas. Ingressaria, nesse caso, sob o quadro de circunstâncias fenomênicas do sentido, mas teria desde logo o mesmo conteúdo e transmitiria as mesmas idéias.

Ao final, o que poderíamos ter seria a comunicação perfeita, oriunda, como já mencionamos, da linguagem perfeitamente adequada à evocação indefectível do objeto significado.

Essa descrição, por sua vez, oferece uma visão mais clara do ponto que desejamos abordar. Consideremos por um minuto dois elementos dela.

¹⁵ Ver WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigações Filosóficas*. 3. ed. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2005. Em especial, o anexo ao texto explicita o tema em questão.

Primeiramente, ela versa exclusivamente sobre uma linguagem de cunho descritivo, o que quer dizer que descarta automaticamente o caráter catártico que diferentes construções lingüísticas possam exercer. A explicação da catarse depende de outro meta-discurso, o qual exercitaremos mais adiante. Ainda assim, é demonstração de um aspecto que poderíamos chamar provisoriamente sobre-significação, e que não tem conexões lógicas simples, mas que antes segue os mesmos parâmetros para a significação lógica geral, mas buscando fatos diferenciados, não apreensíveis pelos sentidos de forma tradicional.

Em segundo lugar, a linguagem em questão considera que o significado estabelecido e concretizado numa dada codificação lingüística é inalterável e portanto não se transforma. Tema correlato é abordado em HART e HABERMAS, que têm a delicadeza de observar a capacidade de transformação da linguagem na formação do que denominam consensos lingüísticos¹⁶. Não nos interessa contudo associar diretamente o conceito de consenso (ou o de certeza¹⁷) como se fossem substitutos do conceito cartesiano de verdade. Interessa-nos observar que a linguagem se transforma, e que essa transformação é antes de tudo uma transformação de significado. Agora, como se dá essa transformação?

Pensemos que existem termos que são plenamente compreendidos em um dado momento e que, com a passagem do tempo, perdem essa condição. Em outras palavras, existem obscuridades que surgem na medida que o tempo passa. É claro, existem aquelas que persistem com o tempo, e aquelas que desaparecem com ele. Como nós efetivamente desatamos uma obscuridade da linguagem? Em termos gerais, nós as desfazemos na medida que estabelecemos lingüisticamente definições que conduzem em última instância a um tangenciamento com o real percebido. Assim, quando mencionamos a possibilidade de realização desse real percebido na linguagem, estamos de fato condensando aquilo que podemos considerar como trivial enquanto fundamentação geral de discursos de dimensão elaborada na direção de conceitos afastados desse tangenciamento.

Assim sendo, há algumas possibilidades para a obscuridade. A primeira delas reside na existência sincrônica de várias explicações possíveis, e portanto de vários enfoques triviais que permitem esse tangenciamento. Ao lado disso, podemos

¹⁶HART, H. L. A. *O Conceito de Direito*. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

¹⁷ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Da Certeza*. Trad. de Maria Elisa Costa. Lisboa: Edições 70, 2000.

também dizer que a obscuridade reside na ausência de formulações que definam tal conceituação. Pensemos por exemplo na definição da sensação estabelecida por SARTRE em *A Náusea*¹⁸. O texto se concentra numa tentativa de explicitar o que é a sensação repetida do protagonista, mas nunca a nomeia, apenas apresenta suas características gerais, tangenciando-as com a sensação que ele carrega. Isso é a expressão do trivial, e é portanto o movimento tangencial que mencionamos acima.

No caso, o que interessa saber é como uma tal descrição pode ser lembrada ou esquecida. No caso de observações de cunho geral, objetivas, teremos sempre a capacidade de revisitar o momento tangencial em si, e por isso mesmo poderemos recriar a memória pela percepção. No caso de uma sensação privada, não temos como obter uma uniformidade senão pelo tom descritivo da linguagem. Significa dizer que certos elementos são determinados apenas por suas definições, e que por isso mesmo se perdem enquanto ocupações específicas de um dado arranjo fenomênico na medida que as palavras definidoras sejam esquecidas.

Nesse caso, a reconstrução é a própria transformação. A nova definição toma o lugar da anterior, ainda que possa salvar pequenas partes dela, mas revigora o uso da linguagem. Aqui a operatividade de tais elementos emerge de uma consideração referencial dos esquemas lingüísticos. Em VIGOTSKY¹⁹ vemos a reflexão dessa mesma condição tangencial na constatação de que a memória está já sempre auxiliada por um suporte visual. Em outras palavras, a linguagem é o esteio da memória, e quanto mais signos forem utilizados, mais reforçada se tornará a memória (são especialmente utais os signos de caráter visual, segundo o autor).

A questão central é portanto a questão da memória.

Há um jogo constante de memória nesse sentido, um empuxo que peca e se revitaliza no esquecimento, e ao mesmo tempo uma condição que evoca constantemente a lembrança. Esse refluir, no caso das questões analíticas da linguagem, permite que o exercício de sua lógica se desfaça e se construa no sentido de um completar-se, mas apenas na medida que ignora a existência prévia de condições de possibilidade dessa linguagem. A linguagem, portanto, passa a ser o constante retorno a suas próprias condições de possibilidade, entendida a partir daí como experiência que tangencia o lógico (daí sua ligação com o *logos*, ou

¹⁸ SARTRE, Jean-Paul. *A Náusea*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2006.

¹⁹ VIGOTSKY, Lev Semenovich. *Pensamento e Linguagem*. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

mesmo sua identidade com ele) e que se permite reconstituir-se como fórmula lógica.

O triângulo é, portanto, condição maior dessa vereda precisa e preciosista, de uma visão de mistérios lingüísticos como tais, e de sua tentativa de resolução por princípios auto-referentes da linguagem. E é precisamente por isso que iniciamos a experiência do próprio triângulo lingüístico lançando-o dentro de si mesmo.

O triângulo em si envolve uma exposição universal dos pontos centrais que formariam a experiência lingüística. Entendido por uma perspectiva meramente analítica, despida de simbolismos anteriores, permanece num terreno dificultoso, eis que não se atrela a nenhuma forma de fundamento. Contudo, a simbologia que permeia sua formação dá ensejos de algo mais, uma realidade que, em sentido fenomenológico, gera condições auto-referentes e torna esse triângulo uma condição de fundamento para os demais aspectos de formulação da linguagem. A questão, contudo, passa a ser se há uma efetiva resolução de tais condições auto-referentes e fundamentais da linguagem apenas nesse triângulo.

Assim sendo, inicialmente é possível observar a ancestralidade das obscuridades da linguagem já na percepção grega da exegese. O termo em si foi recebido desde a Revolução Francesa, sobretudo quando diz respeito à concepção jurídica de mundo, como aspecto formador da literalidade da palavra. Contudo, é preciso antes disso perceber que há mais no termo do que a mera explicação da linguagem em caráter preciso e racionalmente apreensível. Se ponderarmos a exegese dos textos gregos, sobretudo se re-visitarmos os pré-socráticos, teremos em mãos uma escrita desde logo fragmentária, que pretende esgotar-se em si, mas que ao mesmo tempo pretende ser arquitetura complexa de significados.

É o caso tratar da visão hermenêutica de PALMER²⁰, ainda que em princípio não pareça ser possível tratar da questão da linguagem analítica em tais termos. PALMER afirma que a hermenêutica se mostrou, muito antes das observações precisas de SCHLEIERMACHER²¹, como um processo completo entre o dizer, o compreender e o explicar. A raiz grega da condição hermenêutica, fundada na preocupação de um processo de exegese (que seria, por assim dizer, meio para a realização da hermenêutica), parece ser mais ampla que a simples preocupação de uma linguagem objetificada, dada em regras exteriores ao homem (ainda que essa

²⁰ PALMER, Richard. *Hermenêutica*. Lisboa: Edições 70, 2006.

²¹ SCHLEIERMACHER, Friedrich D. E. *Hermenêutica e Crítica*. Vol 1. Ijuí: Ed. Unijuí, 2005.

idéia não possa ser descartada de pronto). Mais que isso, trata de um uso da linguagem que vai desde a construção do texto até a sua captação pelo outro que o ouve. E dessa forma trata de uma arquitetura feita a muitas mãos, sem dúvida objetificada no sentido de ser para além do emissor e do receptor, mas nem por isso despida de tons que hoje chamamos subjetivos.

Mas o que mais se destaca dessa visão é precisamente o que podemos obter de uma convergência de sua expressão com posicionamentos de textos clássicos, sobretudo da filosofia mais próxima à experiência mítica. Em trechos de HERÁCLITO, podemos observar por exemplo a constituição de um texto feito para gerar o mistério na própria palavra. Mais que isso, as constantes contradições, os meios-termos, os campos do indistinto que destaca BLANCHOT²² em suas observações sobre o autor são de fato formas de expressão de coisas inomináveis, imaginadas e plasmadas na linguagem, ou mesmo antes concebidas através da linguagem²³.

Aqui reside, portanto, a ligação fundamental entre aquele que profere e aquele que recebe. Ambos exercitam a constância da construção da linguagem. E ainda que pareça absurdo reler por tantas perspectivas ao mesmo tempo o fenômeno lingüístico, é preciso ter em mente que os movimentos, ainda que contrapostos, não deixam de ser todos eles visões de um mesmo todo. Daí a possibilidade de reunir em torno das mesmas condições de formação da linguagem a concepção analítica e uma percepção propriamente hermenêutica. O jogo da linguagem é o jogo do desnível entre o emissor e o receptor, e entre a realidade observada e sua realização na linguagem: o jogo da linguagem é a forma pela qual tomamos uma realidade e a realizamos, ainda que não compreendamos plenamente seus fundamentos, e por outro lado tentamos transmitir uma realização pessoal dessa realidade como forma de realização para outrem, para receptores. Dessa forma, estruturalmente é comum que a linguagem tenha espaços dúbios, texturas abertas, incompreensões e multiplicidade de significados, mais comum de fato que a própria realização plena e uniforme do real pela linguagem.

²² BLANCHOT, Maurice. *A Conversa Infinita 2: A experiência-limite*. São Paulo: Escuta, 2007.

²³ A solução notável oferecida por RUSSELL envolve a sua crítica a FREGE, demonstrando que contradições em termos de conjuntos, indistinções na linguagem, devem ser resolvidas pela mudança de níveis lingüísticos. Eis aí uma das manifestações do que desejamos antes chamar de escaladas no processo de construção da linguagem enquanto conjunto de fórmulas.

Agora, por que insistimos em reafirmar que a rota comum é a rota da dúvida? Suponhamos que a rota da linguagem seja efetivamente a da certeza da significação. Isso quer dizer que o significante tem suas relações diretas com o significado plenamente mapeadas. De outra forma, quer dizer que também somos capazes de compreender plenamente o que queremos afirmar e igualmente o que ouvimos os outros dizerem. O enlace grego de *hermenêutica*, como colocamos antes, torna-se completo por meio dessa via. Se é esse o caso, para que possamos falar de todas as coisas que conhecemos ou reconhecemos, precisamos compreendê-las plenamente. Do contrário, estaremos sempre à mercê de uma forma de obscuridade na linguagem. Em outras palavras, a significação plena é impossível sem a compreensão plena, e por isso mesmo, enquanto persiste a incompreensão só se pode falar da obscuridade como sentido natural.

Mais que isso, a questão tem em si um segundo desdobramento. Se há uma compreensão plena, então não há motivo para criar um discurso sobre as formas de compreensão, ou antes qualquer discurso que diga ou explique algo. Há essa necessidade apenas no sentido de transmitir a compreensão já plenamente atingida para outrem, e por isso mesmo há minimamente uma transformação na motivação fundamental da construção de uma linguagem. Em sentido oposto, a incompreensão é forma de elaboração contínua da linguagem, de geração de espaço de explicação que possa ser *rememorada*. Essa simples linha de raciocínio afasta o aspecto comunicacional de sua origem de partilha de informações, invertendo o jogo de participação perante a linguagem e de reflexão de realidades realizadas lingüisticamente.

Mas se é esse o caso, por que o símbolo do triângulo emerge, e por que persiste temporalmente, a despeito dessa questão de formulação da linguagem estar presente em ambos os momentos? Por que precisamos dele para explicar a questão do significado? A questão é novamente elencada através dos espaços simbólicos, tão mais fortemente quanto se poderia esperar.

A chave da relação está na ligação atestada entre a linguagem e a memória, algo de inevitável. Essa ligação se dá por várias vias. Desde as exposições de VIGOTSKY²⁴, que reforçam o caráter auxiliar da memória no âmbito lingüístico, até a percepção própria, ao inverso, estabelecida sutilmente em PEIRCE²⁵, demonstrando

²⁴ VIGOTSKY, Lev. *Op. cit.*

²⁵ PEIRCE, C. S. *Semiótica*. 4 ed. São Paulo: perspectiva, 2008.

que a racionalidade se dá pela memória de quadraturas lógicas (formas de linguagem, portanto), temos esse vínculo extremo.

Se quisermos falar mais ainda dessas afirmações, basta re-visitarmos ainda uma vez alguns textos clássicos. Em HESÍODO, a *Teogonia*²⁶ se inicia e encerra-se com apelos às musas. O papel das musas é o papel de oferecer o dom da exposição melíflua das palavras e, mais que isso, o de relatar antes a verdade sobre os deuses. Em outras palavras, são elas que exercem sobre o poeta a influência maior de conceder o dom de palavras verdadeiras, preenchendo o poema com substância divina. Contudo, essa própria substância remete a uma linguagem anterior à própria linguagem, a uma memória que não pertence ao autor, mas que persiste sobretudo nas consciências das criaturas divinas.

Entre as musas invocadas, emergem as várias formas de linguagem, desde a dança até a música. Em interpretações tardias, que escapam aos limites da *Teogonia*, Mnemósine, a Memória, é posta entre as musas, ou seja, entre as expressões de linguagem, evocadoras constantes de sentimentos e das próprias artes. Essa vinculação, que será retomada mais adiante (no tocante à natureza simbólica de Têmis), não vem ao acaso. Em excertos que reúnem tais características, fica evidente a dependência constante da linguagem.

Mesmo em HESÍODO o caráter constante da repetição necessária está presente. Sua percepção é a de reiterar a ordem das musas em seu advento aos palácios divinos. Sempre guiadas pela dança, sempre evocando as alegrias e a beleza perante os deuses. Eis o dom da linguagem, no seu sentido mais amplo: ela se repete, precisa dar-se à repetição, e nisso encontra a memória, e só se transforma na medida do esquecimento, mas mesmo assim, só se torna linguagem porque, para além da medida do esquecimento, resta algo a se lembrar, ainda que por breve período.

Aqui temos o eixo entre significante e significado. Os horizontes em questão servem auto-referentemente como espaços de memória. O uso da linguagem, incorporado pela dimensão significante (WITTGENSTEIN²⁷) permite um jogo peculiar de fórmulas, e essas fórmulas só se transformam paritariamente, na medida de um jogo de esquecimentos que não se permitem uma amnésia completa (sob perda de

²⁶ HESÍODO. *Teogonia: a origem dos deuses*. São Paulo: Iluminuras, 2007.

²⁷ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigações Filosóficas*. 3. ed. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2005.

totalidade da linguagem). O significado é já sempre jogo de memória: o significante o evoca, e se permite transformar, ainda que se mantendo como significante, apenas na medida em que substitui esse jogo de memórias por outro diferente. Mas é já sempre um lembrar-se.

Essa dimensão mnemônica realiza a linguagem numa forma de temporalidade, pela visão lingüística autêntica. Ela passa a ser já sempre evocação em pelo menos dois pontos do triângulo, e em certo momento um terceiro influxo, o do sentido/referência, arranca desses gonzos a própria linguagem e exerce sobre ela uma influência poderosa. Coloca as evocações em uso, lança-as no mundo (ainda que já sempre esteja lançada no mundo), e com isso permite uma acomodação da memória ao âmbito do presente. A linguagem é forçosamente o espaço de uma reconstrução individual do passado, por esse sentido, eis que o significante se confunde com o significativo, e nisso deslança para o espaço de fórmulas que se arrastam sobre a linha do tempo, recobrando-o, deixando para trás o deserto das coisas esquecidas, e avançando na direção de coisas desconhecidas. A linguagem é já sempre o seu usuário, o seu emissor-receptor, e se desfaz e refaz a cada novo diálogo, mesmo que a memória tente recuperar os outros diálogos, os outros discursos-narrativas-diálogos. Ela ainda assim se sobrepõe e recompõe já sempre a muitas mãos um mesmo percurso, renovando-o, encontrando nele novas sendas.

Seria dizer, nesse sentido, que a linguagem é o exercício de retomada do significado através da memória, e ao mesmo tempo a inclusão de um dado significado na memória. Mais que isso, contudo, não pode se limitar a simples evocação. Uma evocação funciona muito bem enquanto opera dentro do limite do sentido, e por isso não precisa ser questionado. Se falo de algo que vejo, então basta que recupere o que vejo em sentido imediato ou mediato para ter o significado concretamente à mão. A questão se torna mais complexa quando a única realidade é aquela que realizo através da fala. Nessa situação, o que tenho é um necessário esforço pela recuperação do sentido original da linguagem. Para tanto, o eixo que antes permanecia firmemente posto na região do sentido se converte em um estado de significado, para objetos ou elementos que são acessíveis atemporalmente, ou que pelo menos entendemos como tal. Nisso buscamos uma objetivização de nossas próprias formas de ocupação do mundo. Sabemos descrever por exemplo o metal damasceno como aquele que tem faixas alternadas pelo acúmulo de carbono.

Mais que isso, enxergamos tais frisos porque ainda temos lâminas de metal damasceno. Mas não podemos falar sobre esse mesmo metal no que diz respeito ao processo de sua confecção, eis que se perdeu. As palavras que o descrevem, portanto, estão direcionadas à nossa experiência atual de referência-sentido, e por isso mesmo não se espalham para além de tais limites. Isso demonstra com mais clareza um tema que abordaremos logo adiante, qual seja, o da relação entre significado e sentido. Uma coisa é falar sobre o sentido parcial de discursos, narrativas ou diálogos. Outra é falar sobre o sentido da própria linguagem. Por hora basta ter a percepção de que a memória é o eixo que movimenta a ação lingüística, e é o espaço relacional em que reside o seu sentido.

Que significa, então, o triângulo lingüístico? A sua arquitetura é a arquitetura do arrastar do próprio atemporal por sobre o tempo, um atemporal destacado do tempo, influenciado por momentos tangenciais com ele. É uma porta, uma carruagem, e carrega o falante-ouvinte consigo, reconfigurando os espaços que ocupa a seu gosto.

A inclinação do triângulo lingüístico como formação de um deslizamento constante é mostra clara da própria máxima heideggeriana, que mais adiante questionaremos. A disposição do ser como se a linguagem fosse sua morada retrata essa percepção precisa, a de que o indivíduo é conduzido através da linguagem para a complexidade do real. Uma forma de intermediação do caminhar para, de toda forma, que se concentra na constituição do sujeito enquanto falante. Dessa forma, não se completa o legado de SAUSSURE²⁸, que teria disposto a condição de significação como interior aos aparelhos orgânicos, ainda que desligado deles em termos racionais. Ao contrário, é o maquinário orgânico humano, a presença humana no mundo, que se vê envolvida pela realidade lingüística, quer por ser significada nela, quer por só poder, por uma visão puramente lingüística, conduzir-se na direção de algo enquanto participante da própria realidade lingüística²⁹.

O triângulo lingüístico não se resume contudo a isso. Sua arquitetura é o espaço de deslizamento que desliza sobre o vazio do real. Constata-se isso através

²⁸ SAUSSURE, Ferdinand de. *Cours de Linguistique Générale*. Paris: Payot, 1973.

²⁹ A percepção de APEL – HABERMAS a esse respeito, enveredando para um transcendentalismo lingüístico, é processo cadenciado pela vitimização dessa condição universal e universalizante da linguagem, por sua qualidade de tornar o entorno um horizonte ou antes numa sucessão de horizontes consecutivos.

da condição da certeza lógica proposicional de WITTGENSTEIN³⁰. A linguagem envolve em si mesma um limite, limita-se enquanto não se arrisca a passagens que fujam de seus alcances, traçados por uma versão de coerência concebível.

Na interioridade do próprio triângulo realiza-se uma constante inversão de significados, de regras de jogo. O significado, que deveria ser em tese a abertura maior para o real a partir da linguagem, resume-se a uma condição estática desse tangenciamento. É só através da constituição do sentido que se realiza esse tangenciamento propriamente dinâmico, e que ele completa a realização do deslizamento lingüístico.

Significa dizer, portanto, que o triângulo lingüístico é ao mesmo tempo estrutura fundante e espaço de inquietude da linguagem. Suas inversões não demarcadas refletem o próprio caráter de mutação da linguagem, e com isso trazem a própria referencia de que mesmo os elementos estruturais de sua constituição podem se perder com o passar do tempo.

No caso de uma perda de significado, como já mencionamos, temos o ocaso do esquecimento para a qualidade de alguns termos. Seus velhos significados se perdem, deixando-os como palavras esquecidas, transformando-as, ou preenchendo-as de novos significados. O significante pode se perder também, realizando-se novamente dentro de uma linha descendente de etimologias sucessivas. O sentido, em sua perda, parece ser a mais letal das três desconstruções, eis que por meio dela o próprio texto deixa de se sustentar.

A ausência de um sentido para a palavra é o que a amarra à garganta e faz com que não seja mais dita³¹. É o espaço de abertura propriamente dita para o silêncio, e só resgata a linguagem no próprio âmbito da significação do silêncio. É a comunicação do há algo a ser dito, ainda que não se deva, não se possa, não se tenha um por quê. Difere claramente da própria ausência de linguagem, nunca

³⁰ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Trad e apresentação de Luiz Henrique Lopes dos Santos. 3.ed. São Paulo: Edusp, 2001.

³¹ Posicionamo-nos aqui opostamente à tese de distinção entre escrita e fala de DERRIDA. A premissa do autor trata de uma condição íntima entre fala e alma. Não entendemos, contudo, que seja esse o critério de distinção para um e outro espaço da fala. Antes, há passagens da linguagem, escrita ou falada, que se afastam do que poderia ser dito uma expressão da alma. Em outras palavras, pode haver uma distinção entre essa linguagem legítima e uma linguagem amortecida, mas não se dá pela simples observação da diferença entre escrita e fala, ainda que a escrita opere imagetivamente como canal de facilitação para esse processo. A esse respeito ver Derrida, Jacques. *Gramatologia*. São Paulo, Perspectiva, 1973.

sentida, mas apenas ignorada, desatada, imobilizadora do movimento gerador da própria relação do falante com o objeto, do próprio deslizar desengonçado do tempo.

É no sentido da própria linguagem que o triângulo se desmancha. Em uma postura ortodoxa (PERCY) explica-se o triângulo lingüístico como fundamento inabalável das condições de observação da dimensão simbólica da existência humana. Mas se ponderarmos com maior cuidado o que isso representa, estaremos antes de tudo inclinados a compreender a própria linguagem como contraposição a essa afirmação. O sentido da própria linguagem é a expressão máxima de significados através de significantes. Será certo que o significante e o significado persistirão como elementos diferenciados, ou do contrário não teríamos a necessidade para a definição de duas dimensões diversas. Contudo, também é fato que o significante está de alguma forma, em seu próprio sentido, destinado a abranger o seu próprio significado como uma tradução perfeita de seus detalhes, como uma evocação completa de sua existência. O significante e o significado, portanto, tornam-se singularmente relacionados. Se isso ocorre com todos os significantes e com todos os seus respectivos significados, então temos uma linguagem perfeita, a qual unifica na evocação a experiência sensível e permite ao mesmo tempo captar a totalidade da experiência sensível através de significantes designados. Ou seja, palavra e experiência suprem-se com perfeição, o que desfaz a necessidade de convivência entre ambas, sendo que uma suprirá as condições de falta da outra.

Se é esse o caso, tornamo-nos ao mesmo tempo conhecedores plenos de nossas condições circundantes, e plenamente capazes de evocá-las em diversas formas. Com isso, significante e significado se perdem, coincidindo, representando praticamente a mesma dimensão apenas através de gestos diferentes. Mesmo as experiências perdidas no esquecimento podem ser recuperadas, através do tempo apropriado e da evocação adequada. De outra forma, pela perda entre a distinção entre significante e significado, há também uma distorção geral do sentido. Se o sentido da linguagem é a busca de tal perfeição, é preciso compreender que, uma vez atingida, destitui-se de tal sentido, ganhando assim uma dimensão própria para a ocupação do mundo. É ela própria um gesto de experiência, e por isso seu sentido passa a ser ou o sentido da existência evocada ou o sentido da própria evocação da existência ou das coisas da existência. Em outras palavras, a linguagem destitui o triângulo de sua força fundamental, tornando-o antes um caminhar simbólico na

direção de uma reconfiguração do sentido da linguagem, o qual é a sua própria perda de sentido, o seu ocaso.

No âmago do triângulo reside portanto o silêncio significante, e somente ele salva o próprio triângulo de se desfazer em uma figura assignificativa. O triângulo se converte, com isso, no símbolo da própria fala, converte-se na separação entre memória e esquecimento ao investir o silêncio de sentido. Devolve a completa ausência de palavra à própria palavra, reconstrói a linguagem num movimento próprio do desejo ou da pulsão de vida. O querer falar é manifestação repetida e constante, mítica e devoradora, de algo, que vem encadeado a ela como seu significado.

Sabendo, portanto, que o triângulo lingüístico não se perde na destituição de sentido, e que persiste como algo que passa a ser dito mesmo sem ser dito, que se permite uma renovação cíclica ou, se preferirmos, um ser, que resta de significado para ele! Permanece uma condição de significados ausentes, uma totalidade de significados que não podem mais ser entendidos estruturalmente, mas que se superam, que se lançam para o próprio movimento da linguagem, e que portanto retiram a necessidade de sequer se falar em triângulo, permitindo a dependência pura e simples no movimento de linguagem.

Não há portanto que se falar em significados como elementos presentes de uma fórmula de *status* quase alquímico que possa revelar o traçado da linguagem. Permanece ela como puro movimento, um elasticamento do falante para o antes, o agora e o depois, e sua extensão para os espaços silenciosos, aqueles espaços ditos apenas como inconcebíveis, postos diante do falante como negações puras e posicionamentos lógicos de raiz. É a partir do falante que a linguagem se realiza, não mais como lógica, mas antes como ritual, apartando-o do silêncio, tornando-o significativo para a linguagem enquanto falante. A zona formular em que o indivíduo se expõe, ou tenta expor a linguagem, é critério maior de sua própria construção enquanto falante, e por isso mesmo um detalhamento oculto da sua consciência para além dos limites de si.

Tomemos a figura de Hermes, questionando-a enquanto imagem mediadora da palavra divina. Por certo, a questão se completa a partir de sua filiação. Zeus é a ligação primeira com legados titânicos, eles próprios incomunicáveis na esfera humana, indizíveis em formas e em condições de existência. Resta apenas Zeus, o

carcereiro, que em algum momento dá origem a Hermes, o que media, ele próprio de temperamento aguerrido e destrutivo, chamado matador de Argos.

A sua condição é semelhante à condição esboçada pela ritualística dirigista da *ars dictaminis*. Hermes é o meio através do qual se tangenciam as verdades divinas pela medida da fórmula, que se revela como arquitetura, e que portanto não cede facilmente aos riscos da desconstrução na revelação da verdade. A condição que VALÉRY³² evoca em Eupalinos para o logos socrático, dimensionando-o como forma de arquitetura, e envolvendo nisso toda uma série de opções (desde estéticas até substanciais) é a mesma condição de Hermes: para que não ceda à destruição do falante ou do ouvinte, deve haver uma trilha, representada pela arquitetura formular, a que gera o apartado.

Em outras palavras, falante e ouvinte devem permanecer distanciados um do outro, e ao mesmo tempo distanciados da linguagem que conformam, que em todas as questões coreografam. Assim, suas próprias condições significantes não se perdem, e portanto não há que residir em forma alguma o ato de não dizer e, principalmente, de não dizer-se na linguagem.

Significa, portanto, tratar o triângulo como raiz ritual de todas as formulações lingüísticas que seguem o processo hermenêutico, e ao mesmo tempo significa dizer que o percurso da exegese vem povoado por essas relações reflexivas de uma universalidade triangular.

Dessa forma, não há mais que se falar no triângulo como elemento estruturante. É recorrente, retorna a si mesmo. Talvez por isso, seja ele próprio uma expressão do sentido da linguagem. Não se distancia do atributo de codificação (DELEUZE³³) que ela carrega, e a um tempo não se despotencializa de seu perfil imaginativo, seja na dimensão do significante, seja na do significado.

Mas há algo de persistente no triângulo, sobretudo a partir de sua relação duradoura com os estágios da memória e com a alocação de seu perfil enquanto fundamento da própria utilização geral da linguagem. Distanciado do conteúdo e da sua expansão mnemônica, o próprio triângulo se faz vazio. Nesse sentido, não se desliga de um caráter simbólico, permitindo-se deslizar enquanto tal para direções quaisquer que sejam, desde o momento em que passam já sempre a ocupar, na

³² VALÉRY, Paul. *Eupalinos ou O Arquiteto*. 2 ed. São Paulo: Ed. 34, 1999.

³³ DELEUZE, Gilles; GUATARRI, Félix. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia*. São Paulo: ed. 34, 1995. 5 v.

edificação do indivíduo, um papel reformador, construtor da própria identidade. Alocam-se, tais quais símbolos, e se preenchem de significado sem que o significado realmente lhes pertença, constituindo uma experiência marcadamente individual.

Mas, mais que isso, essa maneira de resumir geometricamente a linguagem atinge um estágio simbólico particular. Para o indivíduo que profere, a linguagem é o canal permissivo de uma universalidade contida entre seus próprios contornos, a promessa do infinito conscientizado no sujeito falante. Ele próprio, com isso, vai se tornando universal, e com isso passa à sensação de poder envolver a universalidade (e nela, o infinito) preenchendo assim, por um esgotamento das formas lingüísticas, a preocupação com a verdade. A verdade só se potencializa através da própria linguagem, emanando das preocupações pós-russellianas a respeito do valor-verdade de uma proposição para regressar no tempo ao momento em que uma verdade pode ser dita (Ver também argumento de SCHOEMAKER³⁴: um dia, tantas palavras escritas, há que se condensar nelas toda a verdade, a não ser que sejam essas palavras, essas combinações, infinitas, o que se dispõe se considerarmos uma dimensão imaginária para a linguagem. Neste caso, a totalidade da verdade é inalcançável.).

1.1.2 O triângulo como espaço de revelação do texto

O texto que se revela, por conseguinte, na estrutura triangular anteriormente exposta passa por um redimensionamento. Ele não é mera tentativa de colocar a objetividade, de expor o texto a todos. É, antes, a tentativa de expor o *receptor - enquanto observador - ao texto*, unificando-o ao seu emissor – o autor. É nessa unidade que se sobrepõem a todo instante o autor e o observador, bem como os símbolos que comunicam, cingidos, em deslizamentos constantes, esse algo a comunicar. Mas esse algo, antes considerado significado, já não tem mais lugar, eis que o símbolo permanece sem significado de toda forma. Constitui-se num desvelar despotencializado do que a palavra quer propor, e antes de tudo uma tentativa de aproximar o emissor do receptor.

³⁴ SCHOEMAKER. *Os Pensadores*. São Paulo, Abril Cultural, 1974.

A questão toda tem uma série de ligações que se armam a partir da própria estrutura da linguagem. Esboçamos acima a concepção de uma linguagem que se prepara através de uma zona simbólica do triângulo lingüístico. Ali, procuramos demonstrar que a questão significativa é ao mesmo tempo essencial e meramente referencial, uma vez que ela se exhibe como a soma de dois processos diferenciados de realização do real. Um deles é dado pelo objeto na forma do real concreto, enquanto o outro é elaborado a partir da realização lingüística do real.

O problema se desdobra no momento em que observamos os desdobramentos dessa tese, suscitados sobretudo pelo irracionalismo lingüístico das *Investigações Filosóficas* e no desconstrutivismo de DERRIDA. Na primeira rota teórica, o tema é refletido na impossibilidade de certos elementos da linguagem refletirem significações objetivas, formando o que compreendemos como linguagem privada. No segundo quadro, temos a determinação da impossibilidade primeira de significar em si, como podemos observar aliás por várias das teses esboçadas pelo autor (desde a *Gramatologia* até a reunião de observações sobre a linguagem no *Papel-Máquina*)³⁵. Interessa-nos aqui observar como se dá o percurso que leva desde uma observação até a outra, e por que entendemos antes de tudo que estão ligadas.

A tese que WITTGENSTEIN apresenta é colocada a partir de exemplos a respeito de objetos entendidos peculiarmente em sua significação, e por isso mesmo são reduzidos a uma especificação meramente subjetiva. Sua exposição apresenta a sensação de dor como exemplo específico dessas realizações gerais. A sensação de dor não pode ser conhecida conscientemente, e por isso apresenta em essência um tom diferencial relevante. O fato de não se poder apreender pelo sentido intelectual a dor e, mais que isso, a impossibilidade de partilhá-la, é a formulação essencial que demonstra na linguagem em questão uma fissura. Não há efetivamente como partilhar a sensação de um dado momento, eis que não é tradutível em palavras, senão por meio de convenções que, na melhor das hipóteses, tateiam no escuro.

Pode surgir a alegação de que a dor pode ser, no entanto, descrita. Nesse caso, o que se pretende é, em fundamento, uma descrição geral da sensação que se tem no sentido de oferecer um mapeamento geral daquela sensação, de modo a

³⁵ Ver anexo em WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigações Filosóficas*. Ver também DERRIDA, Jacques. *Papel-máquina*. São Paulo: Estação Liberdade, 2004. ■

simulá-la no outro indivíduo, como se este a sentisse. Dessa forma, o que se tem é uma forma de determinação paralela de discursos que, a rigor, tentam demonstrar duas realizações harmônicas dessa sensação. Em outras palavras, partem da base de uma analogia.

Agora, WITTGENSTEIN limita essas circunstâncias a um regime de linguagem específico, o qual não avança tecnicamente, pelo menos em sentido inicial, sobre as determinações daquilo que entendemos como linguagem objetiva. No campo objetivo, a linguagem é ela própria construída e realizada para uma determinada partilha. Contudo, a própria condição fundante do pensamento de WITTGENSTEIN (dentro das *Investigações*, fique claro) é a de uma construção fenomênica da comunicação. Por isso mesmo, o princípio que é lançado no tocante à dimensão privada deve ser considerado na condição de ser passível de aplicação sobre o suposto jogo de relações comuns objetivas. Pensemos inicialmente que a linguagem produzida vem desde logo de uma percepção determinada do meio. Sua exposição é desde logo exposição sobre eventos dados no que o próprio WITTGENSTEIN chama de *mundo dos acontecimentos*. Consideremos, portanto, que podemos criar duas formas distintas de observações com base nisso. Uma delas diz respeito à possibilidade de construção da linguagem a partir de observações objetivas obtidas por meio da intelecção. Nesse caso, o que temos é uma apropriação ideal de algo que entendemos como real concreto, ou seja, realizado concretamente. Nisso, podemos observar que o fundamento em essência reside antes de tudo na percepção, que permite individuar, segundo a partição do objeto em relação à totalidade e da parte em relação à totalidade do objeto. Em outras palavras, não é antes de tudo uma identificação intelectual que se lança para a projeção do objeto enquanto tal ou do fato em separado, mas antes a percepção que a projeta.

A segunda possibilidade seria a da apreensão direta pela percepção, situação na qual o que teríamos, segundo o raciocínio apresentado, seria a redução do processo anterior a uma condição nuclear mais simples. De todo modo, a apreensão termina por se processar através da percepção. O único caso em que teremos um desvio dessa região é a situação em que recebemos o influxo de um conceito puro, que só pode ser concebido racionalmente, e que portanto é visivelmente prisioneiro da intelecção.

Ainda assim, é preciso compreender que o conceito precisa ser dado. Se não é dado pela condição concreta da realidade, então terá de ser dado por um canal que o permita existência absoluta. Esse canal é a linguagem. Nessa situação, em tese poderíamos ter a condição maior de uma transmissão intocada do conceito.

Contudo, resta ainda observar que a linguagem produzida precisaria ser auto-referente no tocante à sua objetividade. Nesse caso, ela dependeria apenas de um circuito fechado de conceitos. Contudo, para que possamos produzir um circuito simultaneamente fechado puramente lingüístico de conceitos deveremos estabelecer todos os conceitos a partir de uma linguagem vernacular explicativa que seja ao menos auto-referente. Eis aqui a tese formular da linguagem. Nesse caso, contudo, devemos ter em mente que a linguagem depende desde logo de elementos que, em fundamentação, são triviais, ou seja, elementos que conhecemos de antemão já sempre da mesma forma. Se é esse o caso, então podemos considerar que o retorno necessário dessa linguagem está em informações triviais, necessariamente colocadas a partir da percepção ou deduzidas a partir dela.

Assim sendo, mesmo nos casos em que temos uma preocupação vernacular só encontraremos solidez argumentativa no momento em que nos depararmos com argumentos triviais, e por isso mesmo com fundamentações comuns dirigidas a partir da percepção. Se, ao contrário, sustentamos o discurso tão somente por meio de afirmações despegadas da materialidade dada pela percepção, então só podemos sustentar o movimento geral da linguagem a partir de concepções particulares ou de tautologias. Uma tautologia será um discurso que dependerá, para a determinação, de uma concepção anterior sobre o objeto que, ao defini-la, ratifique ou invalide a própria tautologia formada, razão pela qual a linguagem da tautologia será sempre colecionada entre os limites dos movimentos anteriores. No caso de uma concepção particular, estamos de volta sobre o campo da linguagem privada.

Assim sendo, restaria como esperança de objetividade da linguagem apenas a formação do pensamento a partir da percepção. Nesse caso, a resolução do paradoxo Brentano-Russell é suficiente para determinar essa condição objetiva³⁶. O

³⁶ O paradoxo em questão resolve o problema da percepção alucinatória ou ilusória. No caso, a comprovação da objetividade da existência de um dado objeto reside na existência da perspectiva de mais de um observador para o mesmo objeto. Isso resolveria, em essência, a questão da observação de um objeto ilusório, descartando-o como real concreto existente, mas ao mesmo tempo não resolveria o problema da percepção particular em si, pelos elementos que vamos expor a seguir.

problema, contudo, reside nos limites de comprovação do paradoxo. Significa dizer que tudo o que é visível por duas ou mais pessoas se dá para a percepção como real concreto efetivo e existente, mas que nem tudo o que é real concreto efetivo e existente se dá da mesma forma para a percepção de mais de um indivíduo. Em outras palavras, existem fundamentos psicológicos, como nos informa BACHELARD, para que um indivíduo construa a sua percepção de mundo. Isso determinará o que será efetivamente individuado em sua percepção. O restante será um amontoado de objetos não distintos da totalidade do mundo dos acontecimentos, objetos esses que escapam à atenção do indivíduo.

Isso significa que a própria condição da percepção acaba sendo subjetiva em determinado nível. O indivíduo, nesse sentido, não supera os limites impostos pelo percurso da subjetividade, a não ser que um observador transforme em linguagem o objeto individuado por ele, para que então ele possa oferecer essa individuação como relevante para a formação de um dado discurso. De outra forma, contudo, seria possível dizer que mesmo nos percursos objetivos e objetivados pela exploração, temos uma distinção direta no que diz respeito à formação dos conceitos discursivos fundamentais. Nesses casos o emissor dirige o discurso para que ele atenda a um direcionamento conceitual, sob uma situação que pode ser lingüisticamente oposta pelo receptor. Ou seja, em qualquer circunstância o discurso não atende a uma necessidade fundamental de comunicação objetiva, pertencendo, em toda a sua extensão, a um caráter eminentemente subjetivo.

Disso vem a observação de DERRIDA, a sua impossibilidade de significar. Poderíamos reforçar, diante disso, essa impossibilidade de significar por duas rotas. A primeira, porque a significação de todos os termos sem exceção é privada. A segunda, porque nós mesmos somos incapazes de reforçar pelo termo a realidade concreta completa de um dado objeto. As duas afirmações são o caso, para nós.

A pergunta evidente que se segue é: como podemos falar e compreender uns aos outros, ou seja, como podemos reagir ao que nos é dito? O caso é que temos aí duas dimensões completamente diferentes. Uma coisa é compreender, a outra é reagir ao dito. Quando reagimos, podemos fazer isso com ou sem a compreensão do dito. No caso, já sempre temos uma compreensão do dito, qual seja, a nossa. Mas essa compreensão não é completamente partilhada, quer estejamos no papel de emissor, quer no de receptor. Novamente, então, a pergunta: como conseguimos reagir? Pensemos da seguinte forma: há várias ações que levamos a cabo

automaticamente, sem que saibamos como descrevê-las em suas realizações pontuais passo a passo. Por exemplo, sabemos beber um copo de água, ou sabemos conjugar verbos. Essas formas de apreensão são naturais, desde o momento que as aprendemos, e por isso mesmo nunca mais nos perguntamos como fazemos, apenas fazemos. Da mesma forma a linguagem tem essas rotas, e ela as segue automaticamente. No caso, há discursos tão simples e diretos que é desnecessário que tenhamos uma compreensão plena do significado das palavras que os compõem para que possamos reagir. O comando de abrir a janela em uma sala em que os dois interlocutores se encontram, por exemplo, é direto e independe de maiores informações. Quanto mais abstrato se tornar, mais dependerá de tais explicações, eis que se tornou automaticamente mais complexo e mais afastado da percepção.

Assim sendo, o fundamento lingüístico é todo elaborado com base na apreensão de realidade que são por excelência subjetivas. O que a linguagem faz em suas diversas elaborações é tentar oferecer a imagem mais completa possível, de modo que haja uma associação das diversas formas de percepção envolvidas no ato de comunicação.

Nessas condições, o que o triângulo faz é *deslocar*. Ele desloca o emissor para a direção do receptor, e desloca o receptor para a posição de emissor. A muitas mãos, ambos tentam construir um lugar comum, um ponto de convergência. *Hamlet* é expressivo a esse respeito. O autor transmite, na figura dilapidada do príncipe, um deslizamento maior. Começa pelo deslocamento do rei na direção do príncipe, e termina com o próprio deslocamento do autor na direção do leitor, do espectador. O dismantelamento dos limites do palco se dá através disso. Protagonista, autor e espectador confluem na direção desse lugar, o lugar de quem pretende, pela transformação da narrativa, encontrar o seu lugar.

Aqui o triângulo lingüístico se mostra na plenitude de sua capacidade significante. Na ausência de condições de significar, o triângulo retorna a um solipsismo disfarçado e se torna ele próprio o palco de desenvolvimento do indivíduo. Significar é antes de tudo projetar para o exterior as inquietações da carne e do fantasma que a habita. Mesmo que o sentido dessa significação se coloque em um direcionamento hermenêutico (sentido de SCHLEIERMACHER³⁷).

³⁷ SCHLEIERMACHER, Friedrich D. E. *Hermenêutica e Crítica*. Vol 1. Ijuí: Ed. Unijuí, 2005.

A condição primária da realização de uma objetividade através da linguagem é por conseguinte um exercício que por sua própria natureza só se realiza enquanto reconstrução do falante no ato de construção do dizer, do dito. Nessa fundamentação contínua, a exposição da linguagem se refaz através de uma recorrência. Enquanto memória, ela transforma o dito em elemento condicionado a uma exposição diante de todos, e condiciona não mais o dito para o deslocamento do autor, mas disfarça sob seus véus uma pretensa realização externa.

Em outras palavras, o autor passa a ser, no instante em que encaramos a linguagem como elemento objetivo, um outro pressuposto, um outro que de fato não chega a existir. O caráter formular da linguagem mencionado anteriormente é o exercício maior de uma transcendência ou sensação de transcendência a partir do indivíduo. Trata-se do encontro de um algo maior. Se procuramos o lugar do autor é porque antes sentimos, como espectadores, leitores, ouvintes, receptores, uma angústia no lugar que ocupamos, uma ausência de aquietação, que se desmantela para o interior da linguagem. Esperamos, numa visão clássica, que ao menos o dito possa assegurar um novo lugar, um espaço para essa aquietação, e com isso mesmo esperamos que a comunhão entre os participantes, todos eles feitos independentes no jogo de construção da linguagem, se esboce como o lugar para um reencontro, para um eterno retorno (não nietzscheano) a lugar algum ou ao único lugar.

O preenchimento dessa visão clássica de significado provém antes de uma exposição à figura de um eterno falante, a figura capaz de condensar o universo das palavras em condições expositórias (SCHOEMAKER) capazes de envolver todo o contexto da verdade. A presunção de um eterno falante traz em si a coincidência de todos os elementos condicionados dentro das fronteiras do indivíduo, como mencionamos acima. O dilema que trataremos mais adiante a partir de MILTON³⁸ engloba essa percepção de uma consciência maior, ao mesmo tempo reflexiva do homem e fundante de sua existência.

Nesse sentido, a imagem divina expressa novamente essa condição máxima, em sentido absoluto. Esse absoluto, por sua vez, toma no âmbito da objetividade a forma da figura teatral criticada por HORÁCIO, o seu *deus ex machina*. Numa dimensão puramente dinâmica da linguagem, o “deus da máquina” exercita o mesmo papel que o evidenciado na peça teatral, ou pelo menos é o que nos

³⁸ MILTON, John. *Paradise Lost*. New York: Random House, [s.d.]

habitamos a esperar da linguagem. A linguagem explorada a partir do texto tem a qualidade maior de destacar-se do indivíduo que a provoca, tornando o seu suposto conteúdo significado um elemento propriamente vivo, pulsante através do ritmo das palavras. É com essa condição que a capacidade formular do texto parece informar o seu leitor, e mesmo o seu autor, eis que ele se desloca para o âmbito externo dessa linguagem tão logo veja nela a expressão harmônica de tensões e idéias.

Seria dizer que o critério de objetivação da linguagem reside em sua própria atitude inicial, qual seja, a da realização do real concreto ou do real imaginário através da construção lingüística que o torna acessível a qualquer indivíduo, inclusive ao emissor que re-visita suas próprias palavras. Nesse sentido, o elemento que se pretende explicitado e elaborado lingüisticamente ganha uma dimensão externa, e por isso mesmo acessa os indivíduos envolvidos na comunicação como elemento externo, a despeito de suas premissas subjetivas.

A questão é que a linguagem desdobrada pelo sujeito se converte numa tentativa de criação de uma zona externa a ele. Seria dizer que a linguagem, quando adota um tom descritivo, assume a condição de colocar como verdade um determinado elemento, a ser acessado em comum por todos os interlocutores. Nisso, encontra-se a solução para o dilema anteriormente criado, uma solução que é dada desde fora, eis que emerge da condição da linguagem. Por isso a concepção de um “deus da máquina”. O problema de aproximação interindividual que se coloca na base da linguagem só pode ser razoavelmente resolvido na medida de uma formulação que seja externa a esse jogo relacional, e portanto há já sempre um elemento ao qual os dois indivíduos se curvam. Os interlocutores jamais completam o ciclo por si mesmos e, quando integram o elemento externo à subjetividade uma vez mais às condições subjetivas, tornam impossível a resolução do sistema.

Mais que isso, a linguagem parece permanecer com o propósito de envolver essa realização significativa. Cada tensão diversa do corpo total da linguagem concentra o comprometimento ontológico em uma área específica. A narrativa pode condensar a existência de um personagem, certamente não disposta a traduzir uma realidade (ao menos não inicialmente) mas dirigida a um projeto de lançar-lhe vida. De outra forma, o assim chamado discurso teria como projeção a evocação do real, do vivo, vivificado na própria linguagem. De um modo ou de outro, resta o projeto da linguagem de elevar à condição de verossímil tudo quanto possa ser feito ou refeito a partir de sua dimensão formular.

A disposição da linguagem na expressão do verossímil é capaz por conseguinte de elevar a disposição do receptor através dessa verossimilhança. Enquanto seus olhos fazem com que duvide, com que a realidade mesma o perturbe e o desestabilize, a própria linguagem se transforma num ponto de preparação, no espaço de sua fixação, na formação de um ponto imóvel no próprio humano em relação à linguagem.

A questão, contudo, passa a ser a qualidade dessa significação no âmbito da linguagem. É o caso dizer que as teses construídas até o início do século XX na filosofia da linguagem permitiam a observação constante de uma verdade apreensível através da disposição lingüística. Antes, contudo, de dizer que a verdade pode ser expressa, era preciso dizer que a verdade poderia ser observada. Esse primado começa a se desfazer com a condição proposta a partir de uma fenomenologia kantiana, denunciadora de um ocultamento perene da totalidade de um objeto observado segundo a perspectiva do sujeito que o observa. A fenomenologia concentrada que se constrói a partir de HUSSERL³⁹ tem sobretudo o condão de desmanchar a rota visível, estabelecida desde DESCARTES, e de desmitificar essa possibilidade de apreensão do verdadeiro. Nas raízes de HUSSERL, sobretudo em sua leitura das *Meditações* de DESCARTES⁴⁰, o autor evidencia essa preocupação, e exhibe mais claramente a queda das barreiras entre sujeito e objeto.

Pode parecer inicialmente que a construção do fenômeno, a percepção da verdade e a idéia de significação estão separadas. É o caso dizer, contudo, que a premissa da fenomenologia é bastante em si mesma para destituir de uma possibilidade de produção da verdade qualquer ato de observação, não apenas no sentido de tornar o objeto inatingível, mas também no espírito de destituir de uma verdade absoluta o existente, (sobretudo se considerarmos a abstração num sentido hegeliano). Que resta dizer, então, no vão da insegurança? Apenas o que é certo, jamais o que é verdadeiro. Apenas o que é verossímil, nunca o que é verdadeiro.

Eis a questão da linguagem disposta, e eis o motivo pelo qual se desfaz o significado. O significado é a própria coerência havida simplesmente das palavras. Não há que se falar para além da linguagem em outra dimensão. Há apenas sua

³⁹ Ver HUSSERL, Edmund. *Meditações Cartesianas: introdução à fenomenologia*. São Paulo: Madras, 2001.

⁴⁰ René Descartes. *Meditações*. Em Victor Civita, editor, *Os Pensadores: Descartes*. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

própria condição de dizer e de dito. O tornar objetivo nos limites da linguagem é, além de tudo, um exercício da própria construção do fenômeno. E nesse exercício a construção da linguagem se faz através da implicação do sujeito sobre o objeto. O sujeito é constituído na sua linguagem privada, e seu esforço de observação, sua via de disposição sobre o mundo que o cerca é o ato de torná-lo coerente e de, na coerência, erguer uma dimensão que permita a formulação geral desse objeto. Seguindo o raciocínio do já mencionado paradoxo BRENTANO-RUSSELL, é o ato de dizer algo que converte o indivíduo em mais que um observador esquizofrênico do mundo. Não queremos com isso dizer que a realidade é em sua totalidade ilusão. Contudo, a carga subjetiva de todo o ciclo do *ego cogito* cartesiano é o bastante para demonstrar que é o sujeito que expõe a arquitetura do mundo como bem a vê. Nos seus pontos de falha realiza-se a incoerência, ou na presunção de uma harmonia maior e externa, a incompreensão. Na realização da linguagem, a acomodação e a disposição de um outro se refaz, e com isso exercita ao máximo a estruturação do indivíduo de fora para dentro. Sua visão se torna coerente quando é dividida, quando dois conjuntos formulares individuais, limitados por barreiras discursivas-narrativas e estabelecidos em determinados níveis de linguagem, encontram-se.

O significado não é portanto evocação de um objeto para além da linguagem e posto através de uma barreira perante o indivíduo. Ao contrário, é exposição do indivíduo para si mesmo, e re-compreensão do outro como o si mesmo individual (a exemplo do sistema de eticidade de HEGEL⁴¹).

Nos termos esboçados quanto à significação, acabamos por observar uma destituição maior de todo o projeto lingüístico. A questão é que, diante de sua premissa de universalidade, ela não concede ao indivíduo uma condição própria para expressar ou compreender a realidade, e portanto para construir a verdade. Ela valora a verdade, e se permite reconstruir essa valoração através de processos e métodos que são, de fato, condições lingüísticas propriamente ditas, fórmulas depositadas para a garantia do valor-verdade de outras fórmulas.

Obviamente, o ciclo de pensamento constituído dentro dos limites cartesianos não se permite admitir essas condições sob as quais a linguagem é elaborada. Retrata que certos aspectos lógicos, como as condições gerais da lógica indutiva e a

⁴¹ HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito*. 4 ed. Petrópolis: Vozes, Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2007.

produção dedutiva são, de fato, modelos de progressão da realidade para o âmago da linguagem. A sua falibilidade, contudo, destacada por Pasteur, inclusive, em seu conhecido episódio da febre aftosa, demonstra que a própria harmonia empírica é também ela um jogo de linguagem, executado contudo para além dos limites da fala. A ritualização proposta pelos direcionamentos científicos que mascaram a natureza puramente comunicacional das relações clássicas é um exercício de redimensionamento lingüístico em diferentes planos de linguagem, um esforço das próprias aptidões humanas no máximo sentido de justificar desde sempre o dito.

A presunção que permanece dentro desses momentos é a de que, no fundo, não se faz a comunicação entre indivíduos, mas com uma vontade capaz de dispor o universo de uma certa forma, a qual permitiu legar, ainda que fragmentariamente, certos esforços coerentes, que são desvelados pouco a pouco. Ou, mais que isso, é o que se pode reconhecer como o encontro de duas diferentes linguagens. Cada discurso, cada texto, cada narrativa, tudo tem em si o significado de um outro texto. Esse texto maior é expresso não importa exatamente pelo quê ou por quem, mas prevalece como condição a ser alocada num mapa propriamente humano, ou numa tradução.

É interessante observar nesse ponto por exemplo o diálogo que se pode traçar entre KANT e WITTGENSTEIN. O contraste entre o projeto fenomênico kantiano⁴² e o esforço lingüístico wittgensteiniano é especialmente loquaz. A disposição fragmentária e de carga subjetiva do pensamento de KANT é substituída em WITTGENSTEIN primeiro por uma intenção total (a de seu *Tractatus*⁴³), que pretende ser a tradução plena da linguagem do real, e que nomeia, em certo, ponto, Deus como o falante; e em seguida (nos escritos pós-*Investigações Filosóficas*⁴⁴) com afirmações claras de um pensamento fragmentário e não-central, que contudo passa por limiares de contradição ao explicitar-se como aprofundamento (e em seguida tornar-se uma confissão de autoria à glória de Deus).

Essa disposição em WITTGENSTEIN é a própria tentativa de harmonização de condições fragmentárias de pensamento que se realizam em todos os seus escritos de fenomenologia da linguagem (a produção posterior a 1929). A forma pela

⁴² Kant, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Tradução de Valerio Rohden e Udo Moosburger. Editora Nova Cultural, Coleção Os Pensadores. 1996.

⁴³ Ver WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus Lógico-Philosophicus*.

⁴⁴ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigações Filosóficas*.

qual o autor envereda através da recriação dessas condições lingüísticas é a deposição clara de um humor exposto para além da condição formal de linguagem, e coloca as fórmulas indispostas das divindades como constituintes de sentido progressivo de nossa própria fala.

Revedo os limites do triângulo lingüístico e resgatando as condições gerais de sua dimensão simbólica podemos agora tornar mais compreensível a observação que fizemos antes. A percepção do triângulo enquanto elemento simbólico é o esteio comum que encontramos com essa dimensão maior, transcendental, e que permite partir de um pressuposto de possibilidade de tradução de uma linguagem universal em um âmbito humanamente compreensível. É a linguagem comum a deuses e homens, no âmbito religioso e simbólico, ou a condição categorialmente manifestada a partir do plano transcendental, para uma visão racional de mundo.

A questão da memória que se dispõe é mais que uma apropriação de significados. No sentido específico dos regimes transcendentalistas de pensamento, representa esse próprio caráter de religação. Não se trata necessariamente de um recurso à fé, mas antes de uma realização da própria origem dos fundamentos da percepção do mundo e de sua concretização. A memória é, antes de tudo, memória de uma origem estabelecida, de uma condição atemporal que mergulha nos limites do tempo.

Esse atemporal acaba se tornando um espaço original. Não se trata necessariamente de uma relação com a linha temporal no sentido de anteceder-lo enquanto concepção linear do tempo. Trata-se de uma constante origem, e se conforma à linguagem como origem constante do falado. Se recuperarmos a observação de DERRIDA⁴⁵ sobre o tema, teremos aí o que ele chama de alma. É esse lugar, capaz de produzir linguagem, que se posiciona como origem.

O caráter formular da linguagem, contudo, prescinde um estudo mais específico sobre a condição originalista em questão. De fato, traduz essa origem como uma segunda linguagem, e com isso determina que a própria linguagem é sua origem, aprisionando-a dentro de sua própria condição de fala. Não há, nesse sentido, emissor, exceto o emissor divino ou a razão que se estabelece para o mundo já sempre como linguagem.

⁴⁵ DERRIDA, Jacques. *A Farmácia de Platão*. São Paulo: Iluminuras, 2005.

A questão, para a linguagem formular, é a de formação de uma categoria fundante de todas as categorias. Seu problema está em conquistar uma continuidade em todos os elementos, que unifique a linguagem transcendental à linguagem factível. O ponto sensível da linguagem está em seus momentos de descontinuidade⁴⁶. Pensemos por exemplo na conversão de espaços transcendentais dentro do pensamento kantiano. Se tomarmos qualquer uma das categorias kantianas, perceberemos que só funcionam bifurcadas por representarem essa conversão de linguagem a linguagem. O inatingível só se compreende através do que pode ser expresso pela linguagem antes de tudo por poder ser concebido. É a negação disso, esse inconcebível que extravasa o limite da palavra, que encontra sua alocação no campo das acomodações lingüísticas, circunscrevendo-se aos limites de uma palavra⁴⁷.

Nesse sentido, a descontinuidade caracteriza a experiência do limite das linguagens em questão, e por isso mesmo o ponto de distinção entre o dito e o não dito, entre aquilo que pode ser concebido para ser dito e o que não pode ser concebido, ao menos, completamente. O fundamento dessa condição formular de linguagem reside na crença sobre a possibilidade de continuidade universal da linguagem humanamente elaborada, aquém da dimensão transcendental, e é nessa dimensão que relaciona as condições de identificação dos objetos visíveis, já sempre identificados por um nome próprio, já sempre oculto pela experiência parcial do fenômeno.

1.1.3 A linguagem como caminho e a dupla revelação do homem no texto

A questão transcendental e a questão da continuidade estão portanto intimamente ligadas, e são extremamente relevantes para o tema do justo. A questão teológica se expressa sobretudo a partir da formação do transcendental e do transcendente. Como colocamos antes, a linguagem universal tem o caráter de expressão de uma realidade que tentamos converter para um código que podemos utilizar por nossa própria conta, que podemos compreender, diante de um

⁴⁶ O pensamento de HABERMAS tem especial importância para a observação de tais elementos. Sua exploração da linguagem e de um possível transcendentalismo comunicacional exhibe traços fortes de um kantismo revisto. Mais que isso, sua visão informa especificamente essa condição.

⁴⁷ A respeito das categorias, ver KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. São Paulo: nova cultural, 1997.

interlocutor, ou ao menos de um espaço de interlocução, que se faz desde logo incompreensível. Esse é o espaço do infinito, da totalidade infinita, que comporta a linguagem contínua e completa.

Aqui a linguagem se conserva como uma dimensão propriamente dita. Ela coordena esses esforços desde um lugar em que reside uma acomodação suficiente de códigos capaz de traduzir a totalidade infinita sem que se perca a própria conexão fenomênica entre os diversos elementos constituintes da universalidade.

A grande diferença que se coloca entre o posicionamento universal e a condição de *numina* reside não na característica transcendental, que é partilhada por ambos, mas na condição de presunção de um interlocutor. O pensamento laico e laicizado ainda assim opera sobre bases transcendentais, mas adere à tese de que é a força racional e o jogo de elementos indistintos e não identificáveis que se expõe para a dimensão transcendental. No caso da experiência de *numina*, é a figura divina que se coloca nessa dimensão. A figura divina representa aqui o jogo de presunções de um emissor capaz de compreender e arquitetar a própria realidade pela palavra. Nele a proposição assume a posição de doadora de sentido por excelência, eis que refere especificamente o próprio ato criador.

Aqui essa bifurcação se reforça. A palavra, para o pensamento laico, é doadora de sentido, mas apenas nos limites de tornar-se evidência da própria existência do que precede o dito.

Na experiência de *numina*, a palavra é a que oferece antes de tudo a existência mesma. A hipótese é levantada de forma bastante eloqüente no *Fausto* de GOETHE⁴⁸. O autor lança a idéia de que a palavra não seria o início, e que talvez a ação devesse ser entendida como princípio. Foge, com isso, da tese que revisita PLATÃO e ARISTÓTELES⁴⁹, e que coloca o centro da criação divina como insubstancial, ideal e como ato puro. Não se pode, através dessa visão, agir sem que haja um objeto sobre o qual se aja. E por isso mesmo resta apenas a ação da força divina de si para si, fazendo-se para além através de si (racionalidade hegeliana, curiosamente). Aí temos a palavra como única ação possível, destacada de um objeto, persistente na solidão divina que insiste, pelo dizer, em criar através de um gesto identificador antes de tudo.

⁴⁸ GOETHE, Johann Wolfgang Von. *Fausto: uma tragédia*. São Paulo: Ed. 34, 2004. 2 v.

⁴⁹ Ver PLATÃO. *Sofista (ou Do Ser)*. In: *Diálogos*. Bauru: EDIPRO, 2006. Ver também ARISTÓTELES. *Metafísica*. Bauru: EDIPRO, 2006.

O pensamento laico pós-kantiano e a experiência de *numina* convergem. Dizer laicamente e dar sentido pela proposição é demonstrar em palavras, em juízos analíticos, os atributos do objeto identificado. Presume-se, é claro, que ele terá uma identidade. Na experiência de *numina*, o dizer é sempre uma tentativa de tornar-se transcendente em um instante, e dizer pela voz divina, mostrando assim não apenas o sentido do objeto, mas sobretudo a sua convergência com o sentido do mundo que rodeia a relação fenomênica estabelecida. Ambos os momentos convergem para o que veremos adiante como o resumo da visão de justiça no tocante ao “dar a cada um o que é seu”, reforçando esse princípio.

Mas, mais que isso, por hora, é possível ver como as linguagens sobrepostas, e como a tentativa de operar sobre condições gerais de identificação, permitem elaborar uma sobreposição, já mencionada, entre emissor e receptor. Essa sobreposição é, no caso da experiência de *numina*, o próprio transcender, e na experiência laica o depor sobre a verdade através das palavras.

Nesse sentido, é preciso antes de tudo repensar o próprio conceito de transcender, para que então possamos definir mais precisamente como esse processo lingüístico ocorre. Na linguagem tradicional de sentido formular, o que temos é uma procura pela exposição para além de si mesmo, como vimos acima. Esse gesto se dá na medida de uma compreensão íntima de si, que não precisa ser total, mas deve ao menos se processar sincronicamente. Daí o conceito existencial de *transcendens*, o cruzar-se a si mesmo, reencontrar-se e levar-se para além de si. Esse movimento representa a resposta ao próprio processo lingüístico que descrevemos acima.

O transcender é, portanto, esse reencontro consigo que permite, a um tempo, um atravessar-se. Quer dizer, é uma compreensão plena de si, que permite uma disposição clara de si para o restante dos elementos componentes de um dado arranjo de elementos. Essa compreensão plena de si representa a capacidade formular de definir-se segundo uma visão de relação com os diversos arranjos de objetos. Em outras palavras, para que seja possível atingir e demonstrar tal dimensão por meio de uma visão externa de si mesmo, e por conseguinte através de uma linguagem de tom descritivo que exiba racionalmente essa compreensão. Do contrário, será um gesto intuitivo de ações e reações, e não um gesto transcendental no sentido formular-lingüístico.

O caso é que esse processo não acontece de forma a gerar universalmente esse atingimento de um além de si. Se fosse o caso, seria necessário que os elementos de alguma forma universalmente se lançassem para a compreensão de perfeição de si, a exemplo da racionalidade de BRUNO⁵⁰. Em outro sentido, seria o mesmo que dizer que nossa consciência de nós mesmos deveria em algum momento atingir um ponto epifânico em que se realizasse na compreensão plena do universal, promessa que a linguagem pretende cumprir enquanto repositório da memória, mas que vivencialmente, sincronicamente, não é possível (limitada que está pelas fronteiras da própria percepção). Dessa forma, o transcender seria o mesmo que alcançar a sua própria posição perante uma compreensão geral dos elementos sincronicamente dispostos em um determinado arranjo, e portanto alcançar a compreensão plena de si mesmo e dos elementos que compõem uma dada quadratura.

Diante disso, para que a compreensão formular de si chegue a um elemento próximo ao da transcendência, é preciso antes que se perceba que ela só se dá por meio de um arranjo, e nunca, portanto, diante de uma totalidade racional teórica. A única forma de retratar adequadamente um salto epifânico de tal qualidade é a operatividade de tal arranjo enquanto hipótese. Isso significa que, para que se possa compreender uma construção transcendental, é preciso reiterar o uso da hipótese elencada e, sobre ela, refazer o percurso de hipóteses de hipóteses, completando assim a quadratura em questão de uma forma passível de apreensão pela racionalidade. Esse é o mote da teoria literária⁵¹.

O ato de construir uma hipótese, nesse sentido, exige uma especulação mais profunda. Se é o caso tratar de uma hipótese, é igualmente possível compreender que, dentro dela, residem certos percursos e certas similitudes, assim como constantes afastamentos. Esses percursos solidificados guardam em si algumas características comuns visíveis: primeiramente são possíveis, ao menos em um sentido pontual; em segundo lugar, buscam uma origem que precisa ser resolvida dentro dos contextos e elementos lançados pela própria condição construtiva; em terceiro lugar, sobrepõem pontos sintagmáticos diante de tais semelhanças, e com isso constroem o percurso narrativo.

⁵⁰ BRUNO, Giordano. *Do infinito, do universo e dos mundos*. São Paulo: Madras, 2006.

⁵¹ Adotamos aqui a observação de KUNDERA que reforça o aspecto hipotético da produção literária. Milan KUNDERA reafirma tal aspecto geral da literatura em uma série de entrevistas sobre a definição de sua obra.

Há, com isso, nós sintagmáticos que permitem a compreensão de certas narrativas como pertencentes ao mesmo grupo, e portanto como variações das mesmas hipóteses⁵². Representam a progressão de determinadas possibilidades dentro da linguagem, as quais precisam demonstrar sustentabilidade e coerência interna suficiente, além de um jogo causal-conseqüencial que representa a passagem do tempo dentro da narrativa. Assim, os elementos que se abrem para a constituição da narrativa são aqueles colocados nos nós sintagmáticos, e justamente aqueles que pretendemos ver em relação, para que os possamos definir dentro de um contexto verossimilhante. Esses elementos serão evidentemente definidos dentro do contexto narrativo.

Procuramos, por conseguinte, neste primeiro momento, narrativas capazes de elaborar a transposição de um indivíduo para o lugar do outro. Encontramos, nisso, um nó sintagmático dentro das narrativas que permitem a sobreposição de compreensões, a ligação de pensamentos ou mesmo a partilha de sentimentos.

O *Hamlet* é especialmente eloqüente a respeito disso. Trata a um tempo de todas essas sobreposições, tornando-a tema de sua própria expressão narrativa⁵³.

Quando o príncipe Hamlet foi confrontado pela primeira vez com a inquietação, viu com compreensível temor o arauto da desconstrução de sua própria vida. O emissário, o espírito inquieto de seu pai, trouxe a perplexidade, e logo após, o primeiro julgamento. Será que essa alma desencarnada é uma ilusão demoníaca, ou é ela realmente o último vestígio do próprio ancestral?

A questão ontológica tem em si todas as características da insegurança, da incerteza. Se, por um lado, a efígie for uma aparição satânica, então nada de bom pode advir dela, e todas as suas palavras hão de ser consideradas sugestões malignas. Se, de outra forma, aquela for efetivamente a efígie do pai perdido do príncipe, então pode ser que tudo o que Hamlet sabe e vê seja uma mentira. (Mais que isso, o caminho do dilema é o caminho da observação panorâmica, ou seja, do elenco de situações-força e da conexão lógica entre elas. Essa forma se repete

⁵² Ver o conceito de sintagma dado por Umberto ECO. ECO, Umberto. *Ensaio Sobre a Literatura*. 2. Ed. Rio de Janeiro: Record, 2003.

⁵³ Devemos ter em mente que, pelo ponto de vista da continuidade, discurso e narrativa convergem. A narrativa, contudo, não tem a pretensão de universalização. É, antes, um reflexo de uma universalidade que já se forma, sobretudo nas condições narrativas que se estabelecem até os movimentos modernos na literatura do século XX. A produção literária dos movimentos modernistas e do pós-modernismo são caracterizadas, aliás, por uma aproximação em relação à descontinuidade e à fragmentaridade, desdobrando com isso uma semente já plantada em toda a produção lingüística dos séculos anteriores.

quando o rei manipula as emoções de Laertes e de Hamlet para que se confrontem, ao menos no ato de planejamento da situação). Aqui é possível vislumbrar o limite da concepção depositada sobre o próprio protagonista. Enquanto se questiona sobre os fundamentos de suas ações, e sobre o dever ou não agir, comunica-se com uma dimensão que transcende os limites de sua compreensão, ela própria simbolizada pela figura do pai morto.

Essa visão tem em si uma carga simbólica imediata, pujante. O fato de o emissor da mensagem de vingança ter sua própria identidade posta em dúvida exalta a condição da linguagem feita para que a narrativa seja colocada. É o protagonista, o filho, que se dispõe para sua produção, para sua realização. O que ele tenta realizar, sua dúvida, é a própria natureza dessa motivação, presente em espaços que não são ditos e que não podem ser concebidos por sua experiência humana⁵⁴. A alma permanece como porta-voz dessa realidade, mas não a entrega de todo, plantando no humano o momento da dúvida.

Mais que isso, a memória abre o caminho da descontinuidade. Desfeita de contornos definidos, apresenta-se nebulosa (não é à toa que o rei morto emerge numa noite nebulosa, e que trafega pelo ocaso e pela alvorada). Sua imagem é a imagem da memória, aquela que evoca mas que falha ao evocar, eis que se faz confusa e desfeita de condições específicas de uma experiência presentificada.

O momento que o autor evoca nessa cena é o primeiro passo de um idioma que a obra falará continuamente. E a metáfora do fantasma é para ela fundamental, eis que trata dessa linguagem como condição de memória da suposta origem transcendental, e dos espaços que ocupará quando feita linguagem formular humana.

Que é um fantasma, afinal?

As histórias de assombrações carregam alguns traços comuns, que permitem definir exatamente a sua inserção no mundo dos acontecimentos. Há mais nelas que o mero conto, que a sucessão de palavras e o amontoamento de eventos que, em última análise, repetem-se de assombração a assombração.

Uma alma inquieta, apareça como aparecer, é sempre algo que está, mas que não deveria estar. Em sua inquietude, uma alma que permanece entre os vivos

⁵⁴ Em discurso igualmente belo, MELVILLE coloca em Ahab a mesma dúvida, a dúvida de suas motivações, e em seguida o questionamento sobre a sua condição perante – ou em conjunto com – a natureza divina. A esse respeito ver MELVILLE, Herman. *Moby Dick*. London: Penguin Books, 1994.

dá a eles a sensação de que algo inexplicável ronda, a perene percepção de que o que se olha em volta não está exatamente certo. Uma alma inquieta perturba, ela se manifesta, num mundo que já não a aceita, como perturbação. Tome-se como exemplo a vigília de Marcelo, Bernardo e Francisco, logo antes da entrada de Horácio. Algo paira no ar, inexplicável, algo que inquieta os homens. E a efígie, quando emerge, é uma figura a vagar no horizonte em seu silêncio, em sua ansiedade por dizer. Preso ao mundo, mas sem um lugar nele, o rei Hamlet, inquieto, converte-se na própria inquietude. Indisposto, faz dos homens igualmente indispostos.

Mas, sem que ele fale, percebe-se que há algo de errado, mas não se sabe o que, ou por quê. É uma inquietude sem origem ou motivo, um temor absoluto de coisas absolutas. O mundo está sob o peso de uma ameaça. Não se sabe bem o que o fustiga, mas algo se aproxima para despedaçá-lo. A explicação que Horácio e os outros ensaiam é a explicação da inquietude da Dinamarca, ainda a explicação da inquietude do rei Cláudio: a inquietude que faz o rei Hamlet se erguer do túmulo e vagar entre os homens, trajado em armas, é um prenúncio da guerra contra Fortimbrás. Mesmo calado, o rei precisa falar, e os homens o fazem dizer pelo que se veste, pelo que sente.

Assim sendo, o rei se caminha para os homens de forma indistinta – para os homens em absoluto – ocupando a inquietude. No silêncio, os homens não sabem que algo caminha para eles, que algo é em relação a eles. Sabem muito simplesmente que algo paira, *algo que não tem nome, ou que antes sugere um nome e uma sina*, mas que não o confirma.

Quando, a seguir, Hamlet emerge, há uma mudança fundamental. Ao pleitear que Hamlet o siga, o rei emerge para um novo plano. Deixa de ocupar o mundo como inquietude, vai além da efígie que só se comunica pela indisposição e pela imagem, e passa a falar. E tão logo o rei se avulta para proferir as palavras fatais, o príncipe inicia o exercício de seu batismo, encontrando-se com o rei no nome de Hamlet, o primeiro Hamlet, o que precede no tempo. Aqui reside uma consideração fundamental desse jogo de memórias e de origem: o tempo se desfaz e sai de seus próprios limites, como evoca DELEUZE⁵⁵ em observações gerais sobre o pensamento kantiano. O tempo fora dos gonzos é característica fundamental para

⁵⁵ Ver introdução ao texto de DELEUZE. DELEUZE, Gilles. *Kant's Critical Philosophy*. [s.l.], [s.d.]

esclarecer esse momento de transcendência. O transcendente é o já sempre, a linguagem infinita e plena que não precisa, segundo o oitocentismo, sofrer mudanças, eis que as comporta a todas em suas configurações. Alcançá-la é deslocar o tempo, retornar a uma origem criadora que não precisa ser entendida como tal, mas que é já sempre fonte de todo o dizer humano. Daí o tempo fora dos gonzos, a observação do observável, do concebível, fora do tempo, e sua projeção para essa linguagem do transcendental.

E é esse batismo que determina o que se passará dali por diante. Ele vem semioticamente imbuído do poder de realizar a formulação maior das identidades, do tráfego de relações entre todas as figuras do jogo. Esse momento é a independência furtiva de Hamlet que se converte na rebeldia de todas as ações subseqüentes. Esse ato singular transforma o príncipe num rei, e por isso mesmo faz dele mais que mero participante do jogo de Cláudio. Torna-o verdadeiramente um oponente – e a partir daí é Hamlet que impõe as ligações e identifica homens e mulheres por seus papéis dentro do jogo maior – o jogo dos reis, aquele que oferece aos contendores direito sobre todos os demais, e que os torna agentes da identificação dos conceitos e dos direitos.

Essa disposição é a ligação íntima do ritmo da linguagem enquanto processo identificador. O fundamento da linguagem oitocentista tem suas bases nessas correlações, e culmina com o retrato wittgensteiniano de exposição da realidade lingüística, sobretudo em sua fenomenologia.

A questão central da identificação persiste no destacamento lingüístico que se segue à exposição proposta já a partir da corrente britânica de OGDEN e RICHARDS⁵⁶. Nela, a relação bipolar de SAUSSURRE⁵⁷ é abandonada em benefício de uma estrutura triangular da linguagem, que passa a agregar a concepção de referência para um diálogo com a posição significativa dos termos.

Nos momentos posteriores, sobretudo através de autores com inclinação fenomenológica, a idéia de referência é substituída pela concepção de sentido. Aqui, a questão do nome se torna central, e mescla o papel da proposição em seu espírito de relevância perante a questão ontológica.

Assim como um nome, em sua simplicidade, é capaz de evocar o peso da coroa para seus usuários e de fazer todos os outros, tão isolados na ausência de

⁵⁶ OGDEN, C. K.; RICHARDS, I. A. *The Menaning of Meaning*. New York: Harcourt, Brace & World, 1923.

⁵⁷ ????? SAUSSURRE, Ferdinand de. *Op. Cit.*.

suas próprias expressões, gravitarem em torno dessas coroas, o dilema entre sentido e significante, para os limites do oitocentismo, se resolve pelo despojamento da força ontológica dentro dos limites da significação. O elemento que foi perdido na caracterização inicial da dúvida do protagonista, qual seja, a origem de sua linguagem, é reconquistado pela humanização do transcendente nas figuras reais. Eles se tornam legitimados simplesmente por serem, dentro das condições possíveis de confecção de uma linguagem formular humana, os fulcros para a produção da própria linguagem, os laços que são lançados constantemente para a dimensão transcendental, em momentos catárticos específicos.

Nisso, a beleza do nome reside para além dele mesmo, mas não chega a se enraizar no âmbito do significado. O significante é a relação mais íntima, é *onoma*, a evocação pura. Resgata com isso o sagrado, mas ao mesmo tempo usurpa de toda substância a própria dimensão ontológica, a indizível dimensão ontológica. Lança-a para além de si, para o interior da palavra, e torna a única relação possível, no momento da mais aguda solidão, a relação do nome. Iludimo-nos, assim, pela dimensão de que a palavra venha sempre a refletir algo, quase como se cada mínima expressão se debruce sobre um objeto, uma idéia ou um movimento. Essa é a primeira ilusão para WITTGENSTEIN, a ilusão do seu *Tractatus*⁵⁸, a ferramenta que determina que todas as coisas existentes precisam de um reflexo lingüístico, ou mesmo, portanto, um nome, e de que toda palavra vem preenchida de substância⁵⁹.

Eis aqui, de forma expressiva, a tragédia que desenvolve o pensamento oitocentista em seu arco construtivo do idealismo, e que mesmo se eleva para ele, através da crítica hegeliana aos pré-kantianos. O nome, a concepção quase sagrada de batizar o que nos cerca, uma forma de dom divino, é exibido como aquietação maior de nossas angústias. Nesse auge, nessa condição por demais relevante, o não batizado, o destituído de nome, perde o seu lugar, gerando seu impacto e

⁵⁸ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus ... passim*.

⁵⁹ Pensemos por exemplo na exposição wittgensteiniana sobre o papel da negação. Ainda que ele a entenda como mero conector lógico, afirma textualmente no *Tractatus* que, por não refletir um objeto ou uma idéia, abandona a esfera da reflexão, e ingressa como uma negação da sentença. Gravita, portanto, como os diversos personagens de *Hamlet*, em torno de um reinado, qual seja, o da substância expressa na proposição. Essa mesma substância, essa mesma profundidade ontológica, será chamada paralelamente por QUINE de *comprometimento ontológico*, em texto crítico a respeito do pensamento de RUSSELL a respeito da teoria dos objetos indeterminados Ver QUINE, W. V. O. *On what there is*. Disponível via url. Endereço eletrônico: <<http://www.ffst.hr/~logika/2006filozofijaznanosti/literatura/literatura/OnwhatThereIs.pdf>> Última consulta em 30/05/2010.

criando o espaço sem espaço, o lugar que não é lugar. O não-ser é readmitido na discussão através da setorização do discurso, clivagem empregada sobretudo pelos autores dos setecentos e oitocentos em suas obras, e denunciada no momento da crítica à ciência, elaborada a partir de WITTGENSTEIN e POPPER, de forma mais central.

A falsidade desse não-ser se transforma na geradora de uma angústia ainda mais relevante, converte a solidão em barreira, e faz com que se abandone para além dos espaços existenciais que confrontam o homem com um infinito que ele não pode habitar, e que não o habita. Há uma forma poderosa de clivagem, refletida a partir das constantes espirais de enfrentamento entre os elementos coroados, agraciados com nomes. A disputa da ciência, do discurso, da construção delicada de um diálogo, da conduta errática da narrativa, tudo se delineia em torno da conquista e da derrocada, e tudo reconstitui o jogo de linguagem como movimentos, traçados, danças harmoniosas e letais. Perder esse jogo é ser lançado para os espaços da não existência, para o ambiente de fora da narrativa, para o fora do discurso, para os limites do civilizado, do posto em palavras. Eis a tragédia de Hamlet: caminhar eternamente nos limites da linguagem, num quase-fora, sempre com a ameaça de Cláudio a tentar expulsá-lo da Dinamarca. A angústia de não-ser é a própria composição das velas infladas pelos ventos da partida, do mar que se abre, do avanço de Hamlet para fora de seu reino, para além dos limites que sua própria voz pode alcançar. E, no final, restaria apenas a voz de Cláudio, não tivesse o príncipe exigido permanecer, apenas para retirar tantos outros nomes – inclusive o seu – do universo dos falantes, pela morte.

Essa clivagem, poderosa como se faz, é a própria inversão dos limites da linguagem objetiva, do nome que todos evocam, para o silêncio, para os âmbitos mais distantes e recônditos do expressar. É no limite do sujeito que se rompe a linguagem, que se extravie toda a constituição da racionalidade e se desmantela o sistema da identidade como tal. Ali, no sujeito, em seu interior, a identidade se desmancha como liame que une significantes, e se refaz como o que é visto e sentido, e se despoja numa hipérbole do topo do sublime para as raízes da linguagem uma vez mais. Ali, mundos colidem e se transformam, reconstituem-se a partir de uma particularidade inegável, e retornam, desfeitos, desatados, despojados de si mesmos, para vagar.

O oitocentismo se desmancha por essa clivagem, e traz os fantasmas para que povoem o mundo por meio dela. Com que força retorna o rei, por meio de seu filho, viciosamente procurando por um nome, seu nome, legado menor para seu filho. Com que dor habita o mundo, inquietude, e avança como tal para Hamlet. Eis aí a chave da identidade oitocentista: o homem expulso, o banido para fora do discurso, não mais se cala. Pela narrativa, a ameaça da república, a voz que não cala, esse mesmo homem retorna. Os nomes retornam, os elementos mortos, velhas histórias, contradições, paradoxos, sobretudo os paradoxos, clivam o mundo. E o homem dos oitocentos reserva para essas palavras, para esses nomes e essas vozes, o mundo sombrio dos becos, das alamedas esquecidas, o espaço de ninguém.

Mas é preciso persistir na idéia de que essa clivagem é errática, independente. Essa compreensão não teve seu momento entre os idealistas. Esse aprisionamento, uma constante dor, um desfazer-se, é o próprio dismantelar da paternidade usurpada de Prometeu. É o sofrimento de uma conquista em grilhões, de uma observação futura, de uma promessa que se corporifica na utopia, e que só ingressa no mundo como dever. Deixar que essa clivagem se assente, eis o engano do pensamento oitocentista. Não há lugar para ela senão o âmago da condição humana, e eis que ela vaga como sombra entre homens, mesmo entre aqueles que não se reconhecem uns aos outros como tal.

Quando a aparição deixa de ser humor e inquietude, ela ingressa no mundo ocupando-o de outra maneira, completamente diferente. Caminha na direção de tudo não mais como uma disposição, mas sim como detentor de todas as capacidades próprias do homem. A aparição encontra, em algum ponto, a sua motivação para reviver, para emular a vida e abandonar sua forma rudimentar de inquietação, de trepidação.

É isso que o rei faz. Deixa de ser o temor no coração dos homens, e passa a efígie capaz de se comunicar. Antes, nem pessoa era. Destaca-se dos homens para se tornar um quase-homem.

E como ocupa o mundo a partir de então? Antes ocupou a trepidação do humor. Agora, contudo, não encontra mais espaço nela. Ele nomeia a inquietude, mais de uma vez, e revela seu receio já pela nova forma de ocupação. Significado, o rei se torna para o príncipe a forma quase-palpável de uma história. A efígie

desencadeia, sem mais, o passado do rei, e com isso, o do próprio príncipe Hamlet. Há um *logos* para os dois.

Há, portanto, uma fissura na história. Há o antes, e há o depois da aparição do rei. O antes é aquilo que simplesmente é. Deixa-se a perguntas recorrentes sobre o que aconteceu, mas não passa de comentários simples. A linguagem não tem significado nenhum antes que o sobrenatural venha de um lugar desconhecido – antes, um não-lugar – e revolva todas as velhas narrativas, fundando uma nova. Mais que isso, essa é a premissa da narrativa de Shakespeare, uma narrativa que lhe fuge das mãos assim que ingressa o rei. Por quê?

Convém trazer o rei à linguagem. Ela concede a ele um lugar. O rei é a própria linguagem lançada para além dos limites do dito. Antes, o rei é o silêncio, e só se faz enquanto algo que, a despeito de guardar uma substância, não pode mais persistir. Seu momento e sua essência não pertencem mais a esse mundo. É pela clivagem, pelo passo rompido entre Cláudio e o príncipe Hamlet, que a subjetividade do rei pode ingressar no mundo, e é somente através disso que se pode afirmar a presença do rei no mundo, uma vez mais.

Esse modo de arrastar o além para o aquém é uma forma de atingir os espaços transcendentais, de tentar resgatar para o mundo algo de puro e intocado, e deixar muito simplesmente que se manifeste. Durante os séculos XVIII e XIX, somos apresentados a várias maneiras de enxergar esse gesto, essa força grandiloqüente que, ao menos por um segundo, é capaz de levantar o peso da orfandade a que se vê alvejado o homem, preenchendo-o uma vez mais.

O tema fica explícito em Hamlet, e remonta mesmo à condição edípica do homem. O abismo que nos habita só pode ser, nas duas peças, preenchida pela denominação do pai, pela sua presença em nós mesmos. No caso das peças, e sobretudo em Hamlet, essa experiência é o que coloca a carne em movimento, mas ao mesmo tempo é o instante em que se instaura uma dupla confrontação: a subjetividade se vê destituída de um esteio objetivo por meio de sua exposição a uma contradição ou a um paradoxo, sendo lançada para uma pergunta maior, a pergunta sobre si mesmo. Mas ao mesmo tempo o conflito, o viver no conflito, é a própria perda da sanidade.

Os reencontros a que o pensamento germânico nos eleva são esses reencontros entre pai e filho. Aqui, resta sempre a reflexão do divino perdido, uma forma de conexão capaz de oferecer o nome, a origem e a verdade sobre si. E

persistem, com isso, como vinculadas ao jogo das identificações, sem abandonar o processo de identificação pela linguagem como fundamento.

A primeira passagem que emerge nesse sentido parece ser a que constrói em KANT o conceito de Sublime. Ali permanece oculta uma relação com o divino, no sentido de uma concepção de crescente pureza para a elevação do mundano em direção ao divino. É, de alguma forma, a reprodução da dupla emergência de Hamlet: a tentativa de reencontro que coloca a sanidade em risco e o ingresso de uma subjetividade no processo de construção do conhecimento, na noção de reflexão do mundo.

Agora, quantas vezes somos capazes de efetivamente ver a aparição, no decorrer da peça? Quer dizer, quantas vezes o rei efetivamente se revela, e por que se revela? Ele aparece em duas ocasiões. Na primeira delas, ele oferece a reabertura de sua própria narrativa, a partir do que o príncipe é colocado diante da reforma de suas convicções, a partir da sobreposição de narrativas. Num segundo momento, o rei emerge, apenas para os olhos do príncipe, como forma de instigá-lo à ação de sua vingança, imposta perante sua própria mãe. Nos dois momentos, o que temos é a reflexão dos próprios dilemas do príncipe pela corporificação do contraponto, de uma vontade que lhe é externa e que se lhe impõe. A aparição do rei é a imposição da obrigação filial e do peso da legítima coroa, em ambos os momentos. Mas ela não emerge, contudo, igualmente nessas duas situações.

Dizia-se já das obras de SHAKESPEARE que não carregavam simetria, porque não se preocupavam em resolver todos os conflitos que criavam em suas primeiras metades. Mas para que haja simetria deve haver antes a possibilidade de se olhar algo a partir de dois diferentes pontos, que em determinado momento passam a se opor, não porque sejam ambos opostos, mas porque se diferenciam, e porque, ao se desdobrarem em algo mais que eles próprios, revelam-se como totalidades passíveis de especularidade. De toda forma, um ponto adiante, descansa sobre a obra de Shakespeare a condição de possibilidade da simetria/assimetria, qual seja, a polarização da narrativa.

Em outras palavras, Hamlet apresenta uma sucessão de polarizações sutis, que se potencializam para antagonismos. Toda a obra se revela na forma de casamentos: a junção das intenções de vingança do rei à carnalidade de seu filho, a dança de aproximação e afastamento entre o príncipe, individualista e individualizado, e Ofélia, que se transforma em uma sua extensão no decorrer da

peça; a reprodução de Cláudio na extensão de sua boca, de seus ouvidos e de suas opiniões, na figura de Polônio; a relação entre Hamlet e Horácio, o enredo e seu fim anunciado, a lenda e o contador de histórias; e assim por diante. Nesse ponto somos mesmo capazes de afirmar que as relações são sempre elaboradas um a um, reproduzidas homem a homem, salvo raros diálogos, nos quais uns poucos personagens se confrontam em círculos, e nos quais a atividade mais vibrante é sempre a dessa duplicidade, é sempre a dessa ameaça de oposição.

Retorna-se, com isso, à figura do rei perdido, em suas duas sintomáticas aparições. E daí por diante passa-se a entendê-lo como a única peça do jogo cujo movimento é sempre *para Hamlet*, e nunca para qualquer outra das peças. Polônio e sua filha eram um casamento diverso – um jogo diferente – do havido de Polônio e de Cláudio, assim como Cláudio e a rainha formavam um jogo diverso do jogo entre Cláudio e Hamlet – o qual é, aliás, o jogo real, o jogo que faz dos outros jogadores meras peças (ou seja, o jogo que faz pender do rei todos os outros, o mais perigoso, o que derruba todas as peças e suas junções – o que derruba a própria narrativa – caso um dos reis caia). O único jogo sem mudanças é o da transposição de Hamlet para Hamlet, a imposição do rei sobre o príncipe, sobretudo após a exaustão de toda a razão.

Há uma diferença grande entre um e outro momento, pois há uma diferença essencial nos dilemas que se formam antes e depois, e sobretudo há uma transformação através da linguagem sobretudo no primeiro momento, coisa que não se repete no segundo.

O primeiro estágio, o que recupera a narrativa do rei, principia o jogo dos reis, e inaugura toda a trama da peça em uma duplicidade de vibrações. Por um lado, há a continuidade de acontecimentos, e por outro, a narrativa do rei, que passa a se desenvolver paralelamente à narrativa do reinado (quando deveria ser uma só, de fato). Esse primeiro estágio forma o jogo de reis, que não é propriamente o jogo da vingança. O movimento das peças começa como o jogo da revelação, e apenas depois da representação, e da derrota de Cláudio nesse primeiro estágio, é que se pode falar propriamente num jogo de vinganças.

A peça é a transição que muda as formas do jogo, e nesse momento sintomático o finado rei faz sua segunda aparição, não mais como mero narrador de sua própria história, mas sim como o instigador de um futuro de vingança. O jogo do príncipe é o jogo da revelação. O jogo do rei é o jogo da vingança.

É estranha a forma pela qual Hamlet, portanto, se deixa levar entre as aparições do rei, entre esses dois momentos. De uma hora para a outra, rei e príncipe mudam de posição. Aliás, todos os personagens mudam. E não se trata apenas de saltos morais, ou de transformações da consciência de cada um (que também estão presentes). Acontece que, a cada nova transformação, o personagem muda sua posição como peça do jogo, e rearticula o jogo que é jogado. A transformação mais sintomática reside precisamente na mudança de posição do rei e de seu príncipe. O rei, até então encastelado, enclausurado no lado de fora da narrativa, preso em sua própria sina, abandona seu espaço externo e pretérito para ingressar na narrativa do reinado. Mas não se trata apenas de ingressar nela – ele assume o controle e se funde ao jogador, ele se transforma em um com o príncipe.

Elemento que reforça esse ponto de vista reside na distinção entre a figura do rei antes e depois. Antes, ele aparece para Hamlet, mas antes também emerge das sombras para Marcelo, para Horácio. Agora, Gertrude claramente não vê o rei. Enxerga apenas Hamlet, que é o veículo da vingança. O rei é um espectro, ou é verdadeira loucura do príncipe? Ou, mais, o príncipe ainda joga, ou foi levado ao encarceramento em seu próprio jogo? Se foi encarcerado em seu próprio jogo, pouco importa se o rei diante dele é um espectro, ou se é reflexo de sua loucura. Basta saber que Hamlet é instrumento da vingança. O jogo é o jogo do rei Hamlet, e não o do jovem Hamlet.

Falamos mais acima que todas essas questões encontram, na peça, seu lar na linguagem, e que a grande transformação é uma transformação de linguagem. Isso porque o jogo que é jogado é o jogo das narrativas. O rei joga, num primeiro momento, ocultando, enquanto Hamlet joga tentando revelar. É como um diálogo que se estabelece entre esses dois, os temperamentos genuínos da peça, ladeados por suas respectivas rainhas (Gertrude e Ofélia), pálidas memórias do que há de inegável em jogo, peças que se aproximam da verdade, mas que são iludidas – e devastadas – pelo jogo dos reis. Quanto aos outros, cada qual joga, sem dúvida, seus jogos, mas são antes de tudo peças presas aos reis, e portanto submissas, em seus jogos, ao jogo maior da contraposição Cláudio-Hamlet. Os jogos que jogam são pequenas narrativas instigadas pelos genuínos jogadores, pelos grandes falantes, os dominadores das duas grandes narrativas – a do velho rei e a do novo rei. E é essa a contenda que se desenrola: pequenas narrativas que são, na verdade, jogos de hipóteses (um Polônio ávido de poder, Rosencrantz e

Guildestern desejando revelar a causa da loucura de Hamlet em nome de Cláudio, os atores, criando uma narrativa para o príncipe, e assim por diante). Daí, então, falar-se em linguagem: cada jogo é um jogo de linguagem, cada narrativa que se estende emerge através de posições e oposições, movimentos que, a cada proposição, revelam a intencionalidade geral de cada jogador.

O foco das transformações lingüísticas se desdobra, portanto, uma vez mais sobre o rei Hamlet. Primeiro porque, como já mencionamos, o rei inaugura os jogos de linguagem ao arrastar a sua narrativa para um plano paralelo ao da outra (e portanto por arrastar o príncipe para o limbo que resiste entre as duas narrativas). Depois disso, porque o rei recupera a narrativa e emerge num novo jogo, fundido ao próprio jogador, não mais como seu duplo. Aliás, a loucura é o canal de unificação dos personagens ao longo da obra, é aquilo que os arrasta ao campo do genuíno, e o genuíno é o entre-narrativas. O príncipe é o único que consegue sobreviver no campo da não-fala, e sua imagem reflexa, Ofélia, é igualmente arrastada ao limbo quando a pretensa loucura do príncipe se expande e atinge Polônio, o mais falante entre os falantes, a voz reproduzida do rei. Daí por diante, a cisão opera no sentido de reflexões, e não coincidentemente é nesse momento que o rei faz sua segunda aparição, e é nesse momento que, igualmente, os reis começam a jogar entre si em nome da vingança, e não simplesmente em nome da certeza.

No final das contas, o primeiro jogo é aquele em que as coisas ainda resistem em certa quietude, em que as narrativas ainda não se chocaram. No segundo jogo, a primeira narrativa se inclina para a segunda, rompe o limbo, e faz o príncipe desabar sobre o mundo, comprimido pelo peso da certeza que se revelou para ele, e comprimindo o frágil campo da narrativa de Cláudio abaixo de si. Daí a morte de Polônio, o fim trágico de Ofélia e a destruição final do próprio Hamlet pelas mãos de Laertes, e vice-versa (reflexo do aspecto ilimitado da vingança). No segundo jogo, a inclinação é a das sobreposições, é a da formação de imagens duplas. O rei Hamlet se sobrepõe ao príncipe Hamlet, que se sobrepõe a Ofélia (por meio de Polônio) que se desfaz (e era sobreposto por Cláudio, no jogo anterior). Mas Cláudio se sobrepõe a Laertes, tão falsamente quanto Hamlet a Ofélia (a vingança de Laertes é genuína, o furor de Cláudio é artifício; a loucura de Ofélia é legítima, a de Hamlet é artifício). A peça se rasga ao meio, distinguindo ainda mais os jogadores de suas peças. Os poucos que ousaram jogar antes estão excluídos do mundo dos falantes, porque falam sem saber do que realmente falam. Só os reis sabem, e só os reis podem falar

com propriedade. E Hamlet, antes ignorante, só sabe porque se deixou sobrepor pelo rei Hamlet, única sobreposição genuína, reforçada pelo nome que sempre foi um só, e que se fez um só nos atos de vingança do herdeiro.

Agora, quem joga é quem aniquila, e não quem deseja conhecer. Não é mais um jogo de revelações, de amarras e guardas, mas sim o jogo de conseqüências. A exclusão anterior, a exclusão condicionada, é substituída pela suprema exclusão, a exclusão que está além do dito, mas que se canaliza pelo dito. A exclusão de signos se transforma na exclusão de falantes, e eis aí a mais sintomática diferença entre os jogos. São apenas dois falantes, ansiando pela imposição das narrativas que propõem não mais como histórias contadas, mas sim como verdades havidas. É o que lhes é inegável que se torna opressão sobre eles próprios, e que se quer verter para o mundo na forma imperiosa da narrativa única. Por um lado, Cláudio, que para continuar sua própria narrativa se vê na necessidade de destruir a narrativa hamletiana. Por outro, Hamlet, que se vê forçado a destruir Cláudio para reaver a narrativa de seu pai, a verdadeira narrativa.

Mas que significa trazer a narrativa do rei Hamlet à tona, efetivamente? O rei caiu, é fato, e nada o trará de volta. O clamor do príncipe é o clamor da vingança e da justiça (que se confundem nele). Depois de feita, ficará o trono em suas mãos, algo que não emerge como sua ambição em momento algum. Qualquer narrativa traria a ele o trono, e como o valor desse termo é o mesmo nos dois âmbitos da história, em nada importa a Hamlet o trono. Ele nada muda. A vingança, contudo, essa sim muda a narrativa. A batalha de Hamlet é a batalha do curso da narrativa por isso mesmo, porque só a sua mudança de curso pode reprimir a repetição eterna dela pela efígie do rei.

E Cláudio? Para ele, a partir do momento que o príncipe conhece a narrativa, tudo está desfeito. Sua narrativa só funciona a partir da premissa de que só ele carregue o peso opressor da narrativa do velho rei. Se qualquer outro a conhecer, assume o papel dele (o papel de exceção, o papel de consciência portadora de arbítrio moral), e portanto disputa com ele a coroa suprema da narrativa que ele criou. Esse é o papel que Hamlet assume, e por isso mesmo, quando o príncipe descobre a velha narrativa, Cláudio se depara com a única situação capaz de derrubá-lo.

Em outras palavras, o jogo de Cláudio, o jogo do ocultamento, não é apenas isso. Ele joga desde o começo para eliminar o adversário. Ele o elimina

conceitualmente, estagnando a existência dos potenciais jogadores (que, a rigor, poderiam ter sido quaisquer personagens da peça) através da imagem da serpente no jardim. Rompido esse equilíbrio, a tarefa essencial é a de aniquilar pela dissimulação. Hamlet começa tentando desvendar, lutando por um espaço como falante, como jogador. Deixa-se, contudo, conduzir a partir da atemporalidade do entre-narrativas, e nisso caracteriza-se como jogador diverso de Cláudio.

Esse movimento é a releitura esperada de SHAKESPEARE, para além de si e no interior da ansiedade do século XIX. Aqui se desvela completamente a ansiedade separatista que destitui de força o ramo ontológico e re-visita PLATÃO no sentido do temor poético. Esse afastamento em relação à realidade fiel, essa ameaça perene, é a ameaça que separa discurso e narrativa, que constitui o discurso como a barreira e a narrativa como possibilidade de reingressar. O poeta se faz maldito pelo seu eu-lírico, assim como o filósofo que, despedado da realidade em sentido conciso, desbrava regiões quase ilusórias através da linguagem fantasiosa, ou do jogo efêmero das idéias que saltam para além dos horizontes do concebível⁶⁰.

É a narrativa que nos oferece o ponto de clivagem que buscamos, e que só é recebida até então em uma forma pálida de batismo, sempre fugaz. O indomável que vem de fora só pode ser domado se despido de seu próprio nome, e é através disso que o gesto da identidade se sobrepõe a esses espaços desconhecidos. A efígie, assim como a imagem pálida de Hamlet, não é causa da denominação partida, da falta de palavras para seu advento. Ela é, antes de tudo, consequência disso. Seu lugar reservado é sempre o lugar da dúvida, pois surge como tal e se constitui enquanto tal. Não há espaço para ela senão o vagar.

Retornamos com isso à questão dos jogos de linguagem, para que alcancemos a compreensão de que reside, entre eles, uma dinâmica complexa. Os jogos cruzam uns aos outros, confundem-se, tornam-se indivizíveis, partilham movimentos e limites, e uns com os outros, tratam igualmente de desfazê-los. Faz lembrar a imagem com que Foucault abre “As Palavras e as Coisas”, na qual a enciclopédia chinesa se mostra incompreensível, por não haver um plano de compreensão consistente para todas as coisas classificadas. Não há uma rota própria para distinguir os jogos de linguagem e separá-los. Restam apenas pistas

⁶⁰ Vejamos por exemplo os contextos de vida de SCHOPENHAUER e NIETZSCHE, sempre lidos como outros para a filosofia em seu caráter central.

dos jogos que são jogados, e das formas e conexões que são geradas dentro deles todos.

Quer dizer, a identidade de um jogo de linguagem não emerge dos limites externos que o determinem (ou seja, agora por exemplo, jogo o jogo do convencimento, e tem tais e tais regras). Quando se afirma que um jogo de linguagem é um jogo no qual cada peça tem o seu movimento, carrega-se as condições desse jogo para muito aquém de limites externos, lapidados por regras. Cada movimento fundamenta não apenas uma regra, *mas várias*, dependendo do que foi dito antes e depois, e de quem o disse. Cada jogador vai encarar o dito de uma forma diferente, e para cada um o que foi dito será condição diversa, assumirá uma posição conceitual própria. O jogo de linguagem é mais intuitivo e relativo que propriamente encadeado, e isso é o que de mais sólido se pode concluir da exploração anteriormente elaborada.

Mais que isso, cada jogador é ele próprio uma peça de jogo, sobretudo quando o jogo é teatral, e consiste numa declaração – direta ou implícita – do jogo que se joga na própria narrativa. Na peça, os constantes monólogos são declarações das posições dos jogadores. Eles deixam de ser jogadores, e se transformam em peças, proposições que trafegam pelo jogo. A continuidade é parte de seu jogo. Se é Cláudio que afirma, nega, sente remorsos e fustiga, é porque Cláudio joga o jogo da aniquilação. Se é o príncipe, é o jogo da revelação, e depois o jogo da vingança. Por se tratar a própria peça de uma narrativa que trata de narrativas, ela se transforma numa variedade própria de jogo. A própria linguagem de palco e as necessidades constantes de observação de um público determinam novamente o jogo. Sem cortes, ou interrupções, sem repetições constantes, cada qual com seu lugar. A própria ausência tem lugar na peça, representa o limbo, por assim dizer. Ingressa assim uma mescla nas identidades de narrativas que conformam diferentes jogos, e nas identidades dos elementos da narrativa. Cada novo batismo é uma declaração, e nisso uma reflexão, no sentido que permeia sobretudo o pensamento hegeliano, no exato instante em que não pode mais se separar dos elementos pré-kantianos que ainda leva agrilhoados a si. Reconhecer a narrativa como tal é ofertar-lhe a possibilidade de se tornar um jogo de linguagem

com remissões próprias, com referências internas, um universo em si, apartado do todo, um dentro-fora (como expõe BLANCHOT⁶¹).

Refletir-se na peça é o processo da identidade. Institui pelo gesto de procura da reflexão o ritmo de linguagem que se impõe, e debruça sobre o pensamento a formação do discurso (expositor da verdade, e portanto da impressão de ser). Ao mesmo tempo, a condição que permeia a formação da narrativa enquanto jogo de linguagem é o que permite a formulação de discursos em seu âmago, a determinação do apofântico pela boca do personagem ou pela incorporação do eu-lírico à condição de jogador-peça. A identidade da narrativa é já sempre um fantasma, uma efígie, e só ganha sentido na conformação oitocentista de pensamento na medida que se permite converter em *apophantis*, ou seja, que se condiciona ao papel de unir todos os sentidos, constituídos a partir das proposições esboçadas no limite das disposições dos personagens para a verdade.

Agora, com que delicadeza emerge, disso, a clivagem entre narrativa e discurso. O personagem que brande a verdade deixa para trás o limite atemporal do *apophantis*, e ingressa nos limites da ação. Nada mais lhe resta senão se converter em peça. Esse ponto, que permitiria todas as aberturas, é a quebra que o faz retornar como parte, como escravo dos demais discurso. Mais uma vez, é o reflexo. A ação se desmantela e regressa aos olhos dos demais personagens como o impulso da verdade conhecida. Mais uma vez, apenas linguagem, e mesmo a nova ação se faz fato, e nisso, *apophantis*. O oitocentismo filosófico não se permite essa emancipação, e através disso escraviza, como insinuamos acima, a clivagem, fixa-a como convergência das forças mutantes, do tempo em seu decorrer, da narrativa em seu discorrer. Por um lado, é o filósofo que se abandona a si mesmo, sem deixar que o pensamento lhe permeie a ação. De outro lado, é a ação convertida em pensamento, nomeada meramente como passo da intuição, e ingressando assim na *apophantis* pela pura repetição.

Nos jogos que não são os de palco, também se pode encontrar essa situação. O jogo de linguagem geral contém em si a necessidade de descobertas de intencionalidades, de leituras de sinais e significações de jogadores como peças de jogo. Não é tão eficaz quanto o jogo programado da atuação, que trata de revelar peças como se não o fossem (e, no caso, peças que não devem aparentar ser

⁶¹ BLANCHOT, Maurice. *A Conversa Infinita 2: A experiência-limite*. São Paulo: Escuta, 2007.

peças, mas que se submetem ao jogo pela força da narrativa), mas carrega o mesmo espírito.

Fica evidente, então, que os jogos de linguagem operam a partir de cruzamentos contínuos, e que por isso mesmo constituem peça central no eixo de conformações culturais dentro de uma dada quadratura. No caso, a peça é uma reprodução de um tal espaço cultural, e as linhas apresentadas são o resultado da constituição ficcional do ambiente da peça (a ficção vem precisamente da mistura de elementos e valores de tempos diferentes, evocando assim relações humanas que são ora pertencentes ao medievalismo, ora a um renascimento cultural).

Daí tem-se, portanto, que o jogo de linguagem, por sua formulação a partir de participantes, e por sua integração com a quadratura, é expressão mais fixa das relações culturais, e que por isso mesmo tem o tom geral de determinar a substância de nossa racionalidade, e de explicitar por isso mesmo os fundamentos éticos que a constituem.

Nosso interesse cresce, portanto, na dinâmica dos jogos de linguagem presente na peça. Afinal, ela trata, em sua essência, do bem e da culpa, e de como é possível ser bom em um mundo imperfeito. Essas imperfeições que emergem são todas elas oriundas da degradação ética da narrativa de Cláudio. Enquanto isso, a narrativa do rei Hamlet atinge em cheio o inocente príncipe Hamlet, para marcá-lo com uma característica humana que não se lhe atribui no início da peça. A vingança o macula com as imposições de um mundo que até então ele desconhecia. Antes de se deparar com o rei, o príncipe só faz lamentar a sua morte. Mas, depois disso, é instigado a esquecer todas as outras relações, todos os outros jogos de posições presentes na narrativa de Cláudio. Sua relação com a mãe, por exemplo, fica destituída de toda a ternura original, em nome da vingança. A submissão ao próprio rei, que faz de Hamlet outro jogador, é o ato que o reconstitui em sua posição, e portanto o ato que arrebatava sua inocência.

Há, ainda assim, personagens inocentes ao longo da obra? É certo que a maioria das peças joga com interesses, e portanto não pode ser considerada inocente. A inocência só atinge o personagem que não pondera as implicações morais do centro da peça, ou seja, só atinge o personagem que desconhece o jogo de posições, que não converte o outro em peça, em reflexão própria do jogo de linguagem. Polônio, constantemente castigado pela sinceridade do príncipe, é o primeiro jogador, inconsciente da história toda, mas perfeitamente desperto para a

necessidade de agradar ao rei. O jogo de “pendurar-se às engrenagens” é o que retira a inocência, e nisso todos os personagens são, de alguma forma, culpados, talvez com a notável exceção dos personagens que amam – como Gertrude e Ofélia.

Estabelece-se com isso um limite próprio para a formulação ética da ação, no correr da peça. Agir eticamente não é agir de forma inocente – ainda que a inocência seja o assoalho mais consistente da ética – mas sim agir sinceramente. Ou seja, o personagem ético é aquele que concebe ontologicamente as coisas e que as faz emergir em seus próprios termos, é aquele que não rejeita o que conhece, e que não aceita a coexistência de narrativas opostas. Em outros termos, os personagens éticos são os que trafegam no limbo da não-fala e que rearticulam as narrativas em nome de um jogo de linguagem que se joga no silêncio, ou seja, em nome do jogo de fundamentos.

Quem realmente chega a atingir tal estágio de sinceridade na peça? Hamlet, o príncipe, decerto. Ofélia, ainda que não resista aos rigores da não-fala. Cláudio, que não se deixa levar ao limbo da não-fala, e que agarra-se à sua própria narrativa, tentando o jogo inverso, ou seja, o jogo da desconstituição da narrativa do rei Hamlet. Gertrude, talvez, mas não por mergulhar no âmbito da não-fala, e sim por se estabelecer como parte inocente da história, como instrumento de suas próprias ansiedades e disposições. O rei Hamlet, esse não chega a sair de sua própria narrativa, muito embora seja sincero. O fato é que não chega a ser homem, e é apenas sua própria narrativa. O homem é o príncipe, e portanto o rei é o ensejo de suas angústias morais, e não um outro participante.

Daí temos mais um ponto de convergência no correr da peça, e justamente um dos pontos que nos são fundamentais (talvez, o mais fundamental deles, por tratar precisamente do que há de mais necessário para se discutir no presente ensaio). Há dois momentos de pureza ética no correr da peça: um é a estática atemporal da inocência, na qual os jogos de linguagem são frouxos e realizam apenas a tarefa de opor outros jogos, a tarefa da literalidade da própria narrativa em que se encontram os jogadores. O outro é a superação da narrativa, o exercício filosófico em si, que avança para o espaço do ético e que o questiona, e que por isso mesmo joga os personagens no limbo da não-fala. O ato de questionar narratividades é o ato ético propriamente dito, enquanto o ato de simplesmente jogar na inocência é o ato moral.

E novamente, voltamos aos jogadores absolutos, o príncipe e Cláudio, por contingência ambos de sangue real. Os dois apontam para a não-fala. Cláudio, contudo, se deixa levar pela sua própria narrativa, e se volta para um silêncio que impõe, ainda atado à marcha do tempo, e portanto limitado externamente pela palavra. O príncipe Hamlet, por sua vez, lança-se para o limbo e confronta as narrativas, opõe os jogos de linguagem, e por isso mesmo questiona o valor das duas narrativas (razão pela qual inicia o jogo de revelações).

A evocação do homem para além da narrativa lança-o imediatamente para além do ponto em que se o pode qualificar como qualquer coisa, e portanto para além de todos os juízos de valor possíveis para ele. Ele está no silêncio que circunda (o silêncio wittgensteiniano), e não no silêncio que é circundado.

A questão, portanto, começa pela re-significação de si mesmo. Quando se está diante do homem que questiona a ética, observa-se um homem perante questões divinas, e portanto fala-se de um homem que ou atua no sentido de revelar o sentido do divino nas coisas, ou que ignora esse sentido, e por isso mesmo se converte em fera. O lado de fora da sociedade não é simplesmente a existência de um homem no isolamento, mas sim o homem isolado com suas questões, o homem sacralizado e feito exceção, o homem conceitualmente sacrificado, apenas pela sua própria mão. Esse mesmo homem é aquele que é capaz de pôr provisoriamente termo à sua própria narrativa, partindo de onde está para resgatar no tempo a qualidade de suas ações, para arrancá-las dos gonzos e refazê-las segundo juízos de valor que não são próprios das condições culturais que lhe são impostas.

Que é, então, que informa o homem, fora desse mundo? A multiplicidade de narrativas, e o confronto de juízos de valor diversos, ou melhor, de culturas diversas. Nesses termos, o problema ético deixa de ser simplesmente o da busca absoluta do bem, e se converte na adequação de valores morais ao universo cultural que cada narrativa corporifica. Nasce, com isso, a opção comparativa segundo dimensões que vão além da própria preservação da integridade cultural, e que dinamizam a existência do homem como jogador capaz de superar dimensões, de caminhar entre narrativas.

No caso de Hamlet, a comparação primeira não é efetivamente ética, é empírica. Tanto que o jogo de significações armado é para revelar os fatos, para trazer a certeza da culpa, para optar pelos padrões de uma das duas narrativas. Os juízos de valor vêm todos atrelados como motivadores das questões empíricas.

Quando Hamlet põe em dúvida a natureza da aparição, por exemplo, está simplesmente jogando com juízos de valor. Nesse primeiro jogo que enfrenta, ele reflete a si mesmo sobre o fantasma, e permite ao fantasma que se reflita sobre ele. Isso porque a alegação é no sentido de questionar a benevolência ou malevolência do espírito, e portanto de associá-la à natureza da aparição. Nesse grau, não se pode falar ainda de uma exploração claramente individual da aparição, simplesmente porque o que prima para o início do jogo é o valor que já lhe foi atribuído antes, qual seja, o de que uma aparição é um espírito perturbado, e que anuncia o malefício.

É o príncipe que põe em dúvida a marca da efígie na narrativa do reino (de Cláudio) e que por isso mesmo permite-lhe uma intenção pura, em nome da justiça. Somente o príncipe pode fazer isso, porque somente o príncipe conhece ainda plenamente a dor do luto. É essa dor que muda sua disposição, e que converte seu jogo num de dupla consequência; do contrário, tratar-se ia do príncipe tentando se livrar da assombração, como Poe a fugir da dolorosa memória da perda de Lenora. Seria o jogo da negação, da fuga, da rejeição.

Do que se pode concluir que o ato ético demanda antes de tudo reconhecimento mútuo para que exercite a reflexão, como propõe GADAMER ao tratar da formulação da arte. O jogo da ética é o jogo que fala homem a homem, é a experiência pura e sincera, ontológica e propriamente dita. Somente aí o príncipe começa a questionar moralidades, somente depois de ouvir o rei é que começa a questionar o valor de Cláudio. E ainda que seu julgamento de valor envolva uma prova empírica, o jogo só começa pela demanda ética, uma demanda que nasce da inquietude do rei, do proferimento de sua queixa, de seu lamento repetitivo e de sua dor.

Jogar pela ética é jogar pela dor, é jogar a partir de uma linguagem que não pertence a ninguém além de si mesmo. Jogar pela ética é professar o que cada coisa é em si pela palavra. E como não se pode professar a alteridade em sua ontologia pela palavra, trata-se antes de professar a si mesmo pela palavra, ainda que de forma imperfeita, ainda que de forma repetitiva. O fantasma, o mito e o homem se encontram aí, pois o que reside de mais recôndito na ontologia de si mesmo é dubiamente algo de si e algo de outro, é ao mesmo tempo o não-dito, mas constantemente repetido, porque o silêncio não o admite, porque a narrativa não pode excluí-lo ou ignorá-lo.

Assim é a dor do rei, incontida, dúbia, confusa, e assim é a dor de Cláudio ao ver a peça, igualmente incontida e confusa, refletida em suas orações. O que efetivamente define o bem em um e outro ramo é a coincidência que reside em ambas as narrativas, é o que é repetido como fato que assombra, e é a disposição que se desenvolve pelo jogo que concretiza o momento ético.

Como é, então, que o jogo dos reis se converte no jogo do bem? Mais que isso, como é que esses mesmos jogos se constituem na peça, como se integram, que peças ambos são capazes de usar?

O jogo da ética é o jogo das convulsões interiores, o jogo que evoca as emoções e que as espraia por uma linguagem puramente privada, que se tenta constituir não simplesmente numa linguagem geral, mas também, e sobretudo, na linguagem do outro. Quando tratamos de coisas que só nós mesmos fomos capazes de experimentar, estamos falando de coisas que não somos na verdade capazes de explicar. Convertemos a linguagem numa tentativa de resgatar no outro qualquer coisa de semelhante, qualquer coisa que possa atar experiências a experiências, de maneira mais direta, de maneira *análoga*.

Quando o jogo das revelações começa entre Cláudio e Hamlet, cria-se o prelúdio para a formação de juízos. Seja como for, os dois estão, desde logo, submetidos a circunstâncias morais que modelam suas ações. Cláudio oculta porque seu ato é moralmente condenável, e porque as implicações práticas do assassinato, graças a essa condenação moral, trariam o fim à sua própria narrativa. Hamlet, por sua vez, tenta revelar, não porque a revelação em si seja boa, mas porque o ato que se pretende ocultar é um ato imoral e anti-ético. Revela-se, assim, o fato, para que se possa julgar o rei Cláudio e o rei Hamlet, para que se possa posicionar a um e a outro numa relação antitética de bem e mal. Quem é que é ruim, antes da revelação, a efígie do rei (que poderia bem ser ato de loucura, condição demoníaca da alma) ou a figura entronizada de Cláudio (ocupante ilegítimo do trono, assassino traiçoeiro).

È no sentido dessa antítese que opera o mecanismo das questões morais e éticas. Há sempre uma duplicidade de pólos, que se constitui sobre eventos. Mas, ainda que esse jogo possa revelar a união entre conhecimento e julgamento moral, ou seja, ainda que possa revelar a gravidade das questões morais, e portanto das questões éticas, não se pode dizer que afirme – ou que reafirme – o conteúdo do certo e do errado – e é isso que nos interessa, colocando-o simplesmente.

A questão passa a ser, então, o por quê das ações do príncipe. Por que, através daquela peça, pode-se colocar o rei Hamlet como vítima, e o rei Cláudio como algoz? Porque a justiça está do lado da vítima, e por que é o ato do rei Cláudio imoral?

Como mencionamos acima, há uma duplicidade de jogos, que é precisamente a partição que conforma toda a peça, e que realiza, assim, a posição de jogadores em Cláudio e em Hamlet. Por que os dois, figuras de sangue real, são mais falantes que os outros? São porque falam das coisas como são, e como só podem conhecer plenamente a si mesmos (ou só podem chegar perto de...), falam simplesmente de suas próprias narrativas, de suas próprias impressões. O jogo ético faz parte da realização consciente de sua própria narrativa, e dos movimentos que ela envolve. A especulação ética é o âmago dessa revolução, que só se pode processar ao largo das narrativas, mas que só se reconstrói na transformação de todas elas.

Em outras palavras, a questão ontológica e a questão ética estão inevitavelmente ligadas. O arco que Hamlet promove para fora de sua narrativa, e a seguir para fora da narrativa de Cláudio, é uma jornada que só se conclui com a condenação moral de Cláudio e com a transformação do jogo de revelações em um jogo de vingança. Ou seja, Hamlet só retorna efetivamente de sua passagem pelo limbo da não-fala no momento em que ele se desfaz das especulações morais e, munido da certeza, age para a sua vingança. Restam-lhe os temas mal-resolvidos contudo, tais como a controvérsia da relação mãe-filho em oposição à obrigação de vingar o pai, na cena em que o príncipe põe em dúvida a virtude de Gertrude.

Desenha-se, portanto, o jogo da ética a partir da duplicidade de fontes da dúvida. No primeiro caso, é o desconhecimento da verdade que leva Hamlet a ponderar, e é através da descoberta dessa verdade que ele pode concretizar a conformação ética que importa. Por outro lado, há um segundo plano de questionamentos éticos, e é aquele que confronta dois valores morais que impõem ao sujeito atitudes diversas diante de uma mesma situação.

No primeiro caso, não resta dúvida, simplesmente porque a descoberta da verdade é a descoberta do estabelecimento de uma narrativa sobre a outra. Contudo, na segunda dúvida, a dúvida sobre a virtude da rainha, não há meios de conhecer a verdade. Qual a solução que Hamlet oferece? Nesse caso, entende que não pode se vingar, e após fustigar a mãe, através do mesmo jogo de tensões e apresentações repetidas de sentimentos interiores, impõe-lhe o exercício da virtude,

dali por diante. Ou, em outras palavras, as questões morais assumem, no debate ético, posições próprias em um jogo, ou seja, posições hipotéticas. A hipótese é um caminho lingüístico de guardas e posições, e substitui, nesse caso, o jogo de revelação da verdade.

Que é que o príncipe faz com a rainha? Ele considera as possibilidades dela, antes mesmo de apresentar o golpe final de seu discurso furioso. Ou a rainha conhecia a história de Cláudio, ou não conhecia. Conhecendo-a, deve ter-se rendido imoralmente à suas constantes investidas, pois quem é que coloca um assassino no lugar do marido? Não conhecendo essa narrativa oculta, pode ter se rendido imoralmente por outros motivos, quaisquer que sejam, ou pode ter simplesmente sido enganada. Se ela se rende, é porque pode ter planejado tudo em conjunto com ele, ou porque simplesmente desejou desfrutar dos benefícios de um novo matrimônio dali por diante. Esse é, de forma rudimentar, o quadro de possibilidades numa dada situação.

A solução para a revelação da verdade que se apresenta na peça é sempre a solução de guardas, pelo menos quando parte de Hamlet. Novamente, ele exercita o mesmo processo de sua "Ratoeira". Não há, contudo, meios de o saber. Não há, como houve em Cláudio, o problema de revelar através de um sinal o que é que é, efetivamente, a posição da mãe. E esse é o problema.

O príncipe, então, desiste de revelar a posição da mãe. Se sabia, ou não, pouco importa. O fato é que, ao informá-la, tem certeza de que sabe da história. Dois movimentos são fundamentais para concentrar a certeza do príncipe, aqui. Num primeiro momento, ele faz às vezes do primeiro Hamlet, e reafirma a narrativa do rei. E, num segundo momento, ele apresenta a sua própria loucura como farsa, e revela todo o plano que elaborou com base na narrativa. No fundo, o príncipe sabe que, se a mãe desconhecia o relato e foi realmente iludida, então sofreria, como ele, com igual profundidade, e não permitiria que o plano fosse destruído. De fato, não se tratava do conhecimento da rainha, e nem tampouco da intenção que ela tivera ao se casar com Cláudio, e sim da atitude diante do conhecimento da narrativa. Mais que isso, Hamlet cuidou de criar uma posição própria de observação, executando um movimento que seria, para ele, absolutamente indiferente. E se a rainha o denunciasse? Cláudio já havia iniciado os movimentos necessários para afastá-lo e eliminá-lo, justificando seus gestos através da pretensa loucura do príncipe.

É interessante observar que, através de todos esses movimentos, muito embora a linguagem se disponha como canal de acomodação mútua, como forma de revelar intenções e vontades, ela pouco tem com a expressão da verdade. Antes de tudo, é preciso conhecer-se em sua verdade para que se possa esboçar a verdade dita, sabendo que a maior adequação é a adequação da própria linguagem enquanto tal.

Eis o que emerge, por conseguinte, nos diálogos entre a mãe de Hamlet e o próprio príncipe. A vontade dos dois – rei e príncipe – aparece como uma, e lança contra a mãe a acusação. Mas não vai além, não desfaz a névoa que as mistura, e com isso também não desfaz as próprias intenções da mãe para além dos limites de seus pensamentos. É o gesto de confiança na figura divina e a aparição do pai enquanto tal que movem a linguagem e que movem os personagens em virtude da linguagem, com a promessa de trazer o sagrado ao mundo, mas sem mais, sem uma realização plena disso. A linguagem, portanto, é uma dimensão ilusória, até o ponto de sua falibilidade e de sua impossibilidade de transcender-se ou de encontrar-se com a linguagem divina, com a primeira linguagem.

O reencontro em questão é emblemático e mostra, na formação do jogo em questão, que os pontos de clivagem são entendidos como obviedades pelo pensamento oitocentista. Queremos aqui demonstrar que esses pontos são os momentos sensíveis através dos quais as críticas são solidificadas e estabelecidas, sobretudo desde o momento em que se realizam para uma nova concepção de realidade. Nesses pontos reside a polemização moral, que é, em sua constituição pertencente a essa dimensão transcendente, e por isso mesmo eleva a questão para o como realizamos o real a partir de tal enfoque.

1.2 Como as coisas significam, e como são significadas: significação e sentido.

1.2.1 Reflexão do indivíduo no mundo através da linguagem

Como pudemos observar na exposição em questão, a sobreposição específica de emissor e receptor permite a revelação do indivíduo perante o texto. A um tempo, ele se coloca na posição de força narrativa, de observador e de protagonista. Essa força é precisamente o fundamento de que necessita uma pretensa universalização da linguagem.

No caso, a dimensão de unificação acontece quando fica estabelecida a relação direta pelo nome. Essa significação é particularmente relevante, pois eleva a condição do jogo para um discurso que só se desdobra como verdadeiro a partir da narrativa diante da possibilidade de identificação e identidade em torno dos personagens principais. O restante da narrativa se encontra atado aos reis justamente porque, sem eles, não há um motivo definidor, não há um nó sintagmático a ser trabalhado. Essa relação os coloca a todos em torno desses personagens em sentido principal.

Da mesma forma, há uma questão mnemônica que se esboça nisso. Está na já mencionada relação de reconhecimento, fundamento da identidade. Nesse caso, é a memória que confunde as raízes de um personagem e de outro. Colocar-se no

lugar de significa assumir o conjunto de memórias e mimetizar o jogo de relações oriundas de tais memórias. Dessa forma, o que temos é uma construção transcendental da linguagem através de um partir de si para alcançar o outro. Poderíamos talvez levantar a questão da alteridade. Contudo, ela também trata de uma necessária atuação segundo movimentos transcendentais de sentido universal, e portanto persiste como uma promessa, e não se torna concretizada.

Uma disputa desse teor, no que nos importa, tem uma conseqüência essencial, que exploraremos mais adiante. Ela constrói o dilema do *ethos* enquanto posicionamento essencial do indivíduo sobre si mesmo, ou seja, sobre a capacidade de construir-se enquanto aproximação de sua própria condição essencial. Por hora é suficiente compreender que a linguagem arquitetada pretende representar de modo formular o conjunto de proposições determinadas para a apreciação geral do elemento em comprometimento ontológico, estruturando-o em uma condição formular por meio do arranjo apresentado narrativamente.

Em outras palavras, o indivíduo se desvela em si através de uma condição formular possível do texto, reverberando a experiência para si e condicionando-a a sua própria construção ética. Essa dupla revelação representa a condição real concreta confrontada com a percepção lingüística e subjetiva do indivíduo segundo uma projeção clássica do pensamento.

O problema maior que transforma em falha esse projeto de uma linguagem herdada do oitocentos começa justamente na obsessão com que o pensamento dos séculos anteriores posiciona o problema da linguagem. Primeiramente, transforma-a em uma problematização em si, mas sem ponderar os motivos desse posicionamento, afastando-a com isso de sua natureza mnemônica e condicionando sua realidade ao dizer, ao dito, à expressão lingüística pura e simples, como se estivesse desde logo despojada ela própria de sentido, ou como se o seu sentido fosse toda a gama de sentidos atribuíveis a ela.

Desse problema surge uma segunda questão. A idéia de uma linguagem universalizante e capaz de permitir o resumo das condições de formação universais no interior do próprio indivíduo torna a linguagem enquanto condição de possibilidade desse gesto universal em si. Segundo o mesmo raciocínio que se estabeleceu antes, desde formas de neo-platonismo, não se pode pedir que algo legue características que não possui. Assim sendo, a universalização através da linguagem, chamemos como quisermos, será sempre resultante de condições

universais que a linguagem humana só comporta potencialmente, e que mesmo assim se exhibe diariamente na demonstração de que a continuidade infinita da linguagem existe apenas como uma categoria.

Daí o problema em si. Se a linguagem precisa ser considerada universal sem poder ser, então ela se torna um instrumento falho para a apreensão do universal pelo indivíduo. Mais que isso, no caso da experiência de numina, potencializa uma fórmula igualmente impossível, eis que o dito na linguagem transcendental e o dito na linguagem humana esboçam-se por limites completamente diferentes, como significantes diversos e com condições completamente diversas. Torna-se, portanto, impossível uma compreensão plena do dito, eis que o falante pressuposto, a figura divina, não pode deixar o seu lugar para o ouvinte-leitor-espectador humano.

Se não se completa através desse espírito, a linguagem se vê destituída de seu próprio sentido, emergindo de uma petição de princípio. No âmbito específico de sua reconquista de sentido, é preciso que confronte a condição de linguagem de si mesma, recorrendo assim a reduções ao infinito que constroem um discurso justificador.

Nesse sentido, a linguagem se converte numa dupla justificação. É a disposição e justificação do indivíduo no corpo da existência e é ao mesmo tempo justificação constante de si mesma.

Dessa forma, é preciso observar que o problema existencial é o problema existencial humano, e que a linguagem definidora não faz mais que simular, nos limites oitocentistas, sobre os objetos observados, essa ansiedade. A questão do ser passa, então, antes de tudo à questão do ser humano. A angústia de compreensão é a angústia humana de compreensão.

Há a formação de uma condição, mas todas as condições racionais no sentido existencial parecem em algum momento fundadas em formas de angústia ou ataraxia. A composição do ser é um canal para a cura, para o revigoramento de um mundo desgastado e de uma humanidade exausta.

Não há que se falar em origem, mas simplesmente em uma raiz que se alimenta. Uma fuga, tão constante fuga, uma aspiração por espaços, e o ser se converte numa referência, num referenciar o espaço e espacializar-temporalizar o existente.

Essas tramas se enraízam de forma reta no pensamento identitário. Nomear, dar um lugar a. Com isso, perceber constantemente o movimento, a transição, preparar camadas, emancipar através delas. Mas resta sempre o fixo.

Aqui reside a questão divina, ou antes o divino eternizado, representação da eternização de algo, um lugar que permanece, que move quando se move, um ponto de balanço para um pêndulo, o que sempre há. O divino entendido com isso como condição mais pura de ser, como ser purificado, como depurado dos dilemas da mescla, da mistura, é a região essencial do transcendental. Torna-se ponto de referência para todo o restante, e ao mesmo tempo não é uma referência fixa, agindo diferentemente em cada arranjo apresentado.

Há um caráter de consagração na questão identitária. O pensamento agostiniano é eloqüente a esse respeito. O autor afirma que o caminho de religar-se a Deus é dado por ele como qualidade do reencontro do homem consigo mesmo. Nessa afirmação conseguimos perceber que a condição de uma transcendência divina percorre o mesmo caminho da imanência, ou seja, trata-se da capacidade de identificar-se como si mesmo, e portanto da qualidade posterior de reconhecer-se. Esse é o gesto de consagração da carne mundana, a forma pela qual superamos o espaço físico e nos entregamos essencialmente a uma convivência com o divino. O ser, o outro ser, a objetividade, o divino, o objetivo em nós mesmos, é traduzido antes por uma imanência que se manifesta na carne, na própria existência corpórea. Tudo compõe essa progressão constante na rota do fim das cadeias referenciais. Tudo nos codifica. O codificar representa dar um lugar. E, ao dar um lugar, representa o apoderamento do homem em relação a seu próprio destino.

A angústia do ser se resume à angústia de um homem em seu lugar, ao fim de todos os finais, ao desposar da própria fortuna. O conhecer intimamente, a mistura com o puro, que só pode, a exemplo da chama, desatar a forma e tornar cinza, soltar ao vento e compor, na inconcebível leveza do real, a própria existência humana. Essa condição é a própria recomposição de si mesmo enquanto si mesmo, para além de confusões ilusórias e na direção mais interior de uma purificação de si. Em outras palavras, é a composição somada entre a determinação do essente enquanto elemento da vivência propriamente dita.

O ser é a reflexão de nosso próprio temor pelo incerto. Eis, portanto, o ser como nós mesmos, o ser por nós mesmos, ainda que não o haja.

Daí a identidade, o gesto de identificar, tão forte. Uma deformação do dar-se ao mundo, uma revisão dessas formas de emergir, um sempre emerso, um sempre exposto pela palavra, pela voz, pelo lugar. Esse sempre exposto seria supostamente uma aquietação, sem mais. Mas a inquietude flerta com essa condição. É a perda do nome, diante de uma exposição à própria incerteza, ao próprio desatar-se. Com que temor viver ao não saber do destino de si. Com que horror contemplar a forma de ocaso pela qual o corpo passa e a mente acompanha, o contemplar um mundo que se desmancha. O ser reside sempre na certeza, no instante da certeza. Para além dele, só o movimento.

O movimento sem nome, sem lugar, é o movimento sem sentido. Bem pode ser circular, bem pode ser mera força residente, mera vontade, simples alucinação. Nada mais, reside para si e em si apenas depositado sobre o próprio saber-se. A dor de saber-se, a dor de estar consciente de si, é a dor de saber-se a despeito de tudo. Na ausência de um lugar, na abstração, diante de um espelho vazio de fundo negro, um quadro de BACON, nada resta, senão o si. Iria mais longe que DELEUZE⁶²: BACON pintou os reflexos de um homem destituído do conhecer o seu entorno. Lá, na escuridão, resta-lhe a animalidade, o caminhar para na ausência de espaço e de tempo, mover-se no vazio. Gritar, portanto, e gemer, ao ponto de sua inconsciência. Gritar e gemer porque, a despeito do inexistente ao redor, ainda resta o próprio corpo, ainda resta um eu consciente de si. Animalizar-se, tornar-se um não-eu, tornar-se um algo que se move sem mais, um mover-se, apenas, qual o animal, que só contemplamos no movimento e fora de seu crânio.

O aprisionamento da consciência de si, do sentir dor e do saber-se com o sentir dor, reduz esse ser ao uno do corpo. E o que mais se veja, não permanente, fugaz pela implicação de si ou pela nossa, é o resíduo do olhar, o termo da escuridão. É a ilusão propriamente dita, a representação do mundo desde si e para si. Cada objeto e cada permanência é uma alegoria, e só ganha dimensão na fala, na linguagem, por ter antes sido captadora desse ser, dessa impressão de continuar, desse persistir mesmo que inerte, ao menos por um tempo.

Resta o ser sobre a condição humana. E o que mais seja para além dela, nada mais é que a própria condição humana refeita no corpo, possivelmente despojada dela, ainda que residente desde sempre nos limites da carne.

⁶² DELEUZE, Gilles. *Lógica do Sentido*. Trad. de Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Perspectiva, 2000.

O sentido do ser amplamente exposto não reside senão dentro do próprio homem. Nada é, senão talvez pelo menos o homem, que pretende ser. É o homem que se desmantela quando se vê jogado em imagens fora de si, quando se entrega ao próprio devaneio e conduz o seu sentido no devaneio. O sentido do ser é um círculo, já sempre. Parte do homem-como-ser e re-visita o entorno como ser, ainda sempre retornando a si pelas coisas, reafirmando-se.

É o caso aqui compreender como a questão do comprometimento ontológico se dá. Ela recebe o influxo do sentido desde uma condição que pressupõe um haver algo, que é a própria existência do ser para além da própria experiência ontológica, no jogo ilimitado do *ontos*. Seria o mesmo que dizer que, para que possamos estabelecer um direcionamento ontológico, precisamos de um indício de ser, o qual é designado a partir das dimensões da persistência de algo enquanto si mesmo ou da condição de reconhecer-se sem saber-se em origem. No primeiro caso temos um indício de ser, e não a própria condição de ser em todas as suas dimensões. Significa dizer que o que reconhecemos e vemos como permanente pode ser então entendido enquanto manifestação de um ser, mas que não se pode considerar que seja efetivamente, quer porque podemos estar iludidos em nosso reconhecimento, quer porque podemos apenas imaginar que há uma continuidade. Para que possamos responder se ela há ou não só podemos contar com a visão interior do ser, quer dizer, só podemos explorar as dimensões de ser enquanto ser. Precisamos, por isso, vivenciar o ser, simplesmente *ser*, de modo a conquistar com isso a capacidade de definir lingüisticamente o que somos em um dado momento. Nisso, vemo-nos forçados a uma exploração das linguagens definidoras de cada momento, e por isso mesmo vemo-nos obrigados a encontrar proposições determinantes de propriedades que persistam de um arranjo sincrônico para outro. Isso só podemos encontrar em nós mesmos, eis que as memórias mais extensivas e completas, mais temporalmente abrangentes, que podemos obter são as memórias sobre nós mesmos. Dessa forma, a questão do ser não é simplesmente a questão de algo ser, é a questão do *eu ser*.

Falamos, com isso, não do que as coisas são, mas do que o homem é. As coisas são apenas na medida que simulamos sobre elas a experiência de nós mesmos sermos, ou antes de um *eu ser*, de um *ser eu*. A experiência comum, tão piedosa, envereda por percursos de ser que não são ameaças sobre si mesmo, e que diante disso não demonstram em geral as condições de crise do ser. É na

narrativa que levantamos a hipótese de um além de nós mesmos, que erguemos esse nós a uma dimensão humana que vaga para além de sua acomodação cotidiana. Essa é a experiência épica, em geral confrontada pelo dilema trágico.

A compreensão mais adequada do ser reside, portanto, na apreciação cuidadosa do homem épico. Quem é esse homem épico? A figura esquecida do herói que vaga pelo mundo, desatando o mito e refazendo os caminhos de sua inconsciência a cada passo permanece esquecido desde o momento em que se instaura o processo de constituição racional. O homem épico foi a constituição heróica da própria vida, ou antes da existência constante fora da vida cotidiana. O heroísmo é o exercício maior do traidor, daquele que marcha a um só tempo para fora de si mesmo e para fora de sua consciência. É o primeiro passo de Hércules, que convoca através da ira de Juno (Hera) o exercício de seus doze trabalhos, e a marcha de Perseu, condenado a matar seu ancestral e posto a vagar pelo mundo graças a essa previsão. O herói não encontra arrimo na repetição da vida diária, ele precisa romper fronteiras e viver na continuidade indistinta de um mundo desordenado. Ele precisa caminhar para fora.

A vida épica corre para as pontas dos mapas, onde habitam as monstruosidades, os horrores. Ela é a jornada pelas sombras e pelo desconhecido, e por isso mesmo se constitui na reconquista incompreendida do novo. Representa a essência ontológica da vida do homem em confronto com as demais ontologias do mundo, uma existência que não pode ser compreendida, mas que só deve ser singularmente vivida.

O viver singularmente é desde já um debruçar do ser sobre o que há para além. A condição que gera a narrativa é a própria condição do seu protagonista. Ele a carrega, do início ao fim, e ele encontra nela o que lhe cabe diante de seu primeiro gesto. O entorno comunica intimamente ao protagonista a sua angústia, e é mesmo em sua condição única que pode vivê-la.

Curiosamente, o herói não tem controle sobre si mesmo – a fúria de Hércules – ou sobre seu destino – Perseu, Édipo, Jasão. Todos carregam em comum uma incompreensão inicial, uma desordem que os arrasta para fora do mundo constituído segundo a percepção comum.

Não é à toa que o herói épico se desgarrar do mundano e mergulha no jogo dos deuses. Jasão é escolhido pelos deuses para joguete por desacreditá-los, por ser uma peça única, existente em si e independente da proteção geral do divino.

Jasão olha para os deuses com desdém, como se nada visse neles, enquanto os deuses o observam com respeito. Não exercerão sua influência sobre ele em vão. Rodearão sua existência, tentarão fazê-la instrumento, mas não a destruirão sem que uns e outros se abatam contra si. O herói deixa de ser uma peça e se reconstitui como uma realidade em si, confrontada, manipulada, mas nunca ignorada. Os deuses, naquele momento, gravitam em torno dele, têm um lugar, e só existem como lugar para além do próprio Jasão. O protagonista é referência inicial para todas as referências, como um olhar trocado com um espelho.

Da mesma forma, o herói enxerga o divino. O mítico, o verdadeiramente sagrado, tudo o que reside para além dos muros da cidade e para além dos mares conhecidos, longe das estradas e dos ladrilhos cuidadosamente postos, torna-se companhia perene para o herói. Os atos heróicos só se constituem como tais porque o herói se permite caminhar para perto e para longe das coisas divinas. Nessa performance, o herói se constitui numa mônada que constantemente se refere a si mesma e a seus dilemas humanizados.

Essa relação essencial parece se reconstituir através do idealismo romântico, que eleva o homem de sua rotina, lançando-o para um *para fora* que não mais existe, sustentando-o nas sombras do mundo industrializado, no espaço do vexame da civilização. Os velhos heróis míticos se convertem nos românticos boêmios, repletos de vícios. Vamos, com isso, das aventuras amorosas de Gilgamesh e de Don Juan para o crime da devassidão física de Dorian Gray, para o amor maldito expresso tão proximamente a sagrado do simbolismo de Baudelaire. De uma ponta a outra, o homem exausto se arrasta pelas frestas que a civilização deixa para trás, suas casas de ópio, os continentes desconhecidos dos aventureiros, as terras distantes, geladas e profundas para onde todo o lirismo arrasta, num auto-sacrifício, o bem e o mal.

O heroísmo romântico, renascimento das cavalgadas arturianas e do *Mabinogion*, exercício lírico das buscas de vida e morte da Antigüidade, é um herói que resgata somente em espírito o que os seus velhos pares representaram. Mais que isso, o heroísmo romântico arrasta, através do *spleen* e da ferocidade poética, todo o mal sacrificado do realismo para dentro do mundo. E, como herói, diversifica no mundo a tirania das sombras, denuncia a morte do lirismo como o maior crime. O herói romântico cria a metalinguagem dos heróis. Ele recomeça a história do heroísmo e do épico, inaugurando uma postura na qual os filósofos e os literatos

dialogam com velhos deuses, veneram-nos em suas idéias e palavras, puxam-nos pelos cabelos e duelam nas trevas do esquecimento. Os cantos escuros da terra se preenchem de um tempo que não se volta sobre si mesmo, que não reconstitui a certeza kantiana da união entre o tempo e o espaço mas que, ao exemplo de INGENIEROS⁶³, reconquista o espaço dos homens alados – o espaço hermético, o espaço ilimitado da correção ontológica, da infinitude imóvel – e nas trevas exercita a imaginação como terreno da fertilidade do novo mundo. O romantismo, duelando com o materialismo histórico, reconquista ontologicamente a história, e entroniza o homem como senhor de si mesmo, não mais em sua consciência, e não mais na satisfação de seus anseios e de suas necessidades, mas sim em sua frustração.

Quem é o homem épico? Não é mais o momento de saber. Cabe procurar o homem frustrado e desprezado, desesperado e revoltado. E quem é ele? Esse novo herói é aquele que duela pelo tempo e pelo espaço. E não se trata do tempo material e do espaço material, e sim do tempo e do espaço apriorísticos, apropriados pelo homem autônomo, rotineiro e simplista numa aniquilação do próprio espaço e do próprio tempo como *a priori*. Somente o herdeiro do homem épico, o homem desprezado, é capaz de enxergar genuinamente espaço e tempo. Não são tempo e espaço que contêm o homem: ao contrário, o ser guarda seu tempo (HEIDEGGER, SARTRE, GADAMER). Olhar para o tempo é olhar para si, e não para os horizontes do mundo.

O homem autônomo atua dentro da realidade que tolhe a sua existência épica. Esse espaço ordenado é aquilo que predomina sobre o mundo, aniquilando o exterior e refutando a existência transcendental da natureza. A extinção da inocência científica e o avanço das tecnologias, acusadas de devorar o homem, são antes o ato de canibalismo do espaço e do tempo. A existência abandona a unificação ontológica da universalidade e constitui um falso universalismo, no qual a repetição mesma é limitada, instituída através da segurança. A primeira traição ontológica, que instancia a repetição por meio do hábito vernacular e a partir das angústias do homem, é o exercício da derrota do indivíduo autônomo perante o desafio do novo. Sua independência imaginativa, bem como o fato de ser devorado pela técnica, é resultado de sua incapacidade de apropriação. O mundo se apropria das coisas, pois o mundo determina a universalidade. O mundo destrói o fora.

⁶³ INGENIEROS, José. *O Homem Medíocre*. Rio de Janeiro. Ed. Spicker, [s.d.]

O resgate romântico, exaltado e qualificado por LÖWY⁶⁴, nada mais é que a reprodução de um mundo que ainda compreendia o externo como aquilo com o que se pode deparar sem a visualização propriamente dita de fronteiras, sem uma resolução absoluta do que seja o próprio mundo.

Mesmo com a estratificação temporal do resgate romântico elaborada por LÖWY é perceptível, em todas as suas formas, a presença persistente do jogo entre o dentro e o fora, da inexistência de fronteiras que de alguma forma se perdeu com o passar do tempo. Torna-se invariável a necessidade da destruição dessa divisão elaborada entre as coisas ordenadas (e portanto conhecidas) e aquelas desconhecidas.

Esse retorno, o exercício dessa indivisão, é a angústia que reúne o herói épico e o divino. A marcha épica, obtida de pulsões inconscientes, exerce sobre o herói, e portanto sobre o homem, o encanto necessário para que caminhe na direção das coisas divinas, que estão ainda sem forma, quanto mais se marcha para longe do centro. Na concepção mítica tradicional, o centro é ele próprio a divisão entre criação e não-criação. A criação se formula a partir de um substrato caótico (ELIADE⁶⁵), que é moldado pelo poder divino, e que institui, assim, a civilização como seu reflexo. No caso, marchar para fora é reencontrar o divino em sua concepção mais pura, é enxergar o que os deuses enxergam, de uma certa maneira.

Quando falamos, contudo, do retorno romântico, sobre o qual LÖWY insiste, não tratamos especificamente de um confronto entre caos e ordem, inseridos num contexto divino. O processo de ordenamento do mundo se laicizou, e por isso mesmo se afastou de uma concepção divina, pelo menos em seu sentido primário. A posição do mundo ordenado em relação ao exterior se transforma, no sentido de não mais empurrá-lo para fora, mas sim no sentido de se abater sobre ele. Não é mais o eixo divino de coisas divinas, mas sim aquilo que se opõe ao divino enquanto mistério e enquanto potência não aproveitada. O mundo continua, de certa forma, sendo a elaboração de um caos primordial. Toda noção que encare o mundo no seu sentido gradual, com um transcendentalismo da própria natureza em relação ao homem, exerce um poder criador intocado, que só pode ser aproveitado na constituição civilizatória, mas que nunca pode ser recriado. A concepção mítica, ao contrário, é uma concepção de criação e de recriação. Aí reside a distinção que

⁶⁴ LÖWY, Michel. *Romantismo e Messianismo*. São Paulo: Perspectiva, 1990.

⁶⁵ ELIADE, Mircea. *Mito e Realidade*. São Paulo: Perspectiva, 2006.

GADAMER⁶⁶ estabelece quando trata do processo de cura e das distinções entre a cura mágica e a cura médica. A cura mágica parte da confiança no curandeiro precisamente por conta da sua ligação com o divino indiviso e caótico, e porque cada processo ritual (como demonstra ELIADE) é a própria reconstituição do mundo em seu sentido original. Há uma dose de imobilidade universal, obtida a partir dos rituais antigos. Já no caso da ciência, o que importa é o processo, que é a compreensão da natureza e a sua versão em procedimentos adequados (daí portanto a confiança no processo de cura, e não no curandeiro).

Dessa primeira distinção podemos obter dois elementos fundamentais para o confronto das compreensões do mundo, formas que fomentam o resgate romântico do processo civilizatório anterior à Revolução Industrial. Em primeiro lugar, trata-se de uma identidade ontológica direta entre o civilizador, o humano e o divino. Há uma unidade efetiva entre o construído e o que se constrói, mas essa unidade só se revela na reprodução do gesto de abandono, ou seja, no movimento impresso à vida através do épico.⁶⁷

Em segundo lugar, essa identidade inicial é posteriormente substituída por uma duplicidade de existências, que resultará mais adiante na separação entre o homem e o produto tecnológico que sua cultura frutifica⁶⁸, voltando-se assim contra a ontologia inicial, sempre no sentido de povoá-la à revelia da vontade humana.⁶⁹

⁶⁶ GADAMER, Hans-Georg. *Hermenêutica em Retrospectiva*. Petrópolis: Vozes, 2007. 5 v.

⁶⁷ Isso significa que a observação heideggeriana a respeito da criação da demanda ocidental pelo controle do mundo no seu estado civilizador opera sempre a partir do ponto de vista interno, ou seja, persiste enquanto interpretada na mundanidade do homem civilizado. O papel do mito é, em HEIDEGGER, diferenciado, da mesma forma. Sua concepção religiosa prefere a postura da unificação do mundo dos acontecimentos, em oposição ao divisionismo que se instaura através do pensamento metafísico, e que se converte em sintoma dessa mesma tentativa de domínio. Controversamente, o amadurecimento desse processo leva a uma reestruturação da técnica em HEIDEGGER, de modo que a noção de domínio persiste apenas na história do pensamento, não se comunicando para o espaço tecnológico, como se pode observar em seus escritos sobre a identidade. A respeito da noção de domínio do mundo, ver HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. ... Para esclarecimentos sobre o confronto homem-tecnologia, ver HEIDEGGER, Martin. *Conferências e Escritos Filosóficos*. São Paulo: Nova Cultural, 2005.

⁶⁸ É possível observar uma ligação entre a superação do processo antigo de compreensão e renovação do mundo, a formação do tempo cíclico

⁶⁹ O ato de re-apresentar ao mundo pelos ritos a mitologia geradora da existência é uma forma de dispor a verdade. Já no que diz respeito ao exercício tecnológico da vida, a verdade é revelada e empregada, mas nunca recriada. Não há origem. Há o deslizamento para o infinito, sem o atingimento da própria origem. Na raiz da ontologia de cunho mítico religioso, ao contrário, a ontologia é exercício repetitivo de si mesma. Algo se identifica consigo mesmo, e se expõe para o mundo na forma de uma constelação, adequando o que vem depois ao arquétipo original. A respeito das relações arquetípicas no mito, ver ELIADE, Mircea. *Myth and the Eternal Return*. [s.d.], s.l.]

Essas duas dimensões, bem como as sucessivas manifestações do regresso romântico, representam uma ansiedade. À primeira vista, encara-se o retorno à vida pré-industrial como uma rejeição da modernidade massificadora. Não se trata apenas disso.

É certo que o romantismo, principalmente em seu desenvolvimento tardio, envolve o conceito da exaltação dos caracteres marginais. Os escritos de WILDE, por exemplo, passam de uma primeira fase, marcada por constantes deslizamentos e jogos lingüísticos, para um segundo momento, delimitado pelas experiências consideráveis que o sofrimento pode trazer. Esse mesmo modelo se repete em vários autores do romantismo tardio, assim como em obras do Simbolismo, que assume características quase religiosas na apresentação dos estados absolutos de ser e na própria disposição dos componentes por critérios de significação, na maioria das vezes não evidentes senão através de uma hermenêutica persistente.⁷⁰

O que podemos perceber como uma tendência geral nas obras literárias de postura romântica e simbolista é a preocupação com um resgate que não se resume a um retorno histórico a modos de vida anteriores à Revolução Industrial. Há uma conversão dos momentos de simplicidade da vida pré-capitalista em formas de exaltação de valores esquecidos pelo tempo, para colocar em termos gerais. Isso pode se dar das mais variadas formas: em BYRON, apresenta-se por vezes como uma admiração pelo esplendor da natureza, esquecido pelas assim chamadas maravilhas da Era Industrial; em WILDE⁷¹, trata-se do confronto existente na dimensão moral de seus personagens, que alternam o castigo da vida protocolar do mundo organizado com as agruras do tribunal da consciência, sempre em busca de uma compreensão mais verdadeira da virtude, algo que transcende mesmo a exaltação cristã comum ao período.

Em outras palavras, o perfil romântico como um todo institui e lega a violenta reação contra um mundo industrial e industrializado, mas não perpetra essa reação pelo simples desenvolvimento de um retorno histórico verdadeiramente impossível.

⁷⁰ Exemplo disso emerge nos textos de BAUDELAIRE, entre tantos outros autores. Em suas *Flores do Mal*, o autor visita uma simbologia que se relaciona menos com a fenomenologia pura e simples, e mais com o jogo de imagens divinizadoras das mensagens que pretende transmitir. A esse respeito, ver BAUDELAIRE, Charles. *Les Fleurs du mal*. Paris: Gallimard, 2007.

⁷¹ Sobretudo em Dorian Gray e nas observações particulares de sua obra tardia, resultante de sua temporada na prisão. Ver WILDE, Oscar. *O Retrato de Dorian Gray*. São Paulo: Martin Claret, 2007.

Ao contrário, resgata a vida no mito, na crença, na proximidade com a ontologia que vigorou em todos os momentos do pré-capitalismo, e que foi substituída por um exercício imperativo da epistemologia, que permitiu a constituição do processo como âmago da verdade.

No mito, portanto, sobrevive a forma original de se encarar ontologicamente o mundo. Pela percepção mítico-religiosa, encara-se a verdade como constante das coisas mesmas, sem que se as desloque para o método. Isso se reproduz na cultura através da repetição constante do mito como ato re-criador do mundo.

A re-criação do mundo através do mito representa a dupla caminhada do homem, exercida no interior de sua identificação. Pelo ponto de vista do mito em seu estágio completo, o homem posiciona o herói mítico como ator da realização que cria o mundo, ou que promove a sua cicatrização, ou ainda que exorciza a treva do espírito humano. Em outras palavras, o compromisso ontológico assumido exercita o fenômeno em virtude das posições essenciais traduzidas pelo mito. Trata-se do herói em virtude do épico e de todos os eventos que nele ocorrem. Mais que isso, os eventos que o herói é obrigado a enfrentar têm um cunho necessário, ou seja, persistem em todos os mundos possíveis (como no caso do dilema do gigante de duas cabeças) ou persiste como modelo empírico a se repetir. O homem, portanto, repete-se perante a repetição que o desafia. O vitorioso é o que se repete a despeito da repetição que se lhe opõe, e a repetição oposta, derrotada, é a que cessa de se repetir. Em outras palavras, há uma relação direta, dentro do mito, entre identidade e repetição. O que o homem busca é a verdade ontológica daquilo que se repete, e só pode buscar essa revelação pela repetição da repetição original, aquela que desencadeia a situação original. O homem, em sua repetição, vê o mundo a seu redor repetido igualmente, e somente assim pode atingir a ontologia propriamente dita. Fora disso, a geração de conceitos pelo método nada mais é que a preservação de pontos de vista paritários, ligados entre si como visões parciais, capazes de sugerir um todo indiviso, mas nunca passíveis de efetivação dessa indivisibilidade.

Mas, quando o que é retorna para si mesmo na repetição, que é que faz, senão deixar de lado suas qualidades definidoras como se fossem estados? Isso significa dizer que não podemos falar em algo mais além do ôntico, quer dizer, que não há, para além de estados de ser, um ser que se manifeste em todos esses estados?

Quando queremos falar do ser-em-si, pretendemos tratar dele enquanto o que é para si mesmo, ou simplesmente a respeito do que algo é. Essa relação já está esboçada em KANT, em SCHELLING e em HEIDEGGER. A junção de todas essas noções está no termo *identidade* (retomando a definição heideggeriana de identidade, reafirmada a partir da filosofia grega, no formato que oferecemos logo acima).

Que é esse ser-em-si? Dizer simplesmente que é o algo que permeia os estados ônticos, que ocupa o mundo e oferece a identidade de algo em suas diversas ocupações, é pouco. Dizer, ao contrário, que é o que se manifesta, pura e simplesmente (no melhor estilo de MARX, sobretudo segundo a releitura dusseliana), também não parece propício.

Se afirmamos que o ser tem uma espécie de eternidade, estamos afirmando que ele existe a despeito do tempo. Esse a despeito é o mote da imagem kantiana do ser, que reverbera a eternidade cristalizada do que é para além de sua fenomenologia, no campo daquilo que nos é inatingível e, portanto, irrelevante. Uma afirmação dessas lançaria o ser automaticamente para fora do tempo e de sua história, acusação já levantada por NIETZSCHE⁷² a respeito do tratamento tradicional da filosofia.

O problema, contudo, é que a afirmação de NIETZSCHE sugere o engano do percurso kantiano, tema retomado por DELEUZE⁷³, em graus e direções diferentes. A crítica não pode ser simplesmente dirigida à questão do ser em relação ao tempo, mas deve ser edificada em relação a essa cisão ser e tempo, e à profunda relação que se estabelece, a partir daí, entre ser e espaço. O próprio HEIDEGGER, ao sugerir em suas exposições uma reconstituição do domínio do tempo sobre o ser, sustenta esse binômio, mantendo através do imanentismo uma esperança redentora da atemporalidade filosófica (basta retomar o confronto entre HEIDEGGER e CASSIRER para estabelecer a configuração dos limites da crítica kantiana atemporal e do pós-kantismo que tenta retomar o domínio do tempo sobre o ser, ainda caindo na armadilha da atemporalidade).

Esse passo a mais, sugerido por NIETZSCHE mas não efetivado pela virada existencialista pode ser revisto através da rearticulação das relações entre ser e tempo. Vamos colocar a possibilidade de articulação quádrupla da noção de ser.

⁷² NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *A Gaia Ciência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

⁷³ DELEUZE, Gilles. *Kant's Critical Philosophy*. [s.l.], [s.d.]

Num primeiro momento, podemos falar do ser em uma justificação cíclica. Logo a seguir, podemos falar do ser justificado diretamente pela causalidade em outro ser. Num terceiro momento, podemos afirmar a inexistência de um ser atemporal, tomando-o no vazio. E num quarto momento, podemos afirmar que o ser se define por seu oposto.

Em todas essas possibilidades, permanece uma relação entre ser e tempo. Na primeira, o ser se lança sobre si mesmo. Ele é a serpente que morde a própria cauda. Trata-se mais de um conceito de ser, de uma espécie de constatação direta de que algo *tem que ser*, eis que a experiência do ser se *revela*. O que se revela, revela-se através do tempo, mas permanece para além dele. Permanece no caos do in-criado, não simplesmente no sentido religioso, de ordenação do mundo, mas sobretudo no sentido do que não pode ser *feito razão*. A cisão que BAZÁN⁷⁴ propõe entre o mito e o *logos* parece se reproduzir aqui, só que dessa vez não se trata simplesmente da forma narrativa, e sim de algo que não se pode constituir em palavras (tema que BAZÁN recupera ao longo de sua obra ao tratar, pelo ponto de vista teológico, da unidade e da multiplicidade do divino). Cabe ao expelido imaginar a escuridão do ventre de Cronos. O ventre é o que vai além do tempo, é o espaço da própria criação, que dá forças ao universalmente existente e que tem o potencial de partir essa unidade pretensa, entrópica, na realização emancipadora do mundo.

O argumento inicial poderia ser revisto segundo o ponto de vista instituído, mencionado por GARCIA-ROZA em suas observações sobre a obra de FREUD. Ali, replica a estrutura de verticalidade e horizontalidade do pensamento, resgatando a ontologia pré-socrática, a epistemologia platônica e o horizonte estoico como três momentos de observação da realidade dentro do *logos*. Seria essa a proposta relacional obtida a partir do mito?

Ainda que esse direcionamento possa iluminar um pouco a trilha da ontologia a partir do mito, não é o caso que se identifique com a mesma superação e com o mesmo retorno obtidos no Romantismo. Na horizontalidade estoica há, como o próprio GARCIA-ROZA afirma, uma propensão para a linguagem, e portanto para o sentido de sua continuidade (que podemos identificar momentaneamente como o *logos*). Nas estruturas verticais, o que ainda temos é uma relação de fixação do ser e de suas relações, ou seja, a determinação de princípios originais que regem o mundo (como em Heráclito, Parmênides, Tales, e assim por diante) ou pelo menos a

⁷⁴ BAZÁN, Francisco García. Aspectos incomuns do sagrado. São Paulo: paulus, 2002.

propensão ao esclarecimento distanciado dos espaços originais para o âmbito elevado do ideal (cujo exemplo máximo é Platão). Em todos os casos, trata-se da formação ordenada da realidade, ou seja, em todas essas situações o que temos é o homem dentro dos muros da civilização. Novamente, evocamos a idéia de controle da natureza, denunciada por HEIDEGGER. Há um problema inicial nela, e aliás em toda observação geral sobre a história do pensamento ocidental. Afirmar que o intelecto ocidental lutou por controle sobre a natureza é fundado, mas apenas segundo o ponto de vista cíclico da própria racionalidade. O Ocidente que olha para si mesmo não escapa dos limites de sua própria civilização, e portanto não empreende a jornada do próprio mito. O Ocidente ordenado teme, e por isso mesmo não é capaz de se libertar. A emancipação, em seu sentido propriamente nietzscheano, só tem seu advento com a superação do estado civilizatório⁷⁵.

É o caso dizer que o homem ocidental luta pelo controle da natureza, mas não é sempre o caso acusá-lo de tal ânsia. A tentativa de controle nada mais é que olhar de algum modo para fora, e a mera tentativa de controle não explica a relação entre o homem e o que há para além (os interlocutores do homem). O sagrado e o profano são os objetivos da busca do homem, e o homem os engole, canibaliza-os em seu mundo através da determinação da ordem sagrada sobre o seu próprio mundo. Mesmo as tentativas realizadas após o rompimento filosófico com o mito preservam essa característica inicial da humanidade, qual seja, o seu anseio pela afirmação do sagrado na vida ordenada. Somente o que é sagrado pode justificar a ordem, e isso porque a ordem depende do consenso. Em Platão, a idéia da *doxa* reafirma a possibilidade de encontro das verdades filosóficas como meras opiniões. Isso, contudo, não se aplica a todas as verdades. Tem um corte mais marcante nas

⁷⁵ A crítica de NIETZSCHE será, é claro, mais específica. Quando se dirige aos espíritos livres, perenes companhias imaginárias de suas obras, como chega a afirmar em seus escritos tardios (*Humano, Demasiado Humano*), trata deles como indivíduos emancipados das restrições morais comuns e deslocado para os altos vãos da realidade, como o grupo de homens que se beneficia da doença e que se refaz nela e a partir dela, um homem aberto para a experiência e para a vida. No mito, contudo, trata-se menos de uma questão de opção. O homem é levado a esses mundos externos, estranhos, arrastado pelo destino, pela vontade dos deuses, ou simplesmente porque sua natureza o impele a isso. Esse homem, contudo, é ancestral do interlocutor de NIETZSCHE, é um homem marcado pelas batalhas, irreconhecível em seu retorno ao lar (como Penélope diante de um Ulisses repleto de cicatrizes e envelhecido pela jornada exterior). O homem mítico e o homem nietzscheano são ambos exteriores ao mundo dos homens, pois os dois marcham para fora da segurança dos muros do ordenado e do conhecido, e sofrem o ressentimento quando de seu retorno, a exemplo do viajante do mito da caverna. A esse respeito, ver sobretudo NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Humano, Demasiado Humano*. São Paulo: Rideel, 2005.

verdades políticas, mas pode mesmo ser expresso, de alguma forma, sobre as realidades objetivas, dependendo sempre do escalonamento da percepção no sentido de uma confirmação epistemológica da certeza⁷⁶. As opiniões formadas nada mais são que convenções, no sentido de convergências da percepção, formulações que, dentro do *logos*, atendem a uma coreografia argumentativa própria.

Suponhamos que a verdade absoluta e única a respeito do pensamento ocidental seja efetivamente o controle da natureza. Se é o caso, então não há que se falar em qualquer momento que o homem, portador de sua própria cultura, é capaz de existir fora dela. E se não é capaz de existir fora dela, então todos os seus atos estão automaticamente aculturados, submetidos ao império dessa ordem de controle. E se é esse o caso, então isso significa que os processos de formação das opiniões (*doksai*) se constituem exclusivamente em exercícios de aglomeração absoluta da natureza, e que, da mesma forma, toda partida no sentido da natureza é uma partida comedida, controlada. Isso traz em si, contudo, dois problemas: o primeiro é o de determinar que a escala de especialização e apreensão do natural fica diretamente ligada ao exercício da arte em seu sentido mais amplo⁷⁷. O segundo problema consiste na impossibilidade do próprio homem existir como participante da natureza.

Quanto ao primeiro problema, nós o temos como uma implicação mórbida que se intensifica no Ocidente pós-industrial. A técnica se assenhora da interação do homem com o mundo e por isso mesmo levanta um obstáculo com relação à sua existência perante o mundo. Isso é mais um resultado da situação que se forma pelo divisionismo do pensamento ocidental, e não se trata, aliás, de uma causa do segundo problema, como se poderia concluir. Isso porque, em sua posição geral, a idéia do controle pela técnica nada mais é que sua própria expressão ontológica.

⁷⁶ Empregamos aqui o conceito de certeza obtido de WITTGENSTEIN, através do qual o estabelecimento da verdade não pode ser definitivo se não atender a uma possibilidade epistemológica para sua manifestação ou ocorrência em fato. Isso, é claro, depende do ângulo explorado da percepção. Em DELEUZE, há o destaque da influência da percepção sobre o mundo. Em sua enciclopédia, o autor apresenta a noção através da análise do comportamento animal como dependente da percepção que o animal tem do mundo. Isso inclui, portanto, a capacidade tecnológica de ampliação da percepção que o homem é capaz de elaborar. A esse respeito, ver WITTGENSTEIN, Ludwig. *Da Certeza*. Trad. de Maria Elisa Costa. Lisboa: Edições 70, 2000; e DELEUZE, Gilles. *Abécédaire*. Entrevista realizada por Claire Parnet e filmado por Pierre-André Boutang em 1988-1989.

⁷⁷ Usamos aqui o sentido dado ao termo já n'O *Sofista*, que envolve toda atividade cultural e técnica do homem sobre a natureza como arte. Vide PLATÃO. *Sofista (ou Do Ser)*. In: *Diálogos*, vol. 1. Bauru: EDIPRO, 2007.

Novamente, o que HEIDEGGER tem a dizer sobre o tema soa especialmente elucidativo. Informa-nos justamente que não se pode encarar com uma condenação apriorística o ato de formulação da técnica perante o homem, eis que se trata de um fenômeno construído entre o homem e a própria técnica, ou seja, num caminhar para que se estabelece entre os dois.

A relação realidade-homem instanciada pela técnica seria, portanto, um fenômeno do ser da técnica, envolvendo certamente uma apropriação mútua entre o homem e a técnica.

Podemos, de uma forma, entender essa questão como algo natural ao homem. Dessa forma, natural também seria a essa apropriação mútua a angústia do homem em relação a essa instanciação de seu contato com a realidade através da técnica. E que é essa angústia, senão o desejo pelo reencontro uno com a natureza? Quer dizer, é válido compreender a questão do controle do homem sobre a natureza como elemento intrínseco ao pensamento ocidental, mesmo porque esse anseio pela apropriação do que está fora se incorpora à técnica e por isso mesmo se reconstitui em significante cultural e técnico da exploração da angústia por exteriorização. Se assim fosse, contudo, essa angústia só nasceria diante das falhas da uniformidade organizadora do mundo, ou seja, ela só surgiria de paradoxos e contradições. Não é esse o caso.

A angústia do retorno emerge como necessidade por uma correlação direta, não instanciada. Nesses casos, não é necessário falar da contradição ou do paradoxo. Basta observar o impulso que dirige o homem para além de si mesmo, que impulsiona a renovação de sua própria percepção e a reforma de suas perspectivas. Não se trata aqui necessariamente de uma falha lógica, ainda que se trate de uma falha. Ela pode ser, ao contrário, uma inexistência pura e simples de saciedade, que provém do ocultamento do ser, da impossibilidade de aproximação.

Novamente, a instanciação não é causa do afastamento do homem em relação à natureza. Ela é, enquanto resultado da concretização cultural do pensamento ocidental, um sintoma da perda de uma dimensão ôntica genuína por parte do homem, e de um ocultamento inevitável do que o rodeia em relação a ele.

Quanto ao desligamento do homem em relação à natureza, ocorre movimento semelhante ao anterior. Há uma inclusão técnica e cultural do aspecto inegável da natureza sobre o homem, através da qual a natureza passa a ser revelada paulatinamente através do próprio incremento da percepção (ela própria instanciada

pela técnica). Além disso, a própria natureza, presente no homem sob vários aspectos (o homem primordial do contratualismo, o homem biológico, o homem de vida naturalista dos pré-socráticos, o homem inconsciente da psicanálise) é acomodada nele, e não existe mais para além dele próprio.

Esse ato primordial de recriação se choca com a ordenação do mundo pelos muros das cidades, pelas formas perfeitamente organizadas do mundo que anseia por controlar. Através desse gesto repetido, a natureza pode ser cingida em relação à cultura. Resta apenas o homem como istmo pelo qual a irregularidade natural trafega, inundando, invadindo os muros das cidades, desordenando as ruas, vertendo sangue e destruindo a imagem ordenada do mundo criado.

Essa percepção dupla é o que reformula o homem como agente de sua própria destruição. Apesar de retificar o mundo segundo o processo divino de criação, o homem é o portador de uma angústia que não nasce de sua instanciação técnica para enxergar o mundo, mas que antes reside nele porque em sua natureza o homem é aquele que é capaz de vagar pelos ermos campos do caótico. A grande ilustração disso é o advento de Lúcifer nas praias infernais, na obra de MILTON⁷⁸. A visão do divino ordenado, que em princípio é tudo acima e ecoa para tudo abaixo, é imediatamente negado pela observação das desoladas areias do inferno. Aí nasce a opção: Lúcifer, herói trágico, na primeira parte do texto, renasce como portador de livre arbítrio, e por isso mesmo marcha para o caos, afastando-se da alegria dos campos elísios, organizados pelas leis de Deus. Afasta-se do criado mergulhando no não-criado, que pré-existe, mas que não foi moldado.

Esse é o processo de saída do homem. Reside na demanda necessária que sua consciência lhe impõe. O homem que vive na ordem vive sob a égide do criado, do ordenado pelo Divino. O homem que foge disso aceita o não-criado, a não-repetição, e nela admite a verdade ontológica que reside nele e na natureza. Mais que isso, falar que o que há de não domado no homem é estado natural nada mais é que o exercício da ordem sobre o potencial criativo do ser humano. Não há continuidade entre o homem e a natureza. A natureza e o homem partilham da pureza ontológica do não-criado, daquilo que é representado como substância caótica ou, numa visão ainda mais marcante, como não substância (que seria, por assim dizer, o mais absoluto estado do caos, o qual nem mesmo permite a

⁷⁸ MILTON, John. *Paradise Lost*. New York: Random House, [s.d.]

resolução de formas, o qual demanda o indistinto, o escuro, o ausente, o abismo pelo abismo).

O ato de o homem voltar-se para fora não é, portanto, a angústia de organização do mundo, ou de sua criação. É, sim, a angústia de compreender verdadeiramente o seu ser. Lá, para além dos muros das cidades, para além das leis, para além do bem e do mal, reside o ser. E a angústia do pensamento ocidental não reside em tentar conviver e ser, mas sim em tentar retornar ao ser.

No tocante à elaboração imagética do mito, podemos ver expressos curiosas no simbolista MOREAU. O ponto é a disposição das imagens em seus trabalhos. Em suas obras míticas, como em *Édipo* e em *Prometeu*, persiste o detalhe, a ampliação da imagem, algo que se opõe às produções referentes à religiosidade bíblica. No mito, há algo que fala através dos personagens, enquanto que na unidade do divino parece haver a necessidade de diminuição do homem perante um cenário que incentiva a separação da vida cotidiana. Na verdade, MOREAU parece mesmo localizar o sagrado em elementos diferenciados: no mito, é o personagem que carrega a chave de todas as questões, enquanto na religiosidade cristã é o cenário que reproduz, a exemplo de um romantismo tardio, a postura grandiosa daquilo que cerca e apequena o homem diante de seu próprio vulto.

O fato de se realizar o divino no mito através dos elementos e, principalmente, dos personagens de um quadro torna o passo seguinte de MOREAU ainda mais interessante. Seu “*Édipo e a Esfinge*” fatalmente feminina que pretende envolvê-lo é a única expressão genuinamente relacional em todo o quadro. Todos os outros elementos são em si mesmos apartados do resto, meros participantes daquilo que pode ser entendido como uma formação em balaustrada das imagens ali contidas. O homem que perece junto de um abismo pouco visível, lançado numa duvidosa relação espacial, na qual muitos elementos convivem sem que efetivamente caminhem uns para os outros, demonstra a preocupação em retratar a situação, mas não em relacionar um elemento a outro. Cada coisa é em si o que é, e apenas Édipo e a Esfinge existem no enfrentamento, traduzido na apropriação de um pelo outro através do ato de se encararem mutuamente, olhos fixos nos olhos.⁷⁹

Essa é a disposição das coisas sagradas. Atemporal, ela se compõe, a exemplo daquilo que se expõe em um altar, de uma linguagem que não se revela em si mesma, mas que agrega significados propriamente ontológicos, como se cada

⁷⁹ MOREAU, Gustave. *Édipo e a Esfinge*. 1856.

significado aparecesse em um idioma que só se presta a ele mesmo. Cada elemento, portanto, está identificado em sua independência, em sua significação emancipada.

MOREAU ilustra de forma desavisada o modelo que já se esboça no projeto renascentista de racionalidade. Ali há uma conexão entre a concepção de identidade e a forma de perceber religiosamente o mundo. Essa conexão reside nos elementos iniciais e indistintos da religião, na forma pela qual ela permite atar arquetipicamente o mundo, oferecendo-o para a transcensão e tornando-o puramente hermenêutico. Através dela, o homem ganha um controle paritário do mundo, desfaz-se como senhor e manipulador e se reconstitui – no pólo oposto à crítica heideggeriana – como participante do mundo⁸⁰. Sua ânsia por controle, ainda assim estabelecida de alguma forma pela religiosidade e pelo mito, não é mais natural a ele, mas sim sancionada pela própria formulação de identidade.

Isso significa que a concepção primária da identidade separa o mundo do homem. A ligação homem-mundo só se pode realizar através do divino, ou através de um mistério nunca resolvido. Esse mistério opera a partir de um desdobramento cíclico, o qual é representado pela unidade ontológica do divino, que se converte a seguir em um veículo de reprodução e a partir daí se desdobra para a formação da pluralidade. Mais que isso, a exemplo de Moreau, tudo o que seja em si está desligado do mundo e igualmente de tudo o mais que é, definido através da forma, da presença no tempo e no espaço, e religado apenas através dessa maneira de linguagem interna que a própria ontologia – vista nesse sentido - permite derivar.

Por conta disso, passa a haver a necessidade de versão daquilo que é uno sobre si mesmo. Uma linguagem não existe senão para comunicar, ou seja, não pode subsistir se não se falar em emissão e recepção. Num ponto de vista habermasiano, isso representaria a subjetividade como atora da própria fala, mas esse nem sempre é o caso⁸¹. O pólo deve ser entendido antes mesmo como aquilo

⁸⁰ A leitura que KLOSSOWSKI faz em seu *Nietzsche e o Círculo Vicioso* elucida melhor esse ponto de vista. Segundo sua exposição, o homem não faz nem sequer a ciência pelo ponto de vista objetivo, rendendo-se antes de tudo a estruturas de comprometimento ontológico que o levam a certas conclusões e a certos modos de realizar a ciência. Coloca esse tema em tonalidades levemente diferentes daquelas expostas no ciclo das teorias da relatividade, alegando que é a relação entre cultura – enquanto linguagem formada – e ontologia irracional que impulsiona o homem e sua compreensão do mundo para um discurso de ocultamento da verdade que se espalha nas traições da linguagem. Ver KLOSSOWSKI, Pierre. *Nietzsche e o Círculo Vicioso*. Rio de Janeiro: Pazulin, 2000

⁸¹ APEL, Karl Otto. *Transformação da Filosofia – Filosofia analítica, semiótica, hermenêutica*. São Paulo: Edições Loyola, 2000. 2v.

que apresenta um signo comum entre dois seres, ou seja, que permite romper simplesmente os limites da linguagem privada⁸². Nesse caso, o rompimento da linguagem privada é a superação da simbologia sagrada de algo, que é a significação obtida da forma e que desvincula o signo de um sistema de signos. De fato, a re-instituição do sistema de signos se faz com um sistema de um signo só (por contraditório que pareça). Nesse sistema, que opera de fato como conjunto, tem-se simplesmente a lei da constituição formal, que determina o ingresso ou a exclusão dessa linguagem, e que leva a uma composição lingüística de dentro para fora, quer dizer, uma composição que se formula genuinamente com peças de movimentos próprios. Cada composição sagrada permite uma rearticulação simbólica de seus elementos não porque seja inconsistente, mas simplesmente porque envolve sistemas de signos diferentes, sistemas que se compõem apenas de elementos singulares, reproduzidos simplesmente pelo choque tempo-espaço, a despeito de serem portadores da mesma forma.⁸³

⁸² Esse conceito pode ser obtido das observações de WITTGENSTEIN, ao longo de suas *Investigações Filosóficas*. O autor não parece pender para a possibilidade de superação da linguagem privada para além do campo convencional. Contudo, o conceito de uma linguagem privada persiste, apontando para um ceticismo – pelo menos parcial – das questões de significação e comunicação.

⁸³ Sobre como os sistemas se inter-relacionam. Aqui seria o caso de esclarecer o ponto de vista inicial sobre a sistematização de uma coisa só. A idéia em si parece totalmente ridícula, considerando-se a concepção de que um sistema só pode ser considerado como tal desde que contenha a pluralidade e que, portanto, possa articular elementos de forma orgânica, regendo-se por certas leis. Contudo, reconsideremos as teorias dos sistemas de uma forma geral. Tomemos por exemplo LUHMANN. No seu caso específico, o sistema se mostra como circuito de organização de elementos entendidos por um ponto de vista específico, qual seja, o do próprio sistema. No caso de um sistema jurídico, por exemplo, as questões serão definidas em termos de juridicidade e antijuridicidade, com um critério de legitimação que fundamenta essas concepções na instância de seus conteúdos como expectativas e expectativas de expectativas. Um sistema, portanto, tem como característica o ato de desdobrar sua própria ontologia, ou seja, a ontologia de suas regras, sobre a ontologia do regado. Quer dizer, a ação será vista como jurídica ou anti-jurídica por conta da ontologia do sistema jurídico, que o compõe em duas regras. Mais que isso, o conceito de sistema tem sua própria ontologia. Não se trata tanto de uma formulação orgânica dinâmica, mas sim de uma forma de qualificação e posicionamento. Como um sistema trata, antes de tudo, de posicionar, e não tanto de determinar ontologicamente, é perfeitamente plausível falar em uma sistematização de um elemento só. Isso porque aquilo que é entendido como si mesmo não se compreende a si reproduzindo-se, mas sim *reconhecendo-se*. O ato de reconhecimento é (WITTGENSTEIN) também um ato de identificação, ou melhor de identidade. Só que, nesse caso, não se trata da identidade propriamente dita, porque só opera sobre a forma, e portanto atinge o âmbito das qualidades, e nada além disso. Em outras palavras, um cálice, em determinada simbologia religiosa, poderá ter tal significado, e esse significado é sistematizado perante todas as outras aparições de cálices. O cálice fala consigo mesmo, e a palavra multiplica esse cálice em vários cálices, espalhando-o, enquanto sistema de um signo só, para diante de vários outros sistemas de um signo só. Compreender o cálice é compreender sua significação

Diante da ontologia unificada, forma-se um sistema de formas repetidas, e a sistematização recai sobre o ato da própria repetição. Nesse estágio, a própria repetição se constitui num ato de multiplicação, no reconhecimento propriamente dito pela expressão da forma. Em outras palavras, é preciso que algo único se mutile, adoecendo para que então a ansiedade da multiplicação impere. Assim é com Cronos, que devora seus filhos e que só atua definitivamente na geração dos deuses olímpicos regurgitando-os. Da mesma forma com tantas outras divindades, que expõem a força vital, que partem a carne e derramam o sangue em nome da reprodução (aqui, há um interesse maior na posterior inversão de DELEUZE a respeito do conceito de identidade). Igualmente, a experiência cristã opera misteriosamente a transformação do uno na multiplicidade de coisas, em três, em dois, e o retorno constante a esse Um pela demonstração simbólica da vitalidade do divino no homem.

A figura de Prometeu é a realização plena da repetição e do mal-estar. Ao roubar a chama divina e entregá-la aos homens, Prometeu torna o ser humano efetivamente capaz de atingir aquilo que é sagrado, de conviver com o sagrado. Não se trata mais da relação de domínio e do instanciamento da realidade através do divino: a partir daí o homem é também portador da centelha que lhe permite transformar o mundo e controlar a natureza. Mas a história não se basta nisso: o preço dessa re-produção, dessa traição titânica, é a dor, a repetição da carne partida. Há um sacrifício, que aparta Prometeu e condena-o a sofrer e sobreviver. A potência, em seu sentido platônico, persiste na sua própria realização, e só se realiza em sua repetição. Agir é fazer sofrer a sua própria ação, repetir-se pungentemente para outro, enquanto sofrer é ferir-se pela repetição alheia.

Nos textos cristãos o ato de expulsão do paraíso nada mais é que o ato de consciência de si mesmo, o ato de criação e de transformação do uno em dois. O tema se repete, e permite colocar a identidade numa espécie de tríade, a qual opera sempre a partir do eixo do divino. Da mesma forma com o primeiro assassinato, a primeira distinção que nasce da duplicidade do sacrifício e que castiga pela marca que aparta o assassino de todos os outros homens, tornando-o castigado e reiterado em seu sofrimento. Ao matar, o primeiro assassino repete o sacrifício e repete-se no sacrifício, refazendo seus próprios passos, sendo ele próprio duas vezes. Ao sofrer a isolada, ou seja, é compreender como o sistema-cálice opera. Sobre a questão sistêmica, ver Niklas Luhmann: a nova teoria dos sistemas. Porto Alegre: Ed. da universidade/UFRGS: Goethe-Institut/ICBA, 1997

marca desse primeiro assassinato, sofre a repetição que define o tom daquilo que é divino, que impõe ao sacrifício o limite do inumano.

A filosofia de Giordano Bruno traz alguns esclarecimentos a respeito dessa noção de repetição, mostrando-a a partir de uma forma geradora divina, e mesclando-a de modo a ocultar o caráter de repetição do próprio ser. Sua obra, carregada de misticismo hermético, trata do estabelecimento da religiosidade a partir dos ciclos divinos da Antigüidade, resgatando as formulações do mito através afirmação da unidade divina segundo parâmetros pré-cristãos. Exatamente por isso tem a qualidade de relacionar a racionalidade com aspectos religiosos do pensamento, sem contudo passar pelo crivo cristão aristotélico, que despotencializa dogmaticamente o papel da racionalidade na constituição da identidade. Para Bruno, a identidade pode ser exercida a partir de um foco divino que governa toda a realidade. Mais que isso, esse divino *se identifica com ela*. A racionalidade ingressa no circuito com um papel propriamente hermenêutico, em seu sentido mais puro: o homem é aquele que compreende, e não aquele que decide e transforma. É claro que a compreensão abre a possibilidade de interferência, mas pela identidade divina, não é possível transformar sem compreender, e não se pode compreender sem crer.

Em outras palavras, a identidade se constitui, a partir dessa racionalidade religiosa, numa espécie de jogo comunicativo, no qual o homem, portador de uma centelha inicial - consciência de si e capacidade de consciência das coisas - duela com o divino, ora arrebatando-lhe algo, ora reaproximando-se dele. O homem identifica o real com o divino e, ao se fazer imagem do divino, ou seja, portador de algo que o aproxima mais do divino que o restante, ele também se faz soberano. Essa dupla comunicação permite, portanto, identificar indiretamente o mundo com o homem, não simplesmente como se os dois partilhassem uma posição no tempo e no espaço, e tampouco como se fossem ambos significados pelo mesmo significante (ainda que a filosofia contemporânea possa apresentar evidências de uma revisão de tal forma de identidade, em nome de uma unificação entre homem e mundo). Quem assume a posição de dominador da natureza é o próprio homem, e o canal de tal domínio é a própria racionalidade.

Fica mais clara então a afirmação anterior de sistemas de um só elemento. Há uma unidade em torno da qual o que dá a posição dos elementos distintos da realidade é a própria significação que se lhes atribui, e não a ontologia que os

informa. A unificação direta do homem ao divino, através de sua consciência de si mesmo e de seu recomeço em si mesmo, é o ato essencial que, em BRUNO, atua para formular o ser como algo uno, indistinto e manifestado em várias formas, ou seja, capaz de assumir posições e significados diversos a partir de um pólo gerador que não depende em si mesmo de significação, eis que permanece fora dela, eternamente cristalizado como um mistério de proporções infinitas.

Essa mesma relação aparece em CAMPANELLA, sobretudo através de sua *Cidade do Sol*⁸⁴. CAMPANELLA coloca, através de sua obra, uma ordem concêntrica para o mundo, refletida nos muros de sua cidade. O coração dela é o coração ideal da civilização, o que há de mais próximo entre o humano e o divino. Seus muros, nos quais se inscrevem as descrições ordenadas da realidade, estabelecem classificações para tudo o que existe dentro e fora deles. Mais que isso, a vida da *Cidade do Sol* atende a uma circularidade estabelecida através dessa compreensão plena, da análise mais pura da ontologia própria de cada elemento.

Eis, então, a ordem do mundo apresentada através do centro da civilização. Diante desse núcleo, tudo empalidece, tudo vira sombra. A *Cidade do Sol* é o modelo de perfeição, como o próprio CAMPANELLA insiste em repetir. Não há nada que não seja dominado, explicado e ordenado a partir de suas muralhas.

Mais que isso, a cidade se torna o pólo sobre o qual o mundo se reconstitui. Ela liga o divino ao humano, permite ao homem travar sua relação com a perfeição ao incluir uma classe de beneficiados nessa mesma perfeição. Os homens participam da perfeição e se tornam um com ela no estado mais sublime, que se constrói na própria cidade do sol, dentro de um delicado equilíbrio de proporções médias e de aproximações pela via da forma. Os homens de fora, além dos muros da cidade, aspiram ser como os homens de dentro dos muros; as cidades acertam quando se aproximam da Cidade do Sol em seus atributos. Ali residem todas as qualidades, e essas qualidades, presentes cá e lá nos homens, mostram a rota para todos, subjugando o mundo numa rede de significações que se determina pelo que há de ideal em sua constituição. Tudo se faz um, e nessa unidade o ser se redescobre categorizado, encarnado na própria Palavra, na linguagem e na totalidade de signos que, voltados para uma coisa apenas, são meras manifestações de uma coisa só, mero sistema de uma coisa só, que se reafirma ao se desmantelar em seus próprios princípios auto-referentes.

⁸⁴ CAMPANELLA, Tomaso. *Cidade do Sol*. Editora Tecnoprint Ltda, 1982.

Eis nessas duas situações a própria questão revigorada da centelha divina. Em BRUNO, essa questão se reflete sobretudo através de sua tese da infinitude do mundo. Em CAMPANELLA, essa mesma reflexão nasce da totalidade de sua obra, despontando na *Metafísica* e na *Teologia*, e exibindo suas conseqüências no âmago da *Cidade do Sol*. Em ambas as obras, permanece a noção de um imanentismo do divino, gerador de um conflito mais tarde esboçado nos estudos teológicos da identidade no mistério da transubstanciação. Esse imanentismo é, em primeiro lugar, o enunciado maior da presença do divino em todas as coisas, ou seja, da passagem da centelha para tudo o que há, e portanto para todo o universo. Essa noção é construída tanto por BRUNO quanto por CAMPANELLA, só que de maneiras diferentes.

Em BRUNO⁸⁵, a concepção do universal vem diretamente ligada à concepção de infinitude. Para ele a presença do divino em todas as coisas refere-se à possibilidade de reproduções infinitas através do universo, o que significa uma progressão das coisas no rumo de um ser pleno, que entende todas as coisas da mesma forma, por observar universalmente suas repetições. Sua presença em todas as coisas é mero resultado da transposição daquela centelha inicial criadora, do processo retratado desde as religiões antigas e dos mitos, através do qual o Uno se transforma em vários. Há, portanto, uma separação, a conformação inicial de uma certa alteridade, mas uma alteridade ilusória, pois a centelha divina faz de tudo o que se vê propriamente divino. Ou seja, um homem pode não enxergar as coisas todas em suas verdades ontológicas, mas do ponto de vista do divino as coisas são o que são, e estão sempre dentro do divino. Identificam-se, portanto, com ele, no sentido mais específico do termo.

Já em CAMPANELLA a questão se desfaz dessa infinitude, e se concentra na própria consciência inata. Para CAMPANELLA, todas as coisas têm consciência inata de si mesmas. Aqui é possível traçar um paralelo com o *cogito* cartesiano, guardadas certas proporções (operação nem sempre sancionada, mas repleta de sentido, na nossa percepção). O homem tem consciência de si mesmo porque está presente, ou seja, porque consegue sentir a sua própria presença. A percepção tem um papel central na filosofia de CAMPANELLA, e representa por isso mesmo o fundamento a partir do qual a identidade se estabelece. A consciência plena nunca

⁸⁵ BRUNO, Giordano. *Op. cit.*, p. 31-48. Corresponde ao primeiro diálogo presente na obra, que inicia a discussão do tema do infinito para a determinação de um princípio conceitual para a continuidade do texto. ■

acontece de fora para dentro, quer dizer, na percepção das pontas de iceberg dos seres que cercam um ser. Ao contrário, somente um ser pode ter certeza de sua existência, ou melhor, pode identificar sua existência e sua consciência, sem que contudo determine com isso plenamente o que é essa sua existência. Ou seja, enquanto em BRUNO o mistério ontológico permanece na universalidade das coisas, em CAMPANELLA esse mistério é interior.

Nos dois casos, contudo, duas questões merecem destaque: uma delas é a noção de um retorno ao divino, após a cisão daquela primeira centelha divina em muitos. A outra é a questão do desvelamento do ser, que aponta, em cada autor, para uma direção diversa, mas que ao mesmo tempo representa uma tentativa de compreensão do divino no mundo.

A ansiedade de retorno ao divino pode ser empaticamente compreendida, como se vê em CAMPANELLA, como uma tentativa de retorno para casa. Essa busca constante, substancializada na tentativa de compreensão do real, é o passo que se segue à tomada de consciência, e que depende da primeira identidade entre consciência e existência. Essa ordem inicial tem o dom de organizar as relações que a sucedem segundo o critério de compreensão do mundo. O canal de reunião do homem com o divino é a própria busca pela compreensão do mundo, sobretudo porque se compreende o divino como aquele que gera, transforma e compreende absolutamente.

Dessa forma, o processo de compreensão que se instaura é praticamente um exercício alquímico de marcha para a consciência divina.

É interessante observar que, por esse canal, a identidade se converte em um fulcro conceitual da realidade. A identidade que a angústia humana pretende não é simplesmente uma ontologia de si, ainda que se reflita numa ontologia de si. É a ontologia do próprio divino, é a conversão do homem em algo mais que si mesmo. A observação de BRUNO a esse respeito é especialmente sensível. Afirma que as coisas se transformam não para que não sejam mais elas mesmas, mas para que encontrem *novas maneiras de ser*. Nessa breve observação, o autor é capaz de resumir o por quê da contradição primeira que se estabelece dentro do contexto do retorno ao divino. O homem, que tem o divino em si, não se move para perto do divino, em seu próprio sentido, mas simplesmente redescobre a estabilidade do universo sob outra perspectiva. É algo ao mesmo tempo inato e revelado.

Nessa contradição de mudança sem mudança apresenta-se uma forma de ontologia divisora. Quando se fala em modos de ser, fala-se necessariamente do ente em oposição a esse ser. O ser é indistinto, total e interliga universalmente todas as coisas. As premissas se aproximam muito da percepção heideggeriana da realidade, na qual não se pode falar em objetos distintos, mas apenas em um mundo e um ser-no-mundo. Isso, contudo, no estágio do pensamento renascentista, não é impeditivo de uma progressão divisionista de formação de objetos. Isso porque não se trata simplesmente de revelar a forma pela qual um ser caminha para o outro, como no modelo de HEIDEGGER, mas sim de elaborar, a partir de cada objeto observado, o seu ser, na busca incessante de princípios comuns que se aproximem das hostes divinas.

Esse tratamento, que parte portanto do divisionismo, instaura uma identidade instanciada. Ela não precisa ser a identidade do em-si. É uma forma de identidade que parte, tanto em um quanto em outro autor, sobretudo do percebido. Não é à toa que CAMPANELLA, por exemplo, mencionará com certo desdém outros filósofos, escarnecendo de seus hábitos, que tendem a distanciá-los do estudo das questões propriamente universais, da observação do mundo e das coisas. Observar as coisas sem uma estrutura conceitual que as ligue é efetivamente observar coisas distintas, nos limites oferecidos pela percepção natural. Assim, entendemos que aquilo que podemos separar sem prejuízo tem sua própria autonomia, existe em si. Aquilo que visualizamos em uma manifestação autônoma carrega uma centelha por conta própria, e portanto existe separadamente de todas as outras coisas.

A separação é o elemento crucial da formulação da ansiedade de retorno. Quando a noção de ente e de ser se forma dentro desse circuito de pensamento, torna-se impossível falar de uma autonomia do homem enquanto ser. Daí dizer-se que a realidade é compreendida de forma instanciada. Ela só pode ser compreendida a partir de uma noção propriamente teológica do mundo. A segregação e a separação ser-ente impede a existência autônoma e autêntica de qualquer ser, e nisso impede a própria existência do homem apartado da figura divina. A figura divina é a única que é princípio e fim, que se justifica a si mesma. É fato que o homem atrela sua própria existência à percepção de si mesmo, ou à presença do divino em si, mas que é que justifica essa presença, ou essa marca divina, senão o próprio divino? A noção de ser, portanto, vem também instanciada. O ser das coisas é um estado de ser do divino, e os estados de ser das coisas são

os entes. Se podemos falar, portanto, de uma divisão ente o conceito de ente e ser, podemos ao mesmo tempo falar de uma união entre os seres individualizados e os entes. O ser só pode existir autonomamente enquanto ente, e por isso mesmo se esvazia de suas características maiores de ser. Continua sendo o que e, mas só é o que é perante o e no divino.

A identidade desse primeiro momento é, portanto, essencialmente segregacionista, e essa segregação formula a demanda de reagregação, de reunião com o divino.

A possibilidade de ordenação provém desse núcleo, já em sua forma de compreensão dos entes perante a universalidade. A busca será sempre pela depuração e pelo desvelamento do ser, mas esse desvelamento será sempre feito no sentido da *hierarquização* do real. Formular uma hierarquia não é reunir, não pelo menos no sentido propriamente divino. Trata-se, sim, de encontrar elementos fundantes comuns e qualidades partilhadas, que podem levar a uma cadeia progressiva. Isso, no entanto, e apesar de seu caráter de domínio e ordenação, permanece fora dos limites da unidade divina em si. Não alcança o ser, limitando-se a deslizar através de aparatos significantes. Quer dizer, representa-se algo pelo que se conhece dele, encontrando para ele uma posição em relação a todas as outras coisas.

Aqui, o caráter de segregação só pode ser responsável pelo aumento da angústia inicial de reencontro do divino. Pela redução do ser ao ente, não há mais que se falar em qualquer justificação do ser pela consciência de si mesmo. Essa cisão necessária entre a consciência (revelação) e o ser (mistério) faz com que toda percepção seja do ser enquanto elemento fugaz que reside para além e na soma completa dos entes pelos quais se manifesta, sem que essa soma jamais se complete. A consciência do infinito não pode ser percebida, e por isso mesmo a angústia não pode ser derrotada ou satisfeita. Permanece como uma sucessão de frustrações, de estados após estados que, ao se repetirem, replicam o obscurecimento do próprio ser.

Daí podemos compreender que não é o próprio ser que se revela em si mesmo, mas sim a sombra do ser que o sugere para a consciência. Essa sombra não permite revelar a plenitude do ser, mas somente teatraliza a sua existência para a consciência, na sucessão de estados e na contraposição de entes diversos. Não se pode nem mesmo dizer que o ser absoluto, divino, justifique-se a si mesmo. A

justificação de si mesmo está nessa penumbra que se revela para a consciência, e por isso mesmo a justificação de si mesmo é, no espírito de construção da racionalidade, menos um atributo do próprio ser e mais uma reprodução da consciência sobre o próprio ser.

Ou seja, o afastamento do sagrado reside no princípio de auto-justificação do ser, que não se encontra no ser, mas sim na projeção do ser sobre o mundo, quer dizer, a soma de seus entes vislumbrados e racionalmente ordenados. Esse afastamento do sagrado é a dor geradora do próprio ser, e persiste em sua angústia pelo retorno à auto-justificação que somente o sagrado pode oferecer. A chama divina é o retorno de todas as questões ontologicamente sensíveis para o que se entende como o início do ser, como algo para além de sua prisão de significados. No pensamento oitocentista, essa realização se dá através da reformulação constante da linguagem identificadora.

1.2.2 Linguagem, sentido e sujeito

Mas, para além dessa progressão ao infinito, ou ao divino, somos forçados para nós mesmos. Eis que estamos, então, diante de um desamparo, uma condição tão absoluta, que só nos faz revelar nossa própria existência, para além de nossas formas de ocupação do mundo, como uma solidão sem fim. Não queremos com isso dizer que o ser existe enquanto solidão, ou que é a solidão, o isolamento, o abandono de si mesmo a si mesmo, que compõe o ser. Queremos apenas dizer que, sem a persistência de outro ser que nos faça completos e nos preencha, não podemos falar de nós mesmos plenamente. Para além da presença no mundo, somos todos atraídos para a presença ausente, para aquilo que vemos, que acreditamos ver, mas que ao mesmo tempo não temos a certeza de poder encontrar. Deus é a promessa de que essa angústia, esse temor de que o veneno de nossa própria razão leve à extinção do homem que se devora lentamente a si mesmo, não mais existe, ou pelo menos não mais existirá, com o passar do tempo. Sem a imagem de Deus, estamos fadados a procurar por algo mais que elimine de uma vez por todas essa angústia.

Na oferta de consciência o ser se revela para sua progressão ao divino. Na sua solidão, em sua busca para a reunião, na tentativa desesperada de saltar para além de si mesmo, ele se mostra participante do mundo. Nunca fomos capazes de

compreender a relação em si, ou a multiplicidade como tal, eis que sempre estivemos sozinhos.

Mas não são os elementos do mundo que têm consciência. Somos nós que estamos conscientes do mundo. Somos nós que atribuímos consciência e que consideramos o mundo como o Outro – e elementos da quadratura como outros. Somos nós que, abandonados na solidão, falamos como se houvesse para além algo que não nos fosse.

Como pode um homem estar sozinho? Como pode um homem fazer todas as coisas que faz coletivamente, se está efetivamente sozinho? Poderíamos afirmar que está sozinho como gênero. Não. Cada homem, ainda que considere outros homens como iguais, como participantes e atuantes no mundo, é um homem sozinho. Racionalmente, o homem é apenas ele mesmo. No *logos*, na ordem da fala, o homem é apenas ele mesmo, e é só ao imaginar o outro como si mesmo que pode dizer ter visto algo além de si que mereça, que receba sinceramente, um fundo ontológico.

O homem transcende a solidão pela ilusão de que transcendeu a si mesmo a partir de algo, na direção de algo. Mas esse algo, que se impõe pela sua forma de ocupar o mundo, é o algo a que o homem se submete. E não é a submissão técnica do homem. Essa não basta. A técnica, o meio de fazer, de constituir, é a escravização do homem sob o peso do tempo, partido em momentos. E não se trata disso, essa demanda ontológica. Isso é mera submissão. A ontologia pede por algo mais, por algo que está além da submissão. Um homem não se pode submeter ou aceitar a condição de vida como forma de encontrar a ontologia fora de si mesmo. Ao contrário, a transição de um *eu* para um *nós* demanda muito mais. É preciso que o homem se veja refletido para além de si, sobre algo, *algo e não alguém*. O homem torna a coisa – e isso inclui outros homens – humana ao convertê-la num espelho para si mesmo, ao se ver nela e ao vê-la em si. Um *nós* é uma unidade múltipla, é o mais próximo que se pode chegar à realização do projeto de retorno que se espera religiosamente - ou misticamente - de todas as coisas.

Não somos inteiros. Não somos só o indivíduo aprisionado para além da carne e dos ossos, a coisa que pretensamente tensiona músculos e move ossos. Somos nós e o algo mais que nos ronda. TZITZIS⁸⁶ reflete essa divisão no dilema perene de seu homem, aquele que está preso entre a ontologia e a fenomenologia.

⁸⁶ TZITZIS, Stamatios - *La Philosophie Pénale*, Paris, P.U.F., 1996.

Não somos partes, somos o todo. Somos apenas partes quando queremos ansiosamente revelar um Outro no mundo, um Outro que nos assegure a certeza do que fazemos, que nos garanta a que existimos e que temos direito de existir, um Outro que nos permita fazer sem temer.

Assim como TZITZIS, DECARTES, muito tempo antes, apresenta a mesma cisão, em termos diferentes. RYLE denuncia esse *ghost in the machine* como um mecanismo enganoso, uma ilusão criada pelo próprio DESCARTES, na tentativa de explicar o que somos. É uma ilusão, de fato. Mas há algo mais, algo de verdadeiro nessa ilusão. Há algo que permite perceber a existência desse fantasma, dessa imagem estranha, borrada, que permanece um mistério para o indivíduo.

O *cogito* permite estruturar ao redor da identidade entre auto-consciência e existência todas as demais identidades havidas do mundo. Aqui a questão se converte, contudo, distingue-se do posicionamento de BRUNO precisamente por emancipar a identidade da instância divina. A conversão torna o homem independente no sentido de sua ação. A imagem do divino passa a ser uma condição para a existência do homem (participativa, sem dúvida, mas ainda assim no caráter de condição). A relação não é mais a do homem que usurpa e a do Deus que pune, mas sim a do homem que persegue o Deus através da realidade. O que instancia, agora, é o mundo, e a relação instanciada é a relação entre o divino e o humano.

Tratar, portanto, da relação consciência-existência é tratar novamente de uma busca perene pelo divino através do mundo. Mais que isso, como a consciência determina a existência, e como o instanciamento se inverte, estabelece-se a problemática que seguirá seu curso através da filosofia da identidade posterior. Ou seja, se em BRUNO há uma preocupação com uma ontologia apartada do mundo (ainda que atrelada à própria ontologia do divino) em DESCARTES há a possibilidade de uma ontologia própria do mundo, mas apenas no sentido de sua observação pelo homem. É claro que não se trata de uma forma de idealismo. A pretensão cartesiana é marcadamente objetiva e objetivadora. Isso, contudo, não basta para demarcar uma ontologia do mundo independente da ontologia do homem. Somente o homem é consciente de si mesmo. Numa ordem do mundo, é essa consciência que se coloca numa posição central, e é a partir dela que o mundo será constituído.

Em Sartre, encontramos uma objeção que, se somada a essa conclusão, torna a mera noção do ser para além da Unidade e na consciência de si mesmo um paradoxo. O ser não pode existir em uma identidade confiável se não se apresentar como auto-sustentável. Por outro lado – segundo Sartre – não pode igualmente se constituir em mera consciência de si mesmo – ou seja, num mero retorno a si mesmo – porque isso significaria uma necessidade de exposição para além de si⁸⁷ – como talvez possa ser observado a partir do *Dasein* heideggeriano. Isso significa que o ser não é enquanto consciência de si (que levaria a uma redução ao infinito, necessariamente, ou ao vazio do ser) e que ao mesmo tempo não é enquanto participante de uma ordem maior. Eis o dilema: ou preenchemos o ser com uma substância cognoscente-cognoscível, e com isso somos levados ao infinito da cognição, ou esvaziamos o ser, lançando sua substância para uma auto-sustentabilidade de um ser que não se pode castigar em reduções ao infinito, por ser ele próprio infinito.

Um mergulho pleno nesse infinito é uma tradução árdua de nossa própria natureza. A consciência de si mesmo não é apenas um processo racional, é uma condição de possibilidade. Tomar consciência representa o abrir-se para sua possibilidade (algo que se reúne à concepção de verdade de HEIDEGGER) e reencontrar-se nela. Mas a possibilidade, constituinte de nós mesmos, é apenas a consciência de nosso próprio fim, eis que se fecha através da morte.

O emblemático quadro de Friedrich, *Wanderer above the sea of fog*, de 1818, guarda em si essa característica essencial da busca de si mesmo. A solidão apresentada pelo protagonista, contemplativo no topo da montanha, é resultado de sua observação desgarrada do nevoeiro que recobre toda a superfície, adiante e abaixo. A incapacidade de revelar o que há para mais além desse nevoeiro é a causa de dúvida, de uma contemplação que, ao mesmo tempo, deixa o gesto de conquista e de exaustão pela subida da montanha (espaço que o observador ocupa, posicionado atrás do solitário que reflete) e impede a figura central de dar mais um passo. Subitamente, ele se vê preso ao tempo pelo fechamento do espaço diante de si, e esse fechamento é a própria incerteza de si mesmo, o não conseguir dar mais

⁸⁷ Em LEVINAS, o lançar-se para o infinito determina a contraposição entre a abstração e a materialidade que permite a definição propriamente dita do ser, exercício que demonstrará uma das motivações essenciais para o seu desvelamento, numa curiosa oposição a HEIDEGGER. Ver LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*. Lisboa: Edições 70, 1988.

um passo diante da impossibilidade de ver mais além, da incapacidade de se ver para dentro ou através da névoa.

Aqui permanece evidente a inversão da proposta heideggeriana em *Ser e Tempo*. Não se trata da existência do ser como potência da possibilidade, mas sim da possibilidade como demonstração clara da pre-sença do ser. Algo só vai se resumir à sua aparição fenomênica se não lhe restar mais nada que aquilo que contemplamos. E nem mesmo os mortos são assim, nem mesmo eles se vêem tão despidos de possibilidades a ponto de terem destino certo.

Nosso *Wanderer* é a continuidade do possível. Ainda que se feche para o movimento posterior, diante da névoa, resta a ele a possibilidade letal de mergulhar no desconhecido. Para ele, para sua vontade, para seu desejo, talvez isso represente um fim. Contudo, diante de todos os observadores (e o *Wanderer* é o eternamente observado, a contemplação sombria do goticismo romântico de Friedrich expressa através dos tempos, da própria persistência atemporal da imagem) ele é o angustiado que, mesmo depois de morto, representa ainda a possibilidade de ser observado e re-interpretado. Sua denominação, menos um nome e mais um adjetivo, *Wanderer*, é a exaltação máxima de sua posição, a do homem que não pode parar de se mover. Desconhecendo seu destino, ele não pode persistir, mas também não pode parar. Será sempre aquele que vaga, aquele que repousa os músculos com as pernas arcadas e uma bengala frouxamente posta a seu lado, aquele que olha o mundo de cima e que, na ansiedade de dominar o que o cerca, encontra sua solidão no velamento do mundo.

Notemos a angústia que impulsiona o *Wanderer*. É a angústia do homem que não se percebe, e no limite da hermenêutica, é angústia de Friedrich, e de muitos de seus contemporâneos. Na própria névoa e para além dela, reside o divino, e no divino, o ontológico. É da natureza dessa névoa, da escuridão que a forma e da sombra que ela própria cria velar o ser para além de si. É assim que a névoa se põe para o mundo, ou seja, ela se põe na retirada, na ausência e no ocultamento do que há mais além. A névoa é a sugestão e a separação, o que chama por ser intangível, e por depender de algo mais para ser sustentada. Ao mesmo tempo, a névoa é um afastamento, manipula o próprio horizonte da visão de maneira a reformar o homem como potência criadora, aproximando-o do que há para além, da dúvida e da superação de seus próprios limites de percepção.

O *Wanderer* é, aliás, caracterizado pelas constantes dores. Assim como o Sócrates de Aristófanes depende de um vigor físico sobre-humano para alcançar a verdade, o *wanderer* é a figura que se despedaça para alcançar mais verdades, para abraçar universalmente de maneira mais completa. A exaustão do *Wanderer* em Friedrich é o traço da caminhada que já empreendeu e que, mesmo no auge do cansaço, ainda não terminou. O *Wanderer above the mist* (1817-1818), também de Friedrich, retrata um par de homens em posição de repouso, ocupando a paisagem mais proximamente ao vale, e diante de um cenário mais vivo. Ali, a relação homem-horizonte ainda segue o que nossa percepção nos dá normalmente: o tempo e o espaço, em suas concepções infinitas, pré-categóricas, mostrando a fraqueza intrínseca de nossa percepção. E mesmo diante de uma viagem mais curta e da distância do externo e do novo, permanece nos gestos dos personagens a exaustão. O papel do *Wanderer*, aquele que vaga, que não deixa de se movimentar, é o de se desfazer no próprio movimento, tornando-se eventualmente mera efígie das próprias possibilidades do homem, desfazendo o homem como condição de possibilidade de suas possibilidades, e tornando-o possibilidades em si, fazendo do agora mais um algo possível, e nada mais.

O *wanderer* pode ser identificado com o movimento incessante, mas não coroa aquele que se move como o próprio ser. A condição de movimento recobre o ser, transforma-o. Há um ser para aquele que está condicionado a mover-se. É uma substituição, uma maneira de reproduzir a busca por ser.

Tendemos a compreender o ser na imobilidade, como imobilidade. O movimento entrega o elemento que se move para novas ocupações, para novas possibilidades. Se essas possibilidades estão potencializadas já sempre no ser, então podemos dizer que se tratam apenas de manifestações contingentes. Mas isso torna automaticamente impossível a compreensão do ser de algo, mesmo de nosso próprio ser. Mais que isso, contudo, esse movimento que nunca acontece será em si uma possibilidade, talvez a maior de todas elas, e por isso mesmo será sempre a ameaça de abalo com relação a certezas já conquistadas. E isso abrange inclusive a própria certeza de que há um ser para além de tudo que carrega em si a soma de possibilidades.

Em outras palavras, falar do ser como imobilidade é, para nós, impossível. Ele não se revela na soma de situações estáticas que vivemos, mas sim através das mudanças de estado pelas quais passamos. O movimento vívido carrega em si sua

própria ontologia e permanece fecundo de possibilidades, desde as suas próprias, as mais vivamente emancipatórias, até as possibilidades do elemento que se move.

O *wanderer* como movente é o homem angustiado, não apenas no sentido de sua solidão, mas sobretudo no limite de sua relação com o mundo, com os demais seres. O *wanderer* é algo, mas a cada novo passo se transmuta em algo novo. Isso porque se acomoda no mundo de outra forma, encontra o ser que o refaz. E não é sua razão que o reconstitui. O *wanderer* é mais que isso. Ele é carne, sua possibilidade vai desenhada pela sua própria resistência física. Sua marcha o reconstrói na medida que o horizonte delinea outra vez suas possibilidades, enquanto ele próprio faz do que antes era impossível algo de possível, manipulando as condições de possibilidade de tudo o mais. O *wanderer* é um deus para o mundo e um reforjador para si mesmo.

A angústia que inaugura a laicização do pensamento, o desencantamento do mundo, a massificação social e a capitalização das relações humanas é a solidão que o *wanderer* abraça, a exemplo do já mencionado *outsider* romântico (e o *wanderer* não deixa de ser um *outsider*, à sua própria maneira). Ao idealizar a grandiosidade divina da natureza, Friedrich não apenas faz com que seu *wanderer* se reencontre na sua solidão, acomodando-se nela. Friedrich se torna o *outro para o Wanderer*. Enquanto o *wanderer* se cria e cria ao mundo que o rodeia, ele também recria o pintor, que põe-lhe o mundo diante dos olhos, e se vê criado e recriado numa hermenêutica que simula a relação entre o divino e o humano. Eis, nisso, a dimensão ontológica em Friedrich, uma redenção para seu protagonista e para ele próprio, exercício que se repete várias e várias vezes. A natureza se torna o altar no qual o homem em jornada, em movimento, promove seu próprio sacrifício, revelando assim, na gestação de possibilidades cada vez maiores, a mesma marcha para o infinito que pudemos encontrar em CAMPANELLA e BRUNO. Só que, dessa vez, o altar não é mais uma abertura para o espaço, para a montanha ou o céu. Ele se converte no espelho que reflete, desde a angústia do artista, a necessidade de tornar névoa, som ou perfume tudo o que toca, a necessidade de desmanchar tudo o que encontre de sólido em nada mais que possibilidades.

Eis o *wanderer* traduzindo seu criador, e eis que o recria, enquanto esse criador se traduz na reprodução da obra do Criador. O *wanderer* só se encontra a seu redor e, ao contrário do homem que espera e conhece seu lugar, esse redor não tem paredes ou limites. Ou seja, esse redor não oferece um lugar para o *wanderer*.

Mesmo o *outsider* tem um lugar. Seu lugar é o *lado de fora*. O *outsider* é rejeitado, mas pelo menos é reconhecido como o rejeitado. O indesejado tem um lugar, o lugar do repúdio. O *wanderer*, não. Seu lugar é a ausência de lugares, a indiferença. O *wanderer* tem um rosto para o mundo: um dia está aqui, no outro, mais além. É seu papel desaparecer, nunca permanecer. O *wanderer* é *episódico*.

A dimensão ontológica do *wanderer* é portanto sua própria persistência na dúvida e no movimento. O *wanderer* é a soma de todas as suas possibilidades.

A ontologia na dúvida representa a incerteza de uma posição, a possibilidade maior de assumir qualquer posição perante qualquer coisa. Eis a chave da mutação: a sua própria imprevisibilidade.

Na oposição entre o *mist* e o *fog*, Friedrich esboça o distanciamento para a formação do homem como criador. O *wanderer* assume curiosamente um papel solitário de criador diante do *fog*, enquanto o *mist* é esboçado para dois homens, acomodados lado a lado. Creio que essa implicação não foi uma necessidade em uma e outra situação, não ao menos no circuito de Friedrich. Isso porque em muitas de suas outras paisagens Friedrich coloca-se enquanto autor, e portanto coloca o próprio observador do quadro, como gestante da criação. O quadro que só retrata o horizonte é o ato de criação sem um personagem, sem a instanciação da criação. Não estamos sobre os ombros do solitário *wanderer*, nem tampouco somos os curiosos observadores do diálogo silencioso entre os par de *wanderers* diante da *mist*, ela própria quase invisível. Ao contrário, somos os criadores de nossa própria observação, arrastados para uma viagem para além de nossos passos. Não sentimos a exaustão física, mas estamos sempre diante do horizonte, perante múltiplos horizontes, e por isso mesmo somos, na inquietude desse deslocamento ou no deslumbramento de nossos sentidos, deuses para nós e para o mundo que nos cerca.

Há contudo um contraste bastante destacado entre o *fog* e o *mist*. No *fog*, o horizonte trazido para perto é a cogitação do que está mais além, de um segundo horizonte fantasma, que se tem certeza ser possível atingir. O *mist* torna os espaços que a quadratura permite atingir mais dúbios, mas apenas em conteúdo. Há aqui, portanto, uma dupla forma de representar o duvidoso. Uma é a do duvidoso enraizado no ausente; o outro é o do duvidoso enraizado no presente indefinido.

O ausente é gerador de possibilidades infinitas. De fato, aponta para o absoluto, no sentido de permitir a sua ocupação plena, a sua coincidência com o

infinito. Quando mencionamos acima a infinitude do nosso próprio ser e a futilidade de sua busca por respostas no infinito, referimo-nos a isso. Diante da proximidade do horizonte, vemos a possibilidade de muito mais na ausência do que naquilo que povoa a quadratura. Somos forçados, no caminho oposto ao da limitação fenomênica, a uma expansão para além de nossos sentidos. Tateamos no escuro, e diante disso é com nossas imaginações que povoamos o mundo e nos posicionamos em relação a ele. Com o horizonte distante, desfazemos a angústia que encurta de uma só vez tempo e espaço, e que nos coloca diante do abismo. A quadratura nos preenche e nos sobrepuja, e somos subitamente arrastados para o mundo, posicionados nele.

Curiosamente, é quando o horizonte se aproxima de nós mesmos que somos forçados à introspecção, e que encontramos em primeira mão o deslocamento do ser. Ver-se ou ver algo não significa encontrar o ser de si ou de algo, mas sim as possibilidades que o capacitam como tal. Infinitos pela impossibilidade de adquirir uma posição em relação aos elementos que formam a quadratura, dependemos da individuação e do destaque de seus elementos para que possamos efetivamente *manifestar o ser*. Em outras palavras, *algo* precisa limitar as possibilidades no fenômeno, e o fenômeno só nasce enquanto limitação de possibilidades.

A aparição da relação fenomênica, algo que se dá aquém do horizonte com o individuado, e além dele pela simulação da individuação como dúvida do ausente, permite a aparição do sentido. A ligação do sentido com a proposição não pode ser, contudo, entendida diretamente, como se observa tradicionalmente.

Isso permite refazer o trajeto de acomodação do ser na linguagem. Acomodar-se na linguagem é ser capaz de denominar e de denominar-se perante o individuado. De fato, a individuação é necessária para o nome. Um nome não pertence tanto a nós. Pertence antes ao mundo, e realiza a individuação daquilo que nomeia através da linguagem.

A superação da individualidade se dá para o âmbito do sujeito, reconstruído através da disposição do indivíduo sobre o mundo que o cerca. A concepção de FOUCAULT⁸⁸ sobre a sujeição exhibe em tons mais carregados o papel do indivíduo enquanto sujeito. Sua posição é a de observador-transformador do mundo que o cerca, e talvez deva mesmo ser disposto antes como agente constantemente transformador e transformado.

⁸⁸ Ver FOUCAUT, Michel. *A Hermenêutica do Sujeito*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

Sua aptidão para a condição transformadora não se debruça apenas sobre ele. O caráter reflexivo que sua posição assume, sobretudo pelo primado da linguagem, torna-o necessariamente um transformador de si mesmo. Sua concepção, sua oferta de sentido, é o gesto que o converte em algo mais.

As características de tom divinizador-immanentista que dispusemos anteriormente são mesmo elementos capazes de refazer essa construção subjetiva enquanto agente supremo de suas relações de poder. Seu poder de disposição sobre o que o cerca só pode estar limitado pelas condições naturais. Essas condições limitantes, contudo, passam a integrar sua própria dimensão de sujeito, e com isso acabam reformulando a própria percepção de sua capacidade transformadora. Enquanto indivíduo, o homem é o dependente de uma busca de religação com o divino. Sua sina é o reencontro. Enquanto sujeito, por outro lado, sua condição essencial é a de ombrear-se com o divino. O tensionar a que submete a si mesmo e ao mundo que o cerca parte do fundamento de sua própria subjetividade, lançando para o extremo das condições morais em seu interior o dilema do agir emancipado.

Essa prerrogativa é disposta já sempre como primado da consciência divina, ilimitada pela possibilidade de sua força. A limitação natural que demarca a impossibilidade de agir plenamente é o primado da materialidade. A possibilidade de tensionar e tensionar-se até os limites da materialidade representa a relativização moral e o estado ontológico de guerra.

Aqui o intento da linguagem enquanto memória e enquanto reprodução de si se completa. Ela converte o ciclo em questão nas perguntas fundamentais: a justificação da ética, a justificação de si, a completude das relações de poder sobre o si, o por que limitar-se, a condição natural de destruição de todas as coisas, o ocaso do ser.

O fundamento de todas essas questões reside no que HEIDEGGER chamaria mais tarde de “viver para a morte”. Essa ligação essencial entre realizar-se, emancipar-se na verdade, e persistir para a morte vem presente em toda a concepção trágica da filosofia desde fins do século XVIII. Conhecer a verdade – traduzir o divino na linguagem humana – representa a um tempo constituir o ser na linguagem e abri-lo para a destruição. É essa exposição de si mesmo com as perguntas finais, que só poderiam ser respondidas no âmbito moral. Primeiramente, será que devo agir moralmente? Por que devo agir moralmente, se posso agir para

além dos limites morais? Em seguida, se agir moralmente, não estarei entregando sem combate a minha liberdade? Ainda mais adiante, se ajo para além da moral, tenho o direito de me determinar? E, por fim, será que tenho, para além da dimensão moral, o direito de me preferir a algo mais?

Sobre o termo “direito” falaremos mais adiante. Agora parece mais apropriado tratar da questão dessa superação dos limites morais. Como, no final das contas, somos todos levados em algum momento a questões de fundo moral, estamos de alguma forma sempre abertos a esse embate. Aqui tratamos de uma curvatura que só pode ser disposta nas dimensões da linguagem. Para além dela, até aqui, ficou aquele espaço beligerante, aquela guerra de preferir-se ou sacrificar-se. Antes, contudo, uma conduta, algo que dirija esses esforços mais verdadeiros para alguma direção. Algo que, na linguagem, conceda sentido.

De fato, aqui reside a relevância desse momento moral. Quando nos dispomos para o nosso “para além”, é porque de algum modo as circunstâncias já nos colocaram numa posição de sujeito, e permitiram a sujeição de algo ou alguém. Aí reside o dilema moral: prosseguir na linguagem, com a linguagem, ignorando essa dimensão visceral que se manifesta, ou avançar na direção dessa condição que nos faz abandonar a definição de humano.

Mas aqui se mostra talvez o lado sombrio, letal, da aquisição de conhecimento, da escalada rumo à verdade. A um tempo, a realização individual se dá por meio dessa apreensão – sonhada – do universal dentro dos contornos do indivíduo. Assim, toda a referência se torna a sua própria, e subjetivo e objetivo perdem a razão de ser. Tudo é já sempre subjetivo e tudo é já sempre portador de verdade em si. Mas nada resta que não esteja já sempre apreendido pelo sujeito. Resta, desde aí, a totalidade da fala, ou a totalidade do silêncio, como for. Nada mais precisa ser dito, justamente sob as únicas condições em que qualquer coisa pode ser verdadeiramente dita. Eis a sensação de transcendência, nunca partida, sempre universal, universalizada e universalizante, uma aquietação inquieta, um querer dizer pelo prazer de conceber a linguagem mesma como identidade plena do ser. Mas, ao mesmo tempo, na reflexão e na contemplação plena do ser, nada mais resta, senão calar e ser, simplesmente.

E, ao traduzir tudo para essa linguagem, a promessa maior, a grande promessa: cada tensão, cada movimento, cada gesto de sujeição é já sempre a previsão de todas as possibilidades, a versão dita de tudo o que se passou e se

passa. É o primado da condição divina, e igualmente seu peso. Pois o divino vivifica e faz sangrar, eis que duela constantemente com a expressão de uma lei que põe, uma lei que, posta, não pode rejeitar, sob pena de fazê-la menos lei. E essa lei, que enxergamos como os influxos do estado ontológico de guerra, faz-nos saber que o orquestrar de todas as coisas precisa ter também um espaço para o ocaso de todas elas.

Esse ocaso é a mácula que sempre permanece nas mãos do homem que melhor sabe e melhor diz, no hipotético sábio pleno, que desfruta e sente o peso do desfrutar. Sua linguagem é o próprio sentido, e esse sentido é a clara admissão do ocaso, mesmo o ocaso do próprio sujeito. Idealmente, contudo, em espírito, ele se eleva, e ao orquestrar ele se desmancha como engrenagem, como força motora das coisas. Sacrifica-as aos bocados para que se sustente sem uma identidade sua, mas idêntico em sua humanidade superada e em sua divindade conquistada. Enquanto movimento e sentido, o indivíduo sujeita o mundo por palavras e o sacrifica. Sacrifica-se, deixa de ser palavra, para genuinamente ser. Aí o sentimento de transcender, atravessar as coisas para um estado diferenciado, de negação de si, uma negação desconhecida do homem exceto, talvez, pela constituição da figura divina, com quem dialoga, sobretudo moralmente.

A ironia do pensamento pautado ao longo de todo o século XIX reside exatamente nisso: para vivificar, para alcançar a plenitude da razão, do *logos*, é preciso sacrificar-se e sacrificar tudo o que cerca, toda a permanência. Isso, em nome da criação da permanência do próprio observador enquanto tal, em nome da reunião máxima de enredos, da mão suprema do autor com a condição de espectador. Essa quietude é o sentido maior e a doação de sentido para todas as coisas. E, quando o sentido se completa em si, nesse universo oitocentista, as coisas se perdem, e universalmente atingem seu fim.

É interessante observar a relação que se forma por meio dessa exposição individual para o fim. O fim individual, pela condição de aglutinação do universal na linguagem humana, passa a ser igualmente o fim de todas as coisas, depositado sobre a individualidade, e vice-versa. Essa mesma sensação permeará, como veremos adiante, o processo de julgamento, estabelecido como o momento do termo.

Uma das visões mais expressivas dessa preocupação está em um escrito kantiano intitulado *O Fim de Todas as Coisas*⁸⁹. Nele, o autor trabalha com a questão escatológica, determinando por três formas de percepção como entendemos o fim de todas as coisas em sua relação com o tempo. Sobre a questão escatológica e sua relação com a justiça retornaremos mais adiante. Por hora, queremos nos concentrar na condição lingüística dessa escatologia.

A representação da linguagem enquanto espaço da escatologia é a mesma relação que se encontra com o fim de Cronos, e que a estabelece como termo da linguagem, mas termo que demanda continuidade de si mesma. O termo da linguagem representa a impossibilidade de dizer qualquer coisa para além do já dito, e portanto o termo da própria história. Daí a escatologia só poder ser entendida em tom profético pela linguagem humana. Representa, em sentido lingüístico, a chegada do tempo em que cessa a linguagem comum e emerge dela a linguagem transcendental, que se dispõe no silêncio humano.

Isso significa que o momento expressivo da fala verdadeira, para além da compreensão humana, é o instante da revelação, e por isso mesmo a impossibilidade de continuidade da humanidade, despida de seus segredos e projetada em seu ser. A linguagem humana, para esse ciclo de pensamento, *depende* de um grau de engano, de ilusão, e apresenta essa necessidade nos limites da representação. Da mesma forma o justo se constitui como resultado necessário de uma linguagem que não expressa a revelação no curso da arquitetura do julgamento.

1.2.3 O sentido do sentido na visão lingüística do mundo

Nasce com isso a possibilidade de um sentido para o sentido. O sentido distrai. A linguagem enquanto memória opera para mais que a própria memória. Joga, antes de tudo, com o esquecimento, entendido no processo lingüístico como ausência de memória de algo. Essa memória, contudo, persiste, pronta a ser revisitada.

⁸⁹ KANT, Immanuel. *O Fim de Todas as Coisas*. In: *A Paz Perpétua e Outros Opúsculos*. Lisboa: Edições 70, 2008.

A questão do sentido se concretiza pelo próprio dilema, já expresso em GOETHE. Viver ou ponderar sobre a vida. A ponderação romântica e idealista é a ponderação da memória, uma exalação socrática quase religiosa permeando as instâncias do conhecimento. Para que o universal se complete enquanto infinito, é preciso alongá-lo para as regiões amplas do tempo não mais visto. Assim, desde os ecos remotos até os futuros invisíveis, o dito se completa como memória e profecia, como lembrança de todo o existente e promessa de todo o porvir. O dizer se torna atemporal, considerando uma humanidade sempre falante e sempre leitora, e o homem se torna universal por meio dessa linguagem.

Cuida-se então de estabelecer o sentido por um motivo. O sem-sentido esboçado após a experiência existencialista é a exibição maior desse propósito, dessa inclusão de um sentido no próprio sentido, ou antes da determinação de um sentido do sentido. Desde a consideração de que o sentido seja em si, coisa que será desfeita pelo existencialismo, há uma sobreposição de sentido sobre sentido. E a disposição do sentido vivido termina por ser o esquecimento, assim como a preocupação sobre o sentido se revigora como abertura da linguagem para a sua dimensão mnemônica.

Lembrar-se é aqui colecionar a totalidade de sentidos proposicionais na tentativa de construir universalmente um sentido de todo o parentesco lingüístico ôntico, para refazer o percurso ontológico mesmo. Aqui há a presunção do sentido – e do ser – como atemporal, enquanto adiante a reconstrução imanentista terá de tratar o próprio ser como atemporal, mas operando ele próprio sobre atemporalidades.

A observação do sentido é o empuxo que remove o sujeito da cadeia de eventos e permite com isso que se preserve por oposição. Seu sacrifício é apenas o sacrifício de despedaçar-se enquanto vivente. Mas são as demais instâncias, as demais formas de vida, que se constituem como sacrifícios. Conhecer a verdade é o gesto de encarar de frente a morte, e na impossibilidade disso, resta como preferência pelo ocaso. Na morte, destitui-se tudo de sentido. A inversão da morte, desde Orfeu até Alceste, a determinação clara da ausência de necessidade de mover-se, eis o mais próximo de um eixo, de um ponto imóvel. A morte na linguagem é essa dupla forma. Uma, a do esquecimento. A outra, a do desdizer o dito com as mesmas palavras. Num caso, é a esposa que retorna sem poder perceber o mundo, saindo do Hades para retornar ao mundo sem mais sentido. No

outro, é a cabeça de Orfeu, cantando e profetizando, também destituída de sentido, mas formadora de sentido na renovação que as palavras trazem.

O vivificar é igualmente em si uma forma de sacrifício. Mas é uma forma de dupla imagem. Por vivificar sem a memória, cinge a destruição que oferece sentido, e na vitalidade do sentido deixa estar a memória que leva ao sentido do sentido. Resta-lhe o aquém da questão moral, o meramente necessário, o ato de sobreviver. Resta-lhe o momento, e nisso trata antes de tudo da palavra enquanto é dita, ou do dizer mesmo.

Cada palavra dita já está dita no exato instante em que abre espaço e momento para a próxima. O instante de cada sílaba, de cada letra, deixou de ser. É o sentido heraclítico. O instante de um dizer é só seu e é imensurável. Nada resta dele tão logo passe. E na repetição de algo reside já sempre um novo momento.

A própria exposição da palavra momento é uma traição. Não fosse a passos de formiga a evolução do tempo do pensamento, seria mesmo impossível dizer. Mas é um estágio de fragmentos, é a corrida de Zenão, o exercício tortuoso de competidores que correm, mudam de posição, mas sempre têm diante de si metade da caminhada.

O momento reduz a nada o que segue o seu percurso. Esse fragmento de algo, esse desfazer-se progressivo, é somente sustentável porque o desfazer-se de significado é também fragmentado, é também infinito para dentro de si mesmo. E assim, com olhos atentos, estaremos já sempre presos ao momento que se vê devorado por mais momentos.

Que é o momento? Eis, é um olhar. E é o olhar de Cronos sobre seus filhos. Cronos, aquele que os engole. Mesmo assim, mesmo o Tempo, o Aeon, mesmo a eternidade escolhe o instante de engolir. Mesmo o Aeon aguarda o ventre de Gaia. Mesmo o Aeon aguarda o criado para em seguida reduzi-lo a nada.

O Aeon, o tempo eterno, o eternamente duradouro, existe em extensão e para cá da extensão. Existe para fora, para trás, para dentro de si. Cronos é o que é porque devora, porque encurta o tempo dos filhos, porque viu no porvir o seu fim. Cronos engole o próprio fim para que ele jamais se acabe, multiplica seus segundos em milissegundos no ato de devorar. Cronos é aquele que olha e que substitui o olhar angustiado pelo tato, é um vértice e um sentido, já sempre contra o vértice-Gaia, eternamente gerador.

O desespero daquele que vê o pó se fazer do desfeito em toda a extensão da eternidade e em extensões interiores eternas é antes o desespero de ver-se desfazer. E parar o seu desfazer é entregar-se à própria ruína. Na vivificação, até o Aeon vive para a morte⁹⁰.

A relação essencial entre termo do tempo e termo do ser se dá como forma de extinguir a motivação da própria linguagem. É a forma ontológica de um silêncio eloqüente, e por isso mesmo constitui a estrutura com a grande descontinuidade final. Quando antes tratamos do exemplo da descontinuidade, mencionamos a impossibilidade de usar a linguagem para além da possibilidade de conceber para exprimir.

Essa descontinuidade gera uma resolução concisa para a questão do não-ser, problema recuperado do pensamento grego. A resolução do não-ser é sua própria continuidade enquanto tal, e mesmo assim para além de qualquer relação substancial. Se algo não é, só pode ser definido através dessa terminologia descritiva. Não ser e ser nomeado é uma contradição em termos. O que não é só pode ser entendido como constituinte da continuidade do não-ser, ou o que deixou de ser é abraçado pela memória e presentificado enquanto não-ser por uma exclusão abrangente da linguagem, pela perda de um nome.

A questão do sentido se desdobra sobre si mesma por uma condição de continuidade. Um nome, uma denominação, é a própria determinação de sentido ou de totalidade de sentidos de algo pela linguagem. O caráter de identificação se torna mais forte, e por isso mesmo a linguagem se costura enquanto continuidade.

O Aeon, o tempo eterno, é maior exemplo disso. Sua descontinuidade guarda em si a mesma relação vislumbrada a partir da constituição kantiana do fim de todas as coisas. O termo do Aeon é o termo de tudo o que governa e contém, assim como a morte dos soberanos em Hamlet é o silêncio dos súditos a ele ligados. O tecido contínuo dessas narrativas é também o tecido que une as condições de

⁹⁰ Ao contrário do esboçado no pensamento heideggeriano, aqui tratamos de uma morte que efetivamente se completa e se aproxima. HEIDEGGER lança a experiência de morte como dissociada da experiência da agonia. A questão exaltada pelo romantismo é a questão do prolongamento da disposição enquanto sentimento ontologicamente nutrido, e por isso mesmo gera uma mistura entre agonia e morte, entre o fato da morte e a sensação de sua aproximação iminente. O caráter de aproximação da morte, o *agon* retratado por BENJAMIN, é o fundamento da condição de julgar, como veremos adiante. Ver HEIDEGGER, Martin. *Sobre el Comienzo*. Buenos Aires: Editorial Biblos, 2007. Dar especial atenção ao conceito de evento elaborado pelo autor, e a relação travada pelo tempo e pela consciência do tempo através desse percurso, conceitos que levam à construção da noção de morte a *agon* como experiências temporais diferenciadas.

conformação do pensamento e arrima as condições formularas humanas da linguagem. O ato de legitimação do falante como elemento essencial é engolido por ela e depositado sobre uma posição, em geral a posição do próprio tempo. Lembremos por exemplo dos argumentos iniciais de HART⁹¹ para a validade da lei para além do tempo do soberano: é a condição de soberano que torna a palavra eterna, que a desdobra num duelo interno do próprio tempo, e que faz do monarca senhor das medidas e dos ritmos de condição dos acontecimentos dentro do contexto temporal.

Mesmo a continuidade estabelecida pelos autores pós-kantianos de uma forma geral re-visita essa noção. Para todos os efeitos, é possível observar que invertem a relação que KANT determinou sobre a questão escatológica. É o tempo que se debruça. Ele não pára, só deixa de persistir. Mas essa raiz, essa condição kantiana frisada sobre as condições de pensamento das escrituras, é ao mesmo tempo exemplo de como a condição maior do pensamento poderia se dar dentro de um contexto escatológico. Se o tempo cessa, é somente por sua paralisia que outros eventos, fundamentos da guerra justa e do julgamento final, podem se processar. E nessa paralisia é possível observar como o tempo se torna personagem do enredo e se destaca da história. Seria o dizer de uma passagem a bastidores, coisa que se completa pelo fim do Aeon com a narrativa do nascimento dos cronidas.

A inversão se dá, de fato, porque os cronidas, futuros olímpicos, esboçam um mundo novo na ausência do tempo, no seu exílio. A relação é a mesma. Esse novo mundo, já sempre aberto para o justo, é o mundo que se estabelece pela exclusão do tempo como condição transcendente, ou como limite intuitivo para o atingimento do plano transcendental. Quando passa a personagem, quando passa a ser flexionado e, portanto, relativizado, deixa de permear a totalidade de elementos que o compõem, e passa a participar da continuidade de elementos.

A questão interessante sobre isso é que, pelo ponto de vista kantiano e pós-kantiano, o tempo não pode deixar de se dar. Como intuição, é entendido como dimensão inescapável. A exposição feita nas Escrituras e na *Teogonia* seria desde logo inconcebível enquanto condição material, eis que a própria substancialidade da

⁹¹ Ainda que HART não pertença ao período abordado, temos em mente que sua percepção tem uma herança muito forte dessa condição lingüística. A esse respeito ver HART, H. L. A. *O Conceito de Direito*. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

existência demandaria transformações. Trata-se, com isso, de uma possibilidade lingüística pura, e força a linguagem para dentro dos limites do inconcebível.

Antes exaltamos uma característica essencial da linguagem, qual seja, a da impossibilidade de dizer o inconcebível. O caso é que as coisas ditas podem ser ditas para além de zonas de significação, e por isso podem imiscuir-se no inconcebível, sem que com isso retenham um sentido para que sejam ditas. Nessas situações, a linguagem traduz um esforço imaginativo, para o que se pode efetivamente chamar realização de algo. Esse realizar-se em sentido original trata de trazer para a arquitetura do concebível aquilo que se entende em geral como inconcebível, e com isso renovar, oferecer de novo, segundo uma nova visão, a deposição de elementos substanciais de um plano de realização ou de realidade.

Aqui podemos compreender de uma forma mais clara o tamanho do empreendimento de uma visão clássica do pensamento. Enquanto apreensão puramente lingüística da realidade, pretende antes de tudo um processo capaz de realizar o real. Que queremos, contudo, dizer com isso?

Partamos do seguinte princípio: aquilo que é concebível pode ser traduzido lingüisticamente. Esse princípio pode não ser considerado verdadeiro no sentido puro e simples de uma descrição de fundo lógico formal direto, mas pode ser considerado ao menos pela perspectiva do nome de algo e da sua consideração em sentido analógico. Seria o mesmo que dizer que ao menos podemos produzir um sinal para chamar a atenção para aquilo que é concebível. Seria como emitir um som simples ou executar um gesto na direção daquilo que é visto, ou ainda conseguir, por meio de um jogo de analogias, traduzir uma idéia.

O inconcebível, por sua vez, permanece desde sempre fora da experiência lingüística. Tudo que é lingüístico é obviamente concebível e concebido, e tudo que é concebível e concebido terá inevitavelmente uma reflexão lingüística (ainda que não precise ter uma reflexão em codificação lingüística no instante em que é concebido, quer dizer, não precise estar integrado à linguagem formular no ato de sua concepção).

Dessa forma, partimos do delineamento de que o dito é concebível e concebido. Agora, como concebemos algo? Primeiramente, concebido e concebível são qualidades que andam de mãos dadas, seguindo a estrutura da potência aristotélica, eis que só se pode saber o que é concebível depois de se o conceber.

Do contrário, não temos conteúdo para o termo concebível, e falamos vagamente da possibilidade de conceber um algo inominado e inominável enquanto inconcebido.

Conceber é, nesse sentido, oferecer em primeiro lugar ao pensamento, gerar a partir do próprio pensamento. Seria oferecer para uma realidade dada, permitir o surgimento de algo. Agora, o problema é que a concepção física tem um percurso desde logo definido pela percepção e ligado pela carnalidade. Quando falamos, contudo, da concepção em sentido abstrato, estamos de fato elevando a questão para além dos limites geométricos. Fica apenas a idéia central da concepção, que envolve o *entourer* do útero e a formação geral daquilo que se verá concebido, que ganhará realidade antes de tudo e para além de si.

Presume-se, com isso, que exista desde sempre um pré-existente para a concepção, o qual gera o concebido e, mais que isso, permite o seu recebimento em uma dada mundanidade. A questão que emerge, contudo, é como podemos falar sobre a questão de uma *concepção de mundo*.

Há três possibilidades aqui: a primeira delas é a óbvia, e vai determinar a noção de *concepção de mundo* como um erro de linguagem; a segunda entenderia esse termo como possível, e por isso mesmo lançaria a questão da concepção em um paradoxo; a terceira, por fim, falaria sobre a possibilidade de conceber o mundo, só que não por mãos humanas. Aí retornaríamos a condição de construção de um interlocutor divino, o qual conceberia o mundo, como vemos em muitos mitos do ciclo clássico.

A primeira explicação é a que tendemos a aceitar. Ela demonstraria como podemos conceber objetos presentes dentro de um mundo (a exemplo do pensamento mítico pré-confucionista da China de Zhou, na qual as dez mil coisas eram concebidas a partir do Céu, mais tarde identificado com o próprio Imperador⁹²) por uma via racional. Nesse caso, podemos conceber nós mesmos as idéias e conhecer os objetos que são fisicamente concebidos no mundo, e ao mesmo tempo podemos entender que o espaço de geração desses objetos, a realidade para a qual se os pretende lançar, é o próprio mundo.

Nessa explicação, a questão da concepção se torna mais evidente na medida que falemos de objetos concebidos por objetos (bebês de mulheres, frutos de árvores, pássaros de ovos) ou idéias que nós mesmos geramos. Nesse caso, nossos crânios, nossas mentes, são úteros, e os objetos grávidos de algo novo

⁹² CHENG, Anne. *História da Filosofia Chinesa*. Petrópolis: Vozes, 2008.

também o são, ou também o contêm. Agora, devemos ter em mente por exemplo que há uma distância considerável entre a concepção puramente física e a concepção abstrata de idéias, eis que as duas têm ângulos distintivos imensos. Revisitamos com isso a enciclopédia chinesa, que FOUCAULT evoca em suas observações sobre linguagem⁹³. A linguagem é permissiva neste caso, por exemplo, de concepções auto-referentes. Por exemplo, a concepção de si mesmo por si mesmo. Obviamente isso é fisicamente impossível, mas em termos conceituais é aceitável. Só temos, diante disso, duas saídas: a primeira é descartar a possibilidade de chamar a condição mental de elaboração de idéias ou percepção de si mesmo de concepção; a segunda é admitir que a concepção em seu sentido mais vasto e, portanto, em sentido próprio, permite essa autopoiese.

Vamos lidar inicialmente com a primeira hipótese. Usamos o termo “concepção” como elemento que liga algo que surge de um *entourer*, e que se dá para a externalidade. Nesse sentido tudo o que está presente física ou intelectualmente no mundo ocupa um espaço entre outras coisas, à exceção do mundo em si, entendido aqui como universalidade (para recuperar a questão polêmica de HEIDEGGER no seu uso do termo *mundanidade*, como discute em....)⁹⁴. E o próprio mundo, ou antes, o universo, que espaço ocupa? Só pode, em fundamento, ser auto-referente. Nessa perspectiva, falar de sua concepção seria dizer que ocupa um espaço que o recebe e que foi gerado de um lugar que o continha. Numa explicação técnica e científica, seria dizer que se conteve enquanto matéria, e que se expôs desde si para o vazio. Caímos, com isso, na seguinte questão: admitir que não há que se falar em concepção em sentido ideal significa destituir de sentido a própria existência universal, no campo específico de uma busca de origem. Seria vivenciar pura e simplesmente a universalidade de coisas como ela é, como se dá agora.

Com isso, retornamos à nossa escolha original. Só que agora trata-se de uma opção entre admitir a possibilidade da concepção de si mesmo ou não. Partamos da

⁹³ FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. São Paulo: Martins Fontes, 1966.

⁹⁴ HEIDEGGER, Martin. *Sobre a questão do pensamento*. Petrópolis: vozes, 2009. A discussão gira em torno da adequação do termo mundanidade, inquirindo se possivelmente não seria mais apropriado usar a idéia de universalidade. A resposta, naquele texto, afirmava que mundanidade dizia antes de tudo respeito a uma experiência apreensível ou ao menos possível em um sentido epocal de uma vida humana. Dar particular atenção à discussão exposta no protocolo sobre o seminário “Tempo e Ser”, páginas 32 e seguintes.

via que nos parece inicialmente mais aceitável. Nesse caso, temos uma destituição progressiva de todo o sentido. É uma opção viável. Não compõe, contudo, uma opção coerente com a linguagem formular construída a partir do pensamento oitocentista, eis que não admite a própria construção de sentido que passa a ser o mote da linguagem.

Algo, contudo, desponta a partir dessa observação. Uma coisa é falar sobre o sentido dado pela linguagem, enquanto outra completamente diferente é admitir um sentido dado a partir da origem de si, pelo menos num primeiro momento. Seria dizer que as coisas todas podem ter um sentido determinado a partir de proposições descritivas de suas condições existenciais ou de atributos que resumam essas condições existenciais. Nesses casos estaremos inclinados a admitir um sentido a partir de uma universalidade coerente auto-referente, em um movimento muito semelhante ao que nos debruça sobre a questão da concepção de um mundo em si, por si e a partir de si. Por outro lado, Poderíamos ao mesmo tempo dizer que a concepção de um sentido constituído em geral representa a promessa de uma origem debruçada em conteúdo e agregadora de todas as condições de sentido locais possíveis. Haveria, segundo essa visão, dois significados diferentes para o termo sentido, em dois níveis de linguagem diferentes.

Mas se fizermos a dissecação do sentido em sua conotação universal, teremos em mãos uma explicação mais detalhada do por quê do uso do mesmo termo. Pensemos da seguinte forma: um sentido universalmente dado deve ser determinante de todos os pontos de vista de todos os objetos, dirigidos para a composição de uma realização harmônica da realidade. Podemos, nesse sentido, entender um fundamento consciente na realização em questão, mas nisso estaremos incluindo um pressuposto que diz respeito à consideração da dimensão transcendental do divino, o que seria contraditório em relação à premissa inicial. Assim sendo, só podemos considerar que tal universalidade de sentido se dê com a composição de uma continuidade ou de um eventual termo de todos os sentidos. A continuidade deveria ser, nesse sentido, autopoietica ou ao menos auto-referente, e portanto deveria servir-se, neste último caso, de si mesma para construir-se em continuidade. No caso de um termo, de um fim, retornamos à questão que já abordamos antes, e que determina que o fim é o último ponto central da existência autônoma de algo.

Se algo persiste indefinidamente, os sentidos todos se tornam meramente continuidades contingentes, circulares. Só que a continuidade só se daria se houvesse nos detalhes dos sentidos pontuais uma possibilidade repetida de continuidade e a impossibilidade de todas as continuidades. Da mesma forma, a descontinuidade, o fim, só seria possível na impossibilidade universal da continuidade a partir de determinado ponto. Significando, portanto, que a premissa de infinitude universal não poderia persistir em substância em nenhum dos dois casos.

Bem, de todo modo, a pontualidade dos sentidos universais seria desdobrada sobre a condição de que tais sentidos só conquistariam realização enquanto sentidos debruçados sobre os próprios sentidos pontuais, e portanto nomeados desde a fonte como sentidos lingüísticos, e não como condições gerais de origem pura, de modo que retornaríamos necessariamente à demanda lógica de determinação do sentido, mesmo em contexto universal, para a palavra. Diante disso, o máximo que se poderia prever é o próprio sem sentido do universal, e por isso mesmo a destituição de uma linguagem, que tornaria o próprio sentido impossível.

Resta, contudo, o fato de que o sentido é dado como possível, e por isso mesmo compreendido enquanto participante de uma realidade em sentido amplo. Não estamos falando, devemos compreender, de uma realidade puramente concreta. Por isso mesmo não poderíamos admitir uma situação de inexistência de sentido em âmbito universal ou pontual.

Temos diante disso duas possibilidades: uma, a do sentido dado a partir da multiplicidade que se completa, sem a certeza da realização universal por um sentido contínuo ou interrompido, e por isso mesmo determinado como finito. Outro o da proposta de um universal dotado de sentido e infinito, e por isso mesmo impensável em seu início ou seu fim, mas simplesmente experimentado, e diante disso propriamente sem sentido.

Daí temos que só podemos enveredar para algo que tem o sentido em sua universalidade dotada de continuidade ou de fim. Contudo, o efeito de trabalhar com a dúvida sobre início e fim e com a certeza de um não ter fim é a mesma. Há uma abertura, na expressão da certeza de continuidade, para todos os sentidos exceto o sentido do fim, e portanto poderemos ainda assim falar de uma finitude que, a rigor, cerca a impossibilidade do fim. Daí temos o mesmo raciocínio aplicado à questão da

ausência de termo, e por isso mesmo falamos de uma expressão específica do sentido segundo determinado fim.

Retornamos com isso ao início da questão, qual seja, o da possibilidade de concepção e determinação de sentido diante disso. Um sentido de concepção sobre si seria desde logo ou auto-referente ou então estendido ao infinito. Em ambos os casos, não tenho um sentido, eis que ele se determina apenas pela pontuação de dois pontos diferentes que se liguem antes de tudo. Mais que isso, posso dizer ao mesmo tempo que a realização do sentido segundo a figura divina parece subitamente ter mais clareza em seu fundamento, eis que a figura divina redime a questão de um problema mais profundo, por determinar na concepção começo e fim, e libertar assim a questão do sentido universal do dilema da infinitude. A figura divina absorve em si a finitude e coloca a universalidade como finita em si, e por isso mesmo salva-a de um problema de maior gravidade no tocante à questão da infinitude.

Dizer, por fim, que a concepção do próprio mundo é impossível seria no final das contas fugir de um problema já existente através de um recurso semântico. Se usássemos o termo criação, só deslocaríamos a questão de antemão para a dimensão divina ou para o problema de origem, sem antes trafegar pelo próprio problema do conceber-se, e portanto da capacidade do homem enquanto artífice cultural e material do mundo (questão que é fundamental para a apreensão da experiência jurídica).

Essa questão, portanto, nos lança para outro dilema, qual seja, o da percepção clara de que nossa compreensão não se dá por algo já naturalmente dado. O infinito é dado. O finito é concebido, construído, posto à mão. Nesse sentido a finitude é necessária ao colocar à mão de, dar como coisa. Por isso mesmo, falamos de uma realização, ou seja, o lado oposto da concepção dá a coisa para um outro objeto que se dá ao mesmo tempo enquanto objeto. Daí o realizar-se da própria realidade, e de tudo que esteja contido nela.

Mais que isso, a comunicação que serve como raiz formadora do sentido serve ao propósito de uma determinação realizadora desse próprio sentido. Transferir algo para a dimensão lingüística é a um tempo determinar aquilo que está dado como coisa (do latim, *res rei, realis*, a coisa). Ou seja, tomamos como coisa e, em seguida, damos à linguagem como coisa lingüística, realizada lingüisticamente.

E, num passo ainda mais simples, somos capazes de entender que o que se dá ontologicamente e, portanto, para além de uma coisidade, reside no infinito transcendental, e por isso mesmo deixa para trás, para o físico e para o metafísico, aquilo que a percepção toca apenas levemente. Não tomamos, portanto, algo pronto, antes tomamos o realizado desde o divino e tentamos realizá-lo uma vez mais como o divino. Daí realizarmos o real, mesmo em seu sentido concreto.

Entender o ponto de paralisação do tempo é portanto arquitetar a construção do sentido daquilo que já se deu através de recombinações que elencam a possibilidade de reconstruções no campo da imagem. Criar uma nova imagem significa conceber uma soma de possibilidades como arquitetura de uma possibilidade lingüística. Não representa, portanto, logo de pronto o inconcebível. O caso é que estamos inclinados a acreditar que tudo o que não é imaginado é inconcebível. Na verdade, o inconcebível é aquilo que guarda em si o potencial de nunca ser imaginado por não se permitir, em dados arranjos imaginários, uma compreensão imaginária. Em outras palavras, seria a reunião de atributos mutuamente excludentes dentro do mesmo ser, como se vê em ESPINOSA⁹⁵. Aí temos o inconcebível, que não se pode conceber, gerar, dar à luz, dentro de circunstâncias que agreguem os elementos formadores como dados.

A linguagem só pode ser entendida como espaço de concepção na medida que se presume nela a doação de sentido. Mesmo assim, devemos perceber que a sua dimensão de concepção permanece prejudicada. Pensemos por exemplo na cúpula quadrada e redonda do Berkeley College (exemplo de RUSSELL, debatido por QUINE⁹⁶). Sabemos que é impossível imaginar o quadrado redondo. O inconcebível guarda em si algo de impossível, atribuições opostas, mutuamente excludentes. Lingüisticamente, contudo, podemos falar em cúpula quadrada redonda, ainda que não possamos fazer uma descrição detalhada sua, dadas as condições gerais de sua existência. A incapacidade de imaginar a despeito da possibilidade de dizer deforma o sentido. Não há como conceber, mas há como ser enquanto inconcebível. A linguagem institui um sentido que não é sentido do ser enquanto tal. O ser da cúpula quadrada redonda é o ser das coisas inconcebíveis, ou seja, todas elas, independentemente dos atributos mutuamente excludentes que

⁹⁵ Ver SPINOZA, Benedictus de. *Ética*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2008.

⁹⁶ QUINE, W. V. O. *Op. cit.*

as formam, terminam por ser descritas simplesmente como inconcebíveis, e disso advém o seu sentido.

A linguagem ilude por sugerir que cada inconcebível tem um sentido e, portanto, uma dimensão ontológica própria. Não é que não tenha. De fato, tem, mas não enquanto elemento ontologicamente individuado, e antes como impossibilidade de convivência dos atributos individuados na projeção ôntica em questão. A linguagem ocasiona, na verdade, por meio desse discurso, uma grave inversão de posições entre sentido e objeto. O sentido se sobrepõe, e passa a ser definidor de algo em sua dimensão ontológica, quando deveria ser o contrário.

Nessa situação, podemos observar a determinação de um sentido do sentido. O sentido teria como sentido a determinação ontológica de algo. Serviria como condição determinante de uma origem e de um jogo de extensões, e por isso mesmo se sobreporia às condições ontológicas de formação de possibilidades. A consequência seria o reducionismo, através da linguagem, das condições formadoras do sentido. Nessa dimensão, toda discussão vai se converter na localização e na composição de relações entre atributos e objetos lingüisticamente distintos. O primado de determinação lingüística da lei, que colocaremos como normativismo, é a própria expressão dessa condição dentro dos limites do Direito.

1.3 Palavra Significante em Si

1.3.1 *Obsessão por sentido, redução ao infinito e o esvaziamento da reflexão lingüística*

Não espanta, portanto, que a própria condição do sentido se torne essencial. Para além dele, resta essa ânsia de destruição, que se manifesta apenas em momentos esparsos, sob condições raras, na própria linguagem. Aqui, de fato, é possível transformar a linguagem em espaço de quietação, ainda que o limite fronteiro seja sempre expressão da inquietude que permanece mais além, convertida no embate controlador do homem sobre as condições essenciais de conhecimento do ser.

É contudo nesse divórcio, no eixo que se aprofunda na direção remota do próprio significado lingüístico, que a linguagem realiza seu próprio sentido. Ali, nessa reiteração incessante do sentido, a linguagem se torna algo em si, e ganha uma dimensão própria. Incorpora com isso o caráter formular não mais como forma de transcender e de transcender-se. Abandona-se a seu próprio labirinto, e com isso se torna auto-referente. Os dois grandes exemplos disso residem no ciclo britânico de exploração da filosofia analítica da linguagem, guardando conseqüências mesmo para dentro dos limites da hermenêutica filosófica.

A linguagem enquanto auto-referente tem a qualidade maior de tornar-se em si o momento de vivificação. Através do que se diz, o dizer completa e resume a condição de vida, de inserção propriamente dita no mundo da vida. Com isso, essa linguagem se converte em uma totalidade, mas de forma muito diferente que a que vimos anteriormente. É como cisão do momento em momentos ainda menores que a linguagem salta para fora do tempo e permite igualmente ao indivíduo esse salto. O indivíduo deixa de ser sujeito atuante para se tornar sujeito falante, e enquanto falante exhibe toda a realização da tensão da realidade sobre a linguagem.

Assim, converte-se a um tempo em personagem de uma narrativa, antes de tudo, e intérprete de seu próprio papel na narrativa através do discurso. Não mais considerado existente em si, é apenas sua própria linguagem, e a soma de fórmulas componentes das realizações lingüísticas que se processam nele e através dele.

A questão do momento e a constituição desse momento através do *Aeon* é um exemplo claro. Mesmo na longevidade do próprio tempo, reside uma linguagem.

É já sempre o processo pelo qual se realiza a verificação da passagem do tempo, e num golpe final, para além das determinações identitárias do espaço, o momento se faz também identificado através de símbolos. Em toda a construção mítica clássica podemos observar a mesma preocupação com a passagem do tempo. Isso se dá sobretudo através da própria imagem de Cronos, e mesmo nas passagens a *Odisseia*, exibindo a relação do tempo com a construção das condições maiores de realização da linguagem. O próprio afastamento de Odisseu em relação à verdade é exaustivo e cinge ainda mais o tempo de seu retorno. Seu retorno é, de fato, evento de restauração, retorno a um suposto atemporal. Mas é o caso dizer que seu atemporal persiste antes de tudo na própria linguagem e nas rotas de colisão em que ela o coloca. Ela suspende o movimento do enredo em diversas passagens, afasta a crueldade que o destino lhe preserva.

Igualmente, as Escrituras reafirmam a qualidade da passagem do tempo. Em *Gênesis*, observamos a fundamentação da passagem do tempo a partir da criação das marcas que definem a transição entre dia e noite, e que delineiam a um tempo a luminosidade das estrelas para demarcar o tempo noturno e para guiar as criaturas abaixo. As intuições (sentido kantiano) se vêem aprisionadas na linguagem desde logo, mesmo porque elaboradas a partir de decretos de linguagem divina, como já mencionamos antes.

Mais adiante podemos recuperar a própria produção do pensamento nesse atemporal em oposição à relação de vivificação no tempo. A questão passa a ser um salto para dimensões hipotéticas que, em tese, preservariam o ser dos entes observados. A sujeição de si, contudo, exhibe a marca maior de que a observação, o fenômeno mesmo, só se faz possível nas possibilidades e disponibilidades da linguagem. Afirmar-se pela linguagem enquanto reflexo de si mesmo (sobretudo na denúncia maior de HEGEL) é a exibição plena de um exercício lingüístico estruturado tão somente na direção de uma descrição definida (como em RUSSELL e QUINE). Em outras palavras, mesmo o não existente tem espaço na possibilidade da linguagem, compondo-se o dito apenas pelo concebível, e portanto por todo o universo do que pode ser imaginado. Não deixa de ser com isso o confronto de duas diferentes possibilidades: ou é uma ampliação do que se considera espaço do existente, ou exhibe tons de uma redução de si mesmo a uma dimensão abstrata, que se desliga completamente da realidade.

Agora, tratando das relações específicas da linguagem com as intuições, podemos observar com mais clareza a formação de seu sentido, e a razão de sua informação sobre o sentido do sentido. Antes mostramos que o sentido tem em si um sentido, qual seja, o de determinar o movimento ou o direcionamento de algo, e que em certa medida permanece, no âmbito da linguagem, como fomentador da própria existência para além do ente. Dessa forma, destituir qualquer ser de sentido é dismantelar o próprio ser, e portanto não se pode falar, nestes termos, de um ser fora da linguagem. Ao contrário, está necessariamente vinculado a ela, eis que a linguagem representa a possibilidade de despegamento imaginário de toda condição própria de constituição do ser para além do que nossa percepção é capaz de captar. O sentido é imprescindível, portanto, por determinar desde logo a dimensão lingüística do ser, a única possível, até o presente ponto da exposição (algo que criticaremos na segunda parte do presente trabalho).

Mais que isso, a concepção de sentido se torna genuinamente fundamental por persistir como o elemento por excelência da linguagem que se dobra sobre si mesmo. Quando mencionamos antes que o triângulo lingüístico era simbólico e que de fato exercia condições gerais para operar apenas em bloco, de fato estabelecemos que seus três vértices não podem ser desligados um do outro. É o caso reafirmar, contudo, que a relação específica que se trava a partir desse simbolismo é colocada em vértices por enfatizar em cada um deles alguma característica diferenciada da constituição essencial da linguagem. Assim sendo, é o sentido que exhibe antes de tudo a característica geral de auto-referência, permitindo que o significado se espraie em cadeias inter-conectadas de sentidos, e que com isso se torne independente e caminhe na direção de uma realidade percebida ela própria através de uma linguagem particular (a já mencionada tentativa de visualização de uma linguagem transcendental, divina, ou racionalmente inatingível).

Aqui a própria auto-referência ensejadora da formação de cadeias relacionadas se reforma, e com isso exhibe a própria promessa de universalidade por um sentido diferenciado daquele que colocamos acima. O ensejo de referir-se a si mesmo é o momento de tornar-se universal em si. Mais que isso, a relação de cadeias interconectadas que se permitem a expansão na direção das hostes do imaginário oferece a abertura necessária para a apreensão do possível e do impossível, oferecendo a linguagem em sentido formular como uma saída para a demarcação identitária de entes que estão para além do âmbito de visão.

Que resta da linguagem, então? Destitui-se desde logo de um falar de algo para falar antes de tudo de si, para si e sobre si. E esse mesmo exercício se desdobra sobre o sujeito falante. Ele só pode usar a linguagem nesses mesmos termos, falando de si, para si ou da própria linguagem, e portanto novamente de uma aptidão de sua própria subjetividade. De todas as formas de solipsismo, essa emerge como a mais brutal. Não se trata de dizer que o mundo é apreendido na solidão racional da consciência humana. Para além disso, trata-se de dizer que, inevitavelmente, a compreensão de algo e a expressão do que se compreende reside sempre nos circuitos da linguagem privada do indivíduo redimensionado como sujeito falante. Permanece desde logo aquém, permanece desde sempre condicionado a essa linguagem. O que vê e o que diz é sempre uma referência a sua própria subjetividade.

A condição auto-referente evoca uma vez mais a preocupação que lançamos acima. Quando mencionamos a condição de concepção do real, estabelecemos que existe enquanto operacionalidade da percepção e enquanto conversão do percebido em linguagem. Estabelecemos igualmente que a questão se constitui numa capacidade de tornar a coisa acessível à mão.

Essa capacidade de realização na linguagem vai buscar uma referência necessária à condição de infinitude, como colocamos antes. Se partimos do pressuposto da condição de infinitude, então temos que considerar necessariamente, num sentido de possibilidade, que não podemos saber do termo ou da continuidade de todas as coisas. Somente assim podemos dialogar sobre a condição de sobreposição dos sentidos para a formação do universal. Isso se dá basicamente por conta da condição maior de formação de tal sentido. Se há uma infinitude e uma continuidade eterna, então excluimos, como já mencionamos, a possibilidade de fim temporal de algo, e portanto não podemos considerar a existência de uma infinitude de possibilidades em sentido absoluto. Se por outro lado consideramos a existência do fim, então produzimos da mesma forma esse efeito. Contudo, estabelecemos que todos os sentidos pontuais têm um fim, e por isso mesmo descortinamos a condição maior de uma limitação ainda mais grave a essa infinitude.

No caso de procurarmos a possibilidade de aceitação, portanto, de um princípio infinito, devemos necessariamente compreender que sempre resta um espaço de dúvida, qual seja, o da interrogação sobre a continuidade ou

descontinuidade da existência das coisas. Nisso, temos a construção do que NICOLAU DE CUSA⁹⁷ compreendeu como a escalada na rota da sabedoria, e por isso mesmo uma progressão que até certo ponto independe de uma condição prioritária da razão, valendo-se dela apenas como percurso. O espaço da sabedoria se torna necessariamente uma dimensão epifânica, e por isso mesmo é concebível mas, ao mesmo tempo, ilimitado. Seria dizer, portanto, que a dúvida sobre o infinito das possibilidades reforça a constituição de uma dimensão ilimitada da construção da sabedoria, e portanto a infinitude temporal de uma busca pela compreensão das coisas.

Isso se daria tanto na admissão da infinitude temporal quanto na determinação de uma dúvida a seu respeito. De fato, só se pode falar na possibilidade de uma infinitude temporal na medida da infinitude de algo que está presente como elemento dessa zona temporal. Isso vale igualmente para a construção do sentido: na medida que observo uma ou outra motivação para a construção geral de sentido, entendo que um sentido de caráter universal depende ao menos da construção pontual de um delineamento de sentido dentro dos limites pontuais das coisas pertencentes à universalidade maior. Em outras palavras, se tendo a falar de um sentido universal que se explique pela totalidade de possibilidades ou pelo termo de todas as possibilidades, basicamente quero dizer que o sentido de todas as coisas é uma integração que recubra todas as possibilidades ou então um termo que transforme todas as possibilidades em seus próprios casos. Aí a questão da colocação do sentido do sentido: ele se dá como ponto duplo de enlace para a determinação anterior da continuidade ou do termo de todas as coisas, e por isso mesmo se constitui em sua força dentro de tal movimento.

Mais que isso, a própria condição de universalidade e universalização da linguagem opera a partir desse espírito, e por isso mesmo não se limita a esse jogo de condições. Consideremos que a concepção de infinitude depende necessariamente de nossa capacidade de conceber a universalidade em si e por si. Nunca partimos por exemplo da percepção de corpos mutuamente geradores, a exemplo dos quadros de ESCHER. Considerando os elementos dessa forma, recorreremos uma vez mais à questão inicial. Só podemos falar de infinitude na

⁹⁷ NICOLAU DE CUSA APUD CASSIRER, Ernst. *Indivíduo e Cosmos na Filosofia do Renascimento*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

medida dessa universalidade, do contrário estaríamos colocados a uma pluralidade sem limites. E, da mesma forma, para que confrontássemos a questão da infinitude em sentido absoluto, dependeríamos necessariamente da condição de universalidade, uma vez que precisaríamos de um parâmetro de continuidade para a determinação da infinitude enquanto soma geral de possibilidades.

A universalidade tem portanto uma ligação íntima com a questão do infinito. Não dependemos tão profundamente de tal questão se não falarmos sobre a universalidade. A universalização da linguagem enquanto promessa é igualmente dependente desse processo, e por isso mesmo é o que constrói um passo adiante na cadeia de sentido. Universalizar é o modo de realizar a totalidade desde o interior. A outra forma é a condição assignificativa de chamar o universal de universal. Em oposição, será preciso realizar cada objeto até a completude da universalidade, e por isso mesmo recriar a cadeia geral de sentidos que se ligue à noção original de sentido dada pela universalidade enquanto tal, em sua infinitude.

O conjunto necessário para a ligação entre o sentido e seu próprio sentido reside numa dupla convicção. Primeiramente precisamos compreender que o próprio sentido enquanto objeto autônomo é portador de um sentido, que se despotencializa, como já mencionamos, a partir da rede de significados. Isso porque, em essência, o próprio sentido é objeto significado, como podemos imaginar pela ligação dos conceitos elaborada presentemente. Num segundo momento, por outro lado, podemos dizer que a questão do sentido do sentido só se realiza a partir de uma confluência do sentido universal com condições pontuais, e por isso mesmo depende dessa universalização tanto quanto todos os objetos pontuais se realizam dentro da linguagem.

1.3.2 Reificação do texto e redução do real à palavra

A condição de construção do texto nos remete uma vez mais ao conceito de realização. Aqui, devemos ter em mente que a dúvida imposta a partir da ausência de um limite claro na definição da universalidade em sua finitude ou infinitude estabelece a condição de esclarecimento necessária à conquista da sabedoria, e que ao mesmo tempo exige a persistência da dúvida em sentido afirmativo para a construção da promessa. Seria dizer que admite uma concepção de tendências

gnósticas e aceita até certo ponto o ceticismo, mas enfrenta o niilismo e a formação de realismos clássicos, como elaboraremos mais adiante.

Mais que isso, o processo de realização do real impulsiona uma construção progressiva das condições de percepção e relação com os objetos. Essa forma de realização é antes progressão para a promessa de construção de uma Verdade em sentido absoluto e, por isso mesmo, exercício de uma compreensão completa dos elementos em uma cadeia de significação plena.

Há aqui uma preocupação maior sobre o conceito propriamente dito de real, e sua relação com os conceitos de existente, material e concreto. Recuperando algumas das expectativas apresentadas pelas teses de QUINE, podemos reafirmar algumas questões trazidas pela própria dimensão lingüística, que reforçam o caráter do existente a partir da dimensão do imaginário, distinguindo-o portanto do meramente concreto.

Esse ponto, que converte, como mencionamos antes, a linguagem em uma possível expressão dos mundos possíveis, também tenciona o conceito de existente, na medida que lança as características do imaginado para o interior de seu próprio espaço. O existente, portanto, passa a ser tudo o que pode ser concebido a partir dos contornos humanos. Eis aqui um dos elementos que reforça a hipótese anterior – de que o pensamento oitocentista guarda em si características gerais de uma realização própria da linguagem enquanto reflexo de uma linguagem transcendental dita e ainda não captada pelo humano.

De todo modo, as tensões do imaginário se depositam sobre as condições gerais de formação da linguagem e sobre o que compreendemos como compreensão do real. O real seria, portanto, nesse processo de pensamento, aquilo que teria sido denunciado por WITTGENSTEIN⁹⁸ tempos mais tarde como “mundo dos acontecimentos”, sobretudo na sua junção com a sua posterior teoria pictórica da linguagem.

Não precisamos ir mais longe para afirmar, portanto, que a realidade como um todo parece herdeira desde logo da premissa platônica, possivelmente mesmo no sentido em que se polariza em torno de uma exploração da realidade enquanto campo possível. Nada escapa, de fato, a um processo imaginativo do humano, que desloca a questão ontológica ela própria para o âmbito do imaginário desde logo. Não podemos, é claro, saltar para a conclusão de que a realidade concreta que nos

⁹⁸ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*, *passim*.

cerca tem origem no imaginário humano. Ela só é possível, de fato, no momento de sua triangulação com uma dimensão transcendental, e é através dessa imaginação transcendental que se realiza⁹⁹.

Dessa forma, o solipsismo se condensa, reafirmando o papel humano enquanto canal dessa manifestação transcendental, e tornando-o uma vez mais único para o ato de realização dessa condição. Realização é, aliás, o termo próprio. Esse movimento demonstra que a própria realização do real é o exercício maior dessa propensão humana de vislumbrar.

Mais que isso, o próprio gesto em questão re-visita a raiz etimológica da palavra. Realizar, tornar real, e real, do latim *realis*, *res rei*, ou seja, coisa. A concepção de real, de realizar enquanto “tornar coisa”, representa esse ciclo de pensamento e tem como objetivo tomar a medida imaginária, construir para além dos limites da percepção e, através disso, tornar *disponível* tal qual a coisa se faz disponível¹⁰⁰.

E coisa, por sua vez, relacionada a partir do latim *causa*, exhibe o molde central para a realização daquilo que está presente no mundo, ou que pela linguagem de WITTGENSTEIN “é o caso”. A ligação etimológica de “coisa” está no termo latino *causa*, e portanto efetiva o ciclo que temos em nosso idioma da utilização do termo em ligação severa com as relações causais-conseqüenciais. O real passa portanto a ser identificado com a noção maior de algo que, presente, gera algo novo ou tem em si o potencial de gerar algo novo. A divisão que vem disso, contudo, é em si mesma ilusória. Se ponderarmos que a linguagem estende para os limites mais distantes do imaginário o ato de realizar, então podemos dizer, em sentido contrário, que a ligação entre esses termos ilude, eis que resigna a um campo obscuro aquilo que é imaginado e não concretiza algo desde si de imediato, ainda que resida nele o potencial para tanto.

⁹⁹ Novamente ingressa a triangulação, a exemplo da triangulação da linguagem. E aqui também assume caráter simbólico, eis que o transcender, esse passar através de, acaba se realizando como uma sensação antes de tudo. Um passar através de si como um transpor os limites dos próprios objetos. A triangulação é o modelo de uma transposição de si sobre o objeto e do objeto no si-mesmo do indivíduo, e deságua com isso na concepção de uma relação indiviza, tão indiviza para a formação do real quanto qualquer outra forma de percepção entendida pela via fenomenológico-existencialista. Aqui, contudo, ainda estamos no ciclo da linguagem formular, e esse percurso é necessário para a acomodação da linguagem num ritual de relações humanas.

¹⁰⁰ O tema terá forte relação com a filosofia da *Vorhandenheit*. A esse respeito ver HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Petrópolis: Vozes, 2007.

A condição analítica do pensamento é, também, por sua vez, em sua comunicação mais profunda, um resultado disso. Para que se conheça a produção extrema de um pensamento próprio das relações causais-conseqüenciais, é antes preciso que se conduza uma observação clara dos limites de cada objeto, e com isso a análise se transforma em um fundamento essencial dessa produção de pensamento. Nesse sentido a própria produção heideggeriana se limita ao ciclo de contaminação da metafísica, estilhaçando a possibilidade do indiviso no ato central da análise existencial.

Mais que isso, podemos mesmo obter da linguagem heideggeriana a sua definição de *dasein*. Nela, sobretudo no ciclo de *Ser e Tempo*, encontramos uma disponibilidade daquilo que é visto no mundo para o que por demais exista nele. Essa disponibilidade, esse *ser-aí*, constitui um ser sempre para algo, e portanto, um ser reificado. Essa reificação, esse ato de tornar algo disponível para, é resultante da própria relação de subjetividade.

A idéia de subjetividade se completa portanto no próprio ato de sujeição. E não se trata com isso de uma sujeição meramente substancial. De fato, ela se inicia no que poderia ser entendido por esse ciclo de pensamento como um âmbito formal. Desde a raiz fenomênica, o exercício de disposição do *noumenon* para a relação é a tentativa constante de sua reificação total. Dizer-lhe impossível é o mesmo que dizer que só se pode sujeitar parte a parte. Mas para além da dimensão meramente fenomênica resta uma outra dimensão de reificação, que tenta resolver (já em KANT) o dilema de buscar a verdade em sentido próprio e absoluto através de uma reificação em outro nível discursivo. É uma saída que não permite caminhar para a verdade, mas que aquietta a angústia da relação reificadora em questão, dizendo que, mesmo não havendo a possibilidade de, substancialmente, promover sua submissão, ainda resta essa dimensão formal, que reifica desde fora, que reifica a posição conceitual do inatingível racionalmente, do inalcançável pela codificação lingüística formular. O problema se transfere para a dimensão formal, e o golpe é a sua discussão exaustiva, tanto no sentido da formação de novas categorias, mais apropriadas (crítica feita inclusive por DELEUZE e GUATARRI¹⁰¹, anos mais tarde, na demonstração de que toda categoria é imaginada) quanto na disposição do formal como legitimador final da construção fenomênica.

¹⁰¹ DELEUZE, Gilles; GUATARRI, Félix. *O que é a Filosofia?* 2 ed. São Paulo: Ed. 34, 1997.

O canal dessa reificação é a linguagem, entendida claramente em sua relação íntima com o *logos*. Mais intimamente, no espírito analítico em questão, o exercício de reificação se dá já pelo ato de identificação, posto a partir da linguagem, e semeado como essência das relações de formação das proposições, lançando assim os modais para a periferia lógica da estrutura da linguagem formular.

A identidade de algo torna-o disponível para a palavra e para o jogo de tensões. É antes de tudo uma separação das condições de realização da dinamicidade do real, das relações travadas entre seres, elemento aliás destacado a partir da fenomenologia como um todo. O prenúncio dessas condições reside na percepção da indistinção entre os limites de sujeito e objeto na relação. É, contudo, malfadada, eis que ainda se firma sobre os limites de identificação, mas ao mesmo tempo é, sob as condições de linguagem legadas pelo ciclo de pensamento oitocentista, a única via possível.

1.3.3 Realidade lingüística como apartado coerente

O que fica mais evidente, contudo, é a incapacidade de se conectar, a partir disso, a linguagem com a própria realidade. Antes, afirmamos como característica elementar da linguagem uma busca da criação de indistinções entre o espaço de sua própria realização e a realização do real, ou seja, a união dos lugares do autor, do personagem e do receptor da linguagem. Esse exercício de criação de empatia mostra, apesar de sua tentativa de reunião, que as dimensões em questão já estão divididas, cingidas.

Daí a formação da linguagem como apartado. Sua condição formular reafirma a condição de algo que não somos, em geral, capazes de enxergar. As relações entre seres, para além dos próprios seres, permanecem inalcançáveis, por razões contudo bastante diferentes daquelas que colocam sob âmbito transcendental o limite das relações do ser contínuo e estático.

Recuperando o pensamento aristotélico, podemos observar um esforço no sentido de determinar o fato como ser, ou como qualidade específica de ser, em separado às condições gerais de objetos individuados. Significa isso submeter o fato a uma condição de ser, quer dizer, determinar um evento, composto pela conjunção de vários seres, como um ser em si. Alguns problemas, contudo, residem nisso, em geral oriundos da própria codificação lingüística.

Primeiramente, existe o problema da intersecção de seres depositados no fato. Eles todos compõem as relações a partir de si. Na racionalidade que esboçamos aqui, é inviável, exceto pela linha causal-conseqüencial, determinar influências que permeiem os seres entre si, sob pena de destituição do caráter identitário da linguagem, o qual fundamenta a concepção do ser e sua compreensão. Quanto mais interlocuções houver, mais princípios (fundamentados no ser) haverá, e por isso mesmo maior será a probabilidade de contradições e paradoxos. A exigência que tais dimensões esboçam é a da formação de novos níveis de linguagem, e quando eles se processam, rompem a condição de convivência necessária entre eles, eis que não podem se contradizer enquanto conjuntos. Daí o fato de elaborarmos a possibilidade de diferentes visões sobre os objetos que analisamos, sobretudo nas condições gerais de formação do Direito e da interpretação normativa. Na verdade, a essência da hermenêutica por vezes reside no empuxo da realização desses novos níveis de linguagem, que não podem conviver entre si. E, quando são forçados a conviver, levam a dilemas sem solução. Incorporamos no Direito tais preocupações através da realização dos princípios, que por vezes se opõem de forma indissociável.

Por outro lado, colocar o fato como ser impede a comunicação entre fatos, oriunda da mesma realidade esboçada para o permear do ser dentro da construção do próprio fato. Quando algo é o caso, lança-se para o mundo como o caso em meio a tudo o mais que o seja, quer ser das coisas individuadas, quer ser de outros eventos que tomam parte. É o problema da construção do objeto na lógica que determina o maior transtorno nos termos dessa relação. É possível falar sobre o rabo de um gato, mesmo sabendo que o rabo do gato compõe seu corpo indissociavelmente. Ou é possível falar de seus rins, mesmo sabendo que o animal não pode viver sem eles.

Da mesma forma, um evento pode ser composto de muitos outros eventos. Tantos quantos, na verdade, possam ser extraídos de um processo analítico da linguagem, sem escapar a uma determinada dimensão discursiva. Posso falar sobre o ato de escrever de forma simples: “ele escreve”. Desse modo, tenho, a um tempo, um fato que dificilmente poderia lingüisticamente ser desfeito em outros sem juízos sintéticos, que incluíssem novas informações. Contudo, ao mesmo tempo, tenho tão poucas informações sobre o fato que mal posso discernir seu ser. Em outras

palavras, quanto mais nuclear for uma determinada observação sobre o fato, mais ampla será, e por isso mesmo, menos significará a respeito do ato.

Se iniciar contudo um processo de delimitação de diversas informações, tornarei tão complexo o discurso que construo que serei capaz de extrair dele uma totalidade imensa de seres. Para além disso, preciso ter a compreensão clara de que todos eles serão universos em si, e que todos, na medida da simplicidade, serão igualmente gerais. E se são igualmente gerais, então é porque incorro no mesmo problema de antes. Falo, assim, do ser da relação, mas despotencializo a compreensão plena dela, no sentido de escapar a mim a relação entre os seres que dela participam, e portanto deixo vazios os seus lugares, tornando-os meramente movimentos. A substância da relação é, então, já sempre a de ser um algo mais, um *suposto*, e por isso mesmo destitui-se de ser.

Há mais a ser dito sobre isso, contudo. Podemos levantar, contra a segunda objeção, a idéia de que a relação é exatamente essa construção constante de movimentos. E nisso teríamos de fato o ser da relação, o ser de um fato enquanto relação, evento ou conjugação de seres na passagem do tempo. Mas se buscarmos essa resposta cairemos inevitavelmente numa contradição. O ser, segundo essa racionalidade, guarda suas possibilidades e se relaciona com outros seres, e nas possibilidades de todos os seres envolvidos cresce a relação. Disso, só podemos concluir que o ser da relação é a própria condição de possibilidade capacitada para seu interior pelos demais seres, e com isso destituímos o ser da relação de um ser, eis que sua possibilidade é a possibilidade de todas as possibilidades que a preenchem.

Em outras palavras, ou a relação é a própria totalidade, eis que agrega em si todas as possibilidades em sentido potencial, ou é coisa alguma, eis que as possibilidades pertencem aos seres que participam das relações. A única solução possível é, novamente, lançar para um novo nível de linguagem o termo relação, coisa feita sutilmente através do conceito de fenômeno. Ou seja, acabamos de criar uma relação lingüística que realiza os seres em graus, mostrando que não podem conviver (no sentido mais preciso do termo), mas que são eles próprios meras visões. E, com isso, vemos que a linguagem orchestra uma passagem que não mostra o ser, ainda uma vez, mas apenas o ente, a manifestação do ser, ou jogos de manifestações diferentes, e por isso mesmo depende uma vez mais do

argumento legitimador transcendental-immanentista de antes, resultando outra vez no mesmo percurso que já traçamos.

E por quê, então, conseguimos falar? De fato, não nos damos conta que essa construção, a qual permite a coerência desses ditos todos, parte da condição maior de um ser da própria linguagem, que se permite constantemente esses jogos de separação e que os liga através da memória, sobretudo da memória de uma origem da linguagem (para determinar o âmbito da coerência, algo lido em termos mais amplos por DERRIDA como sendo a paternidade da linguagem). A linguagem tem um ser, portanto, e reencontra nesse ser precisamente o que já colocamos antes. Para não se esvaziar e para não se tornar mera relação, a linguagem é o dizer que se justifica a si mesmo, o dizer pelo dizer. E, nele, as coisas se acomodam, receosas, encontram lugar, eis que a linguagem se realiza como o dizer das coisas que se realizam, e realiza as coisas ditas no dizer.

2. O DIREITO SIGNIFICANTE

2.1 Significações comuns do Direito: tradução do real concreto e do real imaginário no campo jurídico

2.1.1 *Direito como apartado coerente*

A premissa de universalização da linguagem traz a sua abrangência sobre as condições de formação do Direito, da mesma forma. O primeiro momento para isso é a determinação de uma atividade unificadora da própria experiência jurídica. A linguagem promove um percurso que inverte as relações de construção de níveis de linguagem, buscando a formação de um espaço designado como totalidade contínua e coerente. O enlace dessa totalidade reside na preocupação de formação de um sistema dirigido à resolução do justo, elemento que persiste em diversas premissas de teoria dos direitos, apesar da redução do positivismo jurídico em torno da composição do objeto de estudo do Direito a partir da norma.

A questão central para a edificação de um discurso propriamente jurídico persiste a partir da existência de uma ontologia sua, que no entanto não se realiza completamente. Permanece, em sentido geral, aprisionada dentro dos limites da linguagem, precisamente por ignorar a dinamicidade da experiência jurídica enquanto tal, como denunciado por numerosas críticas ao pensamento juspositivista.

A questão passa a ser então o já articulado afastamento entre supostas realidades. A questão central é agora descobrir por que esse apartado surge em primeiro lugar.

A questão do apartado jurídico diz respeito a todas as dimensões anteriormente travadas para a construção do conhecimento a partir da linguagem. A própria questão do apartado é sacralizadora e sacralizante, e se apresenta plenamente num contexto transcendental. Essa é igualmente uma questão lingüística, e torna automaticamente indissociáveis a relação normativa e a condição de formação da própria linguagem. É a existência de uma flexão lingüística própria que, desde a formação do sistema, realiza o apartado. Torna toda relação, todo evento, todo fato, um conjunto de comportamentos postos diante da obediência e da desobediência da norma (WITTGENSTEIN¹⁰²). Essa composição é demonstrada na produção clássica do positivismo jurídico (KELSEN¹⁰³, sobretudo) desde sempre

¹⁰² WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigações Filosóficas*, p. 118-119. Referimo-nos aqui ao conhecido parágrafo 217, sobre as regras.

¹⁰³ KELSEN, Hans. *Teoria Pura do Direito*. 6. Ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

como uma forma de condicionamento fundamental da teoria do Direito. E ainda que o positivismo jurídico não estabeleça as relações de conteúdo, é somente por meio de cuidadosa distinção que se pode legitimar a própria realização da norma como determinante da conduta (a esse respeito, é possível verificar os fundamentos da teoria da norma de KELSEN¹⁰⁴).

Essa modalidade de apartar é, de fato, a realização do próprio divino, como podemos rever através da constituição do positivismo jurídico kelseniano. A divergência, contudo, é estabelecida a partir da distinção da formação da norma através do ato de vontade e do ato de pensamento. O que KELSEN¹⁰⁵ não esclarece, contudo, é por que somos obrigados a optar desde logo pela premissa do ato de vontade na formação da norma. Talvez exceto pela condição maior de que a norma é já sempre, naturalmente, um ato de vontade, divina, senão humana, e partindo-se da premissa de uma descrença. Contudo, mesmo pela perspectiva racional, poderíamos chegar à conclusão de que o transcendental é imprescindível para a realização da norma, diante da noção de que a razão pode permitir, mesmo no momento de formação de vontade, uma inclinação peculiar para a formação do conteúdo da norma ou pelo menos para a exibição da formação de um sistema lógico que a explique.

De todo modo, o pensamento kelseniano não está livre das mesmas amarras que tornaram no século anterior a linguagem o canal exclusivo de construção do conhecimento. E, com esse sentido, acaba inclinando suas próprias condições de formação para o limite transcendental.

Isso se dá sobretudo pela percepção de que, mesmo numa visão puramente racional da lógica do sistema de Direito, ainda é preciso, nele, comportar a totalidade da experiência jurídica de forma acessível ao humano. No início de sua *Teoria Geral da Norma*, o próprio KELSEN¹⁰⁶ exibe traços de uma preocupação com a fundamentação do Direito Natural, optando contudo por afastar-se dela. Sua percepção é clara no que diz respeito ao fundamento de legitimidade do Direito. Seria o mesmo que dizer que, para servir como limitação à liberdade e como delimitação da autonomia individual, a norma depende necessariamente de uma

¹⁰⁴ KELSEN, Hans. *Teoria Geral da Norma*. Porto Alegre: Fabris, 1986, p. 46-52. Notar contudo a discussão que se desdobra ao longo do texto, sobretudo na formulação de uma visão proposicional da norma.

¹⁰⁵ KELSEN, Hans. *Teoria Geral da Norma*, passim.

¹⁰⁶ KELSEN, Hans. *Teoria Geral da Norma*, p. 1-12.

justificação maior. Sua visão é clara, mas ela própria não procura, ao menos no circuito teórico puro do Direito, a legitimação de sua própria premissa de legitimidade, incluindo nisso um caráter dogmático que se disfarça no discurso do ser. A relação entre formação e interpretação da norma com a concepção de ato de vontade é uma premissa determinante da natureza da própria norma como resultado desse ato de vontade, e não considera a construção do pensamento jurídico para além desses limites. Em outras palavras, opta por ignorar a possibilidade de um pré-existente, seja ele de que natureza for.

Nessa opção, entende-se desde logo que a legitimação maior do Direito está na confluência de vontades. Essa é uma contradição que emerge das relações próprias ao positivismo jurídico, e que as modalidades diversas de neo-positivismo jurídico (e aqui incluímos desde HART até BOBBIO¹⁰⁷) tentam resgatar por meio de discursos lógicos fundantes que extrapolam, de forma controlada, as justificações da existência do Direito enquanto tal.

A legitimidade do Direito sofre do mesmo problema que a legitimidade do discurso moral, de fato. Como aborda CAMUS, a consideração do dever seguir determinada regra, e portanto do próprio dever-ser (*sollen*), depende de um ponto imóvel, determinante do modelo de obediência plena, um obediente perfeito que, por opção própria, siga as regras que fundamenta (no texto de CAMUS, Deus)¹⁰⁸. E, diante disso, se a relação se desfaz pela força que propõe esse esquema de obediência, então se desfaz toda a determinação de obediência, eis que nem aquele que a faz é capaz de segui-la (algo muito próximo de uma contradição performativa).

Pela dimensão da razão transcendental, o princípio se sustenta. Se a norma é estabelecida somente a partir de um ato de vontade, não há garantias de que esse ato de vontade seja estabelecido a partir de uma finalidade propriamente idônea. Mais que isso, a crítica a essa noção já está interiorizada por ALEXY, em questionamento às premissas de BULYGIN, afirmando claramente que não há sentido em se construir um *ordenamento injusto*, por se tratar de uma contradição performativa.

¹⁰⁷ A esse respeito ver HART, H. L. A. *O Conceito de Direito*. Ver também BOBBIO, Norberto. *Teoria do Ordenamento Jurídico*. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

¹⁰⁸ CAMUS, Albert. *O Homem Revoltado* 6. Ed. Rio de Janeiro: Record, 2006.

É interessante observar como ALEXY utiliza no artigo em questão o termo *justo* para legitimar a construção do sistema de Direito como tal. A questão é que o ato de vontade que forma o sistema e conforma os ordenamentos precisa ser idôneo. Caso contrário, tanto a vontade que constrói a norma quanto aquela que a interpreta permanecem presas a relações que não se constituem como passíveis de legitimação, e que, a rigor, nem sequer precisariam de uma formulação pontual e específica de normas. Trata-se, então, de uma *impressão* de legitimidade, que coloca normas para os jogadores e cuida de massificar interesses, e nada mais.

De todo modo, há a possibilidade de construir um sistema de normas que não seja justo, como comprovam logicamente ALCHOURRÓN e BULYGIN. A legitimidade do Direito não advém de um lugar próprio a ele, e tampouco se permite uma fundamentação ontológica. É o caso dizer que o discurso de legitimidade do Direito é apenas um suporte para a obediência da regra, uma forma de trazer à realidade a obediência que, do contrário, seria apenas uma categoria conceitual, uma determinação feita sobre as ações individuais sem a garantia de obediência.

Agora o termo *justo* se revela na sua percepção propriamente lingüística. Quando ALEXY o utiliza, cria um enredamento de toda a experiência jurídica no sentido puro e simples de determinar uma linguagem própria à legitimidade do conjunto de leis. Inverte, com isso, a cadeia proposta por KELSEN: ao invés de sustentar tão somente as relações de constituição das normas por meio de atos de vontade, institui um primado de resultados (como outras correntes, sobretudo ligadas ao funcional-estruturalismo), demonstrando que a norma precisa ser antes de tudo testada. Aliás, pode parecer à primeira vista que o argumento de ALEXY só vaga pelas regras de argumentação. Ao contrário, diante da constituição sincera da linguagem herdeira do século XIX (em HABERMAS e APEL) ALEXY promove a unificação da ação com a palavra (ainda que uma unificação questionável) através da concepção de *performance*.

Essa condição de sustentabilidade foi entendida por CASTANHEIRA NEVES como uma visão determinada para a finalidade da norma, numa relação de reconstrução histórica-social do Direito e de aplicação normativa. A tese apresentada por CASTANHEIRA NEVES determina que tais elementos têm um caráter anti-metafísico, sobretudo a partir do pensamento jurídico do século XIX

(abordado por ele em suas *Lições de Teoria do Direito*¹⁰⁹ como modalidades de normativismo). Suas bases para tal determinação são esboçadas a partir do pensamento de NIETZSCHE e HEIDEGGER, e por isso mesmo é compreensível essa inclinação em sentido anti-metafísico, ainda que tenhamos preferência aqui por observação pontual que o autor também realiza, demonstrando em KANT não uma preocupação cientificizadora e anti-metafísica, mas antes a opção por uma metafísica particular.

De todo modo, interessam-nos os rumos que o autor adota para esclarecer a transformação da teoria do Direito que leva ao ocaso do Direito Natural e à sua sobreposição pelo Direito Positivo. Nessa situação, o autor afirma que a transição se dá por uma opção igualmente anti-metafísica, e que essa opção é um prenúncio da destituição de um fundamento metafísico na construção do Direito Positivo enquanto dimensão racionalmente coerente.

Entendemos que, num sentido oposto, ainda resta estabelecida a idéia de uma metafísica, e que o fundamento de legitimação que o autor refuta persiste, do mesmo modo, na realização da norma positiva. Isso se dá pelas razões que expusemos anteriormente e, mais que isso, pela constante necessidade de redução do meta-discurso realizador do Direito em torno de um eixo específico, o qual pode por um momento destituir de condições gerais de formação metafísica o próprio sistema de Direito, mas que gera uma ilusão pela transposição simples de níveis lingüísticos.

A questão passa a ser, então, se é suficiente essa recomposição de níveis lingüísticos para determinar uma transformação concisa no eixo estrutural do sistema de Direito. Para CASTANHEIRA NEVES, o sistema abre mão dessa relação no instante em que sua dimensão normativa se esvazia de uma ontologia própria. Como colocamos acima, no entanto, resta uma ontologia que lhe é própria, e que não é uma ontologia de conteúdo. O discurso normativo é capaz de elaborar-se a partir da própria ontologia do *nomos*, e por isso mesmo ainda assim depende de uma ontologização necessária para sustentar sua existência. O que realiza, contudo, é a possibilidade de um *caminhar para* do sistema de Direito em condições de

¹⁰⁹ CASTANHEIRA NEVES, António. *Teoria do Direito – Lições proferidas no ano lectivo 1998-1999*. Coimbra, 1998.

legitimação da norma para o caminhar para dos conteúdos normativos, o que explicaria rudimentarmente o conflito entre a condição maior do justo em oposição à condição constitutiva dita formal do sistema de Direito.

A própria estratégia de conformação de níveis de linguagem exhibe para além disso um problema. Anteriormente expusemos que a conformação de um novo nível de linguagem é traiçoeira em si por determinar um desdobramento da linguagem por si mesma e, no tocante à relação, por estabelecê-la para além dos limites de uma dada linguagem, exercendo sobre ela a determinação de um sentido que não permite a existência ontológica num mesmo nível de linguagem. Acontece o mesmo com a questão jurídica: com a mudança de níveis, temos a percepção não de um Direito despido de dimensão ontológica, mas antes de uma ontologia que só se dá para outros seres e que só se dá para o tempo na medida de uma separação que precisa deslegitimar os demais seres, descontinuando-os como dados para o tempo por si mesmos e em si mesmos. Em outras palavras, a substituição e construção de novos níveis de linguagem é ela própria uma legitimação metodológica nesses termos, e com isso reduz o Direito a essa própria dimensão.

De forma notável, não precisamos re-visitar, portanto, a condição do Direito enquanto elemento comunicado para que com isso comunguemos os mesmos problemas de linguagem ao seu ritmo de constituição. Basta que notemos antes de tudo a solução lingüística oferecida para o problema de sua legitimidade e de sua legitimação. Assim se revela uma contradição mais profunda na condição formadora de seu pensamento, e de todo modo ingressa uma discussão mais grave, qual seja, a do contínuo e do descontínuo da linguagem universalizadora e a da necessidade da construção de níveis de linguagem para a resolução de dilemas.

2.1.2 Fundamentação das categorias jurídicas a partir da coerência do apartado

Quando alcançamos o jogo de categorias essenciais atinentes ao Direito, conseguimos estabelecer, diante dos movimentos normativistas de forma geral, a centralidade do conceito de norma, centralidade essa, em verdade, aparente. Entendemos por movimentos normativistas a totalidade de teses esboçadas a partir

de condições de instauração da norma, informada por um espírito regulamentar e lida da mesma forma como lei (em sentido amplo).

O termo norma é entendido aqui por seu uso e seu aparentado. Etimologicamente origina-se do latim *norma*, e seu uso inclina seu conteúdo para a concepção de um conjunto referencial de normalidade. A imediata ligação com a matemática serve como evocação do ângulo reto, o canto do esquadro, bem como da dose de comportamentos normais que, por se considerarem centros fenomênicos, admitem variações em torno desse molde inicial.

Difere, com isso, da idéia de regra, que nos remete ao latim *regula*. A *regula* é igualmente posto fenomenicamente, mas dessa vez como objeto central de um direcionamento para o traçado ou crescimento de outro objeto. Em outras palavras, enquanto a norma se concentra na conduta considerada normal, a regra serve como dimensão de reforço para condições formadoras futuras. A norma presentifica, e a regra dimensiona para o devir.

O terceiro termo, lei, herdado de *lex*, diz respeito à condição determinada sobre um conjunto de condutas variadas, entendidas como determinações regulamentares das práticas de uma arte. Dessa forma, toma a conformação temática e determina o tema como objeto apartado, como comprometimento ontológico. Uma visão mais clara do termo *lex* emerge quando buscamos a origem etimológica de legiferância. O *legem ferre* é entendido como a imposição férrea, inflexível, da lei. A lei é imposta como o gesto que esculpe, é a própria ação firme e delineadora contra o objeto firme delineado, e resulta igualmente na exposição de um resultado firmemente delineado, a exemplo da observação hegeliana sobre a escultura como peça artística. Nesse sentido, é interessante observar o conjunto de processos que compõe toda sorte de construções esculturais. Todas elas são meticulosamente postas. Dependem essencialmente de contextos regulamentares que, se não forem seguidos à risca, são automaticamente perigosos para o resultado. A lei simula, de certa forma, a relação causa-conseqüência, ainda que a tendência seja a de despegar as relações legais do Direito de jogos compostos em uma dimensão de leis naturais, anankásicas.

A norma e a regra são jogos de condições hipotéticas. No âmbito normativo, podemos dizer que representamos o mundo a partir de âmbitos de normalidade, e que a flexibilidade encontrada ingressa no que HART chamaria mais tarde de

*textura aberta do Direito*¹¹⁰, e que pelo ângulo normativista do oitocentos seria entendido como conjunto de obscuridades da norma. Ou seja, na determinação de comportamentos normais, de dimensões normais para cada concepção de mundo, residiria a condição de realização de divergências, entendidas em si como igualmente existentes.

No tocante ao conceito de regra, devemos ter em mente o caráter de *projeção sobre* como essencial. Nessa situação a regra é algo que inexiste para si, ao contrário da norma enquanto dimensão de normalidade que, muito embora convencional, admite uma condição específica de elaboração a partir de um indivíduo. A regra é antes de tudo a determinação de um liame que necessariamente será seguido por mãos humanas, mãos que constroem, que modificam e tornam algo novo¹¹¹.

A questão de reunião de três termos distantes entre si é tarefa essencial da produção lingüística sobre o imperativo. O caso é que qualquer uma das três dimensões será dada, enquanto limite de palavra, como um comando, seja ele concreto ou abstrato, e por isso mesmo os três caminhos deságuam na experiência imperativa da linguagem, oferecendo confusamente como resposta os dois conectores de obediência e desobediência. Contudo, poderíamos dizer, mais pontualmente, que a norma não é obedecida ou desobedecida, mas antes realizada ou não realizada; que a regra é seguida ou não seguida, empregada ou não empregada; e por fim que a lei é, essa sim, obedecida ou desobedecida. Mais que isso, poderíamos dizer que o arranjo lingüístico da norma enseja uma totalidade de comportamentos que são de fato inclinados para a proximidade ou para o distanciamento dos margeamentos normais e que, mais que isso, a determinação do que é normal está fundamentada simplesmente por princípios que não dizem respeito à normalidade em si de algo, mas que falam antes da repetição, da finalidade, da facilidade de compreensão ou apreensão do comportamento de algo.

¹¹⁰ HART, H. L. A. *Op. cit.*

¹¹¹ Diante disso esclarecemos nosso conceito de normativismo. Entendemos como normativista toda disposição realizada em torno da determinação de comportamentos normais, sejam esses comportamentos estabelecidos dentro da construção de comandos no Direito, seja desde dimensões morais externas. O que importa para determinar um movimento como normativista é essa disposição para a realização de projeções que partam de comportamentos normais, sejam quais forem as vias epistemológicas empregadas para a determinação de tais comportamentos. Daí entendermos que movimentos opostos como as formas de jusnaturalismo do século XIX e o positivismo jurídico da aurora do século XX estejam colocados dentro do mesmo campo de experiências jurídicas. Isso representa um direcionamento para o tratamento ontológico que oferecemos nos capítulos 3 e 4.

Seria, portanto, o mesmo que dizer que estamos inclinados a entender algo como normal porque estamos mais acostumados com aquela rota de comportamentos, porque determinados delineamentos comportamentais são mais cômodos para a percepção que outros. Ou seja, representamos a normalidade segundo o que nos é mais fácil representar, mais cômodo expressar em representações.

Estabelecidos os parâmetros do que considerou-se no oitocentismo como eixo central de considerações do Direito, passamos à observação pontual da dinâmica que informa as categorias jurídicas em geral. De fato, uniformizamos esses três conceitos pelo delineamento lingüístico do comando já com a preocupação de uniformizar a totalidade de experiências e pontos de vista que podemos obter do jogo de normas-regras-leis. Não ensejamos, com isso, pontos de vista diferenciados em cada momento da realização da arte jurídica. Estabelecemos, ao contrário, fundamentos próprios para a determinação lógica de operatividade do Direito, e com isso unificamos e universalizamos sua experiência.

O primado de coerência obtido da reconstrução em níveis de linguagem é facilitador das relações formadoras das categorias jurídicas, mas ao mesmo tempo cria a possibilidade de ilusões sob as formas de representação contidas no interior do Direito. O problema que precisamos antes de tudo resolver é o de compreender efetivamente a dinâmica dessas reconstruções de níveis de linguagem.

A mudança de níveis de linguagem tem dois aspectos importantes. Primeiramente é capaz de inserir uma realização dos elementos que pretende envolver através de uma terminologia mais específica ou mais ampla que aquela esboçada anteriormente, deslocando essencialmente o enfoque de preocupações sobre a relação especificada anteriormente pela terminologia determinada. Em segundo lugar, ela se caracteriza por determinar a solução de um problema, sobretudo na dimensão da aplicação da norma, através dessa movimentação.

A perspicácia dessa tarefa acaba sendo executada mesmo sem que tomemos consciência dela. Em termos filosóficos é o que podemos considerar a partir de GADAMER como uma revisão da própria pergunta que se quer responder. Dessa forma, a produção específica para a reagregação de certos níveis de linguagem envolve uma compreensão maior da questão, mas não deixa de estar instanciada pela condição maior da norma. Nesse sentido, a condição hermenêutica assume seu posicionamento clássico, sendo elaborada para a potencialização da aplicação da norma, mas permanecendo restrita por seu sentido.

Dizer isso é o mesmo que afirmar que a realização da norma através de enunciados (KELSEN) pode bem consistir nessa reconstrução terminológica, desde que o sentido do comando oferecido na regra primária não se perca e que o silogismo sustente ainda assim as conseqüências esboçadas pela regra secundária. O recurso em questão considera que a norma esteja sendo interpretada a partir de sua própria disposição lingüística. Contudo, nada impede que essa percepção seja ampliada para os limites de uma interpretação sistêmica, e que com isso permita uma reelaboração do jogo de normas como um todo. Nesses casos, a mudança de nível de linguagem se concretiza através da norma modificadora, no que pode ser entendido como uma aplicação frágil do esquema de derrotabilidade.

De todo modo, essa conversão para novos níveis de linguagem só é acessível na medida que permita a realização de uma coerência maior dentro do contexto do sistema ou do ordenamento. A realização da mudança de nível de linguagem é ela própria coerente e realizada em nome da coerência sistêmica, e por isso mesmo não deixa de instituir o caráter formular da linguagem no âmbito do Direito. Antes, falamos sobre a possibilidade de condensação do caráter formular a partir de uma tentativa clara de explicação da realidade. A percepção que precisamos ter agora, contudo, é a de que não se pode falar simplesmente no âmbito de contemplação do real, eis que o Direito trata de uma direta influência sobre a construção do real (e ainda não pretendemos com isso falar sobre a questão do materialismo histórico, mas simplesmente partir da abertura imperativa da linguagem). Enquanto a linguagem em sentido amplo revigora o real e exalta a condição mnemônica, a linguagem jurídica tem como condição central o levantamento de uma memória ainda mais sensível, qual seja, a memória de si mesmo como constituinte da realidade, e portanto a utilização específica da linguagem para a influência sobre o real. Aqui, ao contrário da dimensão anterior, não vemos mais a figura de Hermes como aquele que simplesmente comunica a vontade divina. Antes, Hermes é aquele que dispõe a vontade divina para a compreensão do real, mas já sempre no sentido de influenciá-lo. Estamos muito próximos das teses da Hermenêutica Filosófica e da fenomenologia de BETTI¹¹², mas precisamos ter em mente que é só na medida de uma influência concisa sobre toda a realidade que se dá a disposição do Direito. Antes, trata-se de uma busca de

¹¹² BETTI, Emilio. *Interpretação da Lei e dos Atos Jurídicos*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

coerência na atuação humana sobre a realidade que a cerca, numa constituição maior da própria condição humana e de sua dimensão moral *para o mundo*, incluindo-se aqui a própria humanidade como componente da mundanidade.

Assim sendo, a tese da linguagem como elemento que recobre o real (GADAMER) parece especialmente apropriada. Mas sem que nos permitamos saltos devemos antes lembrar que, para o ciclo de pensamento em questão, a linguagem é a tradução de uma realidade mais profunda, qual seja, a realidade do ser e das relações entre seres, e que essa dimensão não pode ser desconsiderada. O Direito emerge não simplesmente como linguagem, mas serve-se da linguagem para traduzir um conjunto específico de relações, qual seja, o jogo de relações que antes de tudo exige uma reflexão do humano sobre si mesmo e de sua influência no mundo que o rodeia, mundo esse que só é capaz de compreender enquanto reflexão de si mesmo e que pretende abarcar em si enquanto universalidade.

O que o Direito faz, no final, é um reforço maior da questão do universal no interior dos contornos humanos. O sujeito que atua juridicamente é o sujeito que atua para compreender o mundo e lançá-lo dentro dos contornos do humano. Lança, assim, inclusive suas ações para dentro de seu próprio contorno. Segundo essa racionalidade, as ações já sempre estiveram dentro de seus contornos, eis que se debruçaram sobre a realização do mundo ao redor, mas que sempre estiveram na constituição e realização do indivíduo enquanto tal a partir de si e nos objetos que o cercam. Em outras palavras, a ação do indivíduo é já sempre externa e pertencente a ele próprio, o que nos leva a uma contradição. Em geral, o dilema fica oculto quando tratamos de uma linguagem de cunho compreensivo. Isso porque essa linguagem compreensiva permite demonstrar desde sempre em níveis de linguagem diferentes a ação do indivíduo sobre o mundo, o mundo sob sua influência e o mundo sob a pretensa independência objetiva. Não precisamos mesclar, por meio da linguagem geral, a questão da ação individual ao solipsismo necessário à compreensão. E, mais que isso, a compreensão em si pode ser entendida como ato passivo, caso seja necessário, o que permite disfarçar o problema em uma alternância entre atividade do sujeito e reificação do sujeito perante si mesmo.

No Direito, contudo, essas dimensões precisam conviver. Isso porque a construção do sujeito de direitos não se deixa para trás no ato da realização de proteção de bens jurídicos ou no momento do exercer direitos. Exercer um direito é, por vezes, exercer um direito sobre si mesmo, e um bem jurídico é não raramente

uma reflexão do próprio indivíduo, ou mesmo do próprio sujeito. O Direito, nesse sentido, elabora uma arquitetura auto-referente, que discute o tempo todo, quer na legiferância (*legem ferre*), quer na construção das normas, os canais pelos quais certas garantias individuais se transformam em algo despegado do indivíduo.

Esse deslocamento trabalha com progressões de níveis de linguagem que se atam e se desatam. Revelar a coerência neles e entre eles é uma tarefa realizável, dentro do círculo normativista, apenas pelo estabelecimento de hierarquias específicas para a constituição e realização da norma no caso concreto.

Um tal deslocamento potencializa a realização do sujeito de direitos em diferentes níveis, fazendo-o pregar-se a si mesmo, mas a um tempo buscando protegê-lo. Eis aqui o fundamento das relações travadas no interior das categorias jurídicas a partir de uma concepção normativista do Direito: para que se possa falar na progressão de relações jurídicas é necessário que as próprias ações do sujeito de direitos estejam desde logo limitadas. Contudo, o fundamento do Direito reside, para essas condições de pensamento, na própria vontade do sujeito, o que significa dizer que a expressão maior do sujeito reside na concessão de sentido para a determinação de suas relações com objetos. Essa é a geração de tensão na visão do pensamento jurídico clássico.

As demais categorias jurídicas terão desde logo uma inclinação voltada para os limites relativos a essa subjetividade, sobretudo quando impuserem formas de obrigação, proibição ou faculdade sobre essas relações. As tensões em questão investem sobre a região ampla das relações jurídicas. A subjetividade jurídica contamina as relações de Estado (HEGEL¹¹³) ao inclinar a estrutura estatal para a administração da convergência de vontades, ou mesmo nos momentos em que pretende a construção de uma subjetividade maior, a um tempo geradora e gerada pelas condições de poder absolutizado (universalizado). A concepção de um *direito*, um *meu direito*, converte-se em um canal de comunicação necessário para a constituição do jogo de relações.

É interessante contudo observar que entre as diversas áreas há ainda assim uma definição contínua de relações, quase que num sentido apartado das resoluções de direitos. É uma manifestação do salto entre níveis lingüísticos, e elucida de toda forma o contexto da afirmação ombro a ombro das constituições

¹¹³ HEGEL, G. W. F. *Princípios da Filosofia do Direito*. Trad. de Orlando Vitorino. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

entre relações socialmente estabelecidas e traduzidas através de normas postas pelo estado e a resolução de desavenças na dimensão do contencioso. Trata-se de uma visão clara, na medida que, não raramente, a concepção de direitos e deveres será utilizada para construir a definição de uma relação juridicamente estabelecida. Em ROSS esse vislumbre fica mais evidente, e sua visão lingüística concede destaque à ligação entre o direito de um indivíduo e as conseqüências das disposições desse direito para o âmbito das relações jurídicas. Essas constantes explicações enunciativas são conseqüência da sobreposição de níveis lingüísticos gestores das relações de direito.

A coerência adquirida na totalidade do Direito através de tais métodos guarda em si um jogo complexo de condições lógicas. Dentro do contexto normativo, há desde logo a formação progressiva de conjuntos que se intercalam e que permeiam uns aos outros.

Um âmbito que tem, contudo, destacado limite nesses termos é o das dimensões constitucionais. Nele, a realização do indivíduo se dá através de certas garantias fundamentais, fundantes da realização da percepção do sujeito. A realização, contudo, ocorre antes de tudo por uma linguagem enunciativa, elemento que pode ser constatado em diversos textos constitucionais e em várias normatizações de direitos humanos. Esse tom enunciativo é em si uma característica da comunicação de níveis de linguagem. A superioridade hierárquica apresentada como solução para o desenlace das realizações constitucionais tem como elemento central a concepção de um sujeito desfeito de subjetividade, dada a descrição anterior de uma totalidade, o que costumamos definir como um grau de abstração maior da norma em questão. De fato, não podemos falar de forma concisa das relações entre concretude e abstração, eis que fundamentam uma dicotomia instrumental, que talvez, na dimensão jurídica, não tenha uma pujança ontológica própria, eis que mesmo as normas específicas de cada setor do Direito têm em si um tom de abstração em relação ao momento de aplicação, e o momento de aplicação, por sua vez, guarda abstração em relação aos fatos e à própria realização da decisão judicial.

Assim sendo, talvez seja mais apropriado determinar a condição a partir da qual tende a ser a norma constitucional um caráter enunciativo, e com isso

demonstrar a partir de que bases o Direito concebe a sua própria realização, legitimando-a¹¹⁴.

2.1.3 Utopia coerente no Direito

A questão constitucional certamente não carrega sensibilidade meramente por ser constitucional. Ela serve como espaço de fronteira entre o Direito e a realidade total da qual ele emerge identificado. A realização jurídica dessa realidade se dá sobretudo no interior da construção constitucional e de direitos humanos, e depende de uma condição peculiar na linguagem para que exerça uma dimensão sobreposta em relação ao universo condicionado do Direito.

De fato, o caráter enunciativo de várias normas constitucionais ou de direitos humanos enseja antes de tudo uma espécie de hermenêutica da própria realidade. Parte de uma compreensão de mundo adequada, e resgata a dimensão proposicional da linguagem, evocando com isso os limites do ser disponível no mundo (*Vorhandenheit* de HEIDEGGER¹¹⁵). A questão, portanto, de um texto constitucional poderia ser lida de duas formas: ou trata-se de uma concepção do essente do real no Direito, ou quer afirmar a opção de uma possível interpretação do real para o Direito.

No âmbito jusnaturalista-normativo, podemos acreditar tratar-se da deposição do essente sobre a dimensão jurídica. Aqui a questão é a adoção pura e simples de uma realidade que se dá e que não pode ser negada, e nesse sentido a disposição

¹¹⁴ A legitimação demonstra em seu significado uma clareza maior sobre a ligação entre aspectos de uma teoria do Direito e uma teoria da Justiça. Isso é essencial para que compreendamos por que atar as relações havidas de um e outro jogo teórico em uma só teoria da Justiça. Legitimar pode ser entendido como o ato de colocar algo segundo a palavra da lei, ou seguir a palavra da lei. Aqui a diferença essencial entre norma, regra e lei se mostra em suas cores mais fortes. Norma e regra estão sobretudo inclinadas sobre atitudes. A lei tem um caráter de adequação que só pode ser disposto pela palavra. Não é surpresa que usemos tão comumente o termo lei para designar a determinação do objeto de imposição de condutas no Direito. O pensamento oitocentista condiciona, pela centralidade do termo *lei*, a imposição da linguagem sobre a formulação do Direito, e por isso mesmo interioriza todas as condições lingüísticas ao processo de pensamento elaborado desde essa origem. Adiante trataremos novamente da questão da legitimidade. Contudo, não estará simplesmente ligada à condição da lei. Mais que isso, converterá a formulação da lei em uma expressão de palavra legitimadora a partir da absorção da condição adversa, e com isso mesmo da relação entre as formas do justo e do injusto. Assim, legitimidade, categorias jurídicas postas como lei e justiça se tornam indissociáveis numa dimensão ontológica, elemento que não permanece evidente na arquitetura normativista.

¹¹⁵ HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Op. cit.

estatal em constituir e constituir-se no texto ganha toda a carga própria do termo. A Constituição é um fazer-se em conjunto com, realizar-se com, e por isso mesmo não pode ser rejeitada. Legitima-se, com isso, e deixa de lado quaisquer necessidades posteriores para legitimação, lançando para o nível lingüístico da teoria política, da filosofia moral, da metafísica e da ontologia a percepção de seus próprios fundamentos. É claro, isso não exclui a demanda por legitimações posteriores, mas é capaz de inverter a questão polêmica sobre o fundamento do fundamento dos ordenamentos jurídicos para a sua habitação no interior do trilema de Münchousen. Ou afirma o dogma de que o Estado é a própria incorporação da figura divina, e que portanto pode determinar as descrições legítimas do mundo; ou reafirma o caráter da redução ao infinito, determinando assim desde sempre um estudo progressivo da realidade para a compreensão dos fundamentos do ordenamento jurídico, ou ainda estabelece na temporalidade uma constante relação dialética, através da qual o constituir(-se) da constituição persiste nas suas aberturas e, talvez, para além delas (contra a tese de que a Constituição só pode ser refeita por meio de grandes atos de rompimento, tais quais a revolução).

Pela perspectiva do juspositivista-normativa, por outro lado (e reafirmando Kelsen), teríamos de considerar que a construção da própria Constituição é ato de vontade. Esse constituir(-se) é apenas uma tarefa elaborada através de uma sucessão de sobreposições fictícias, através das quais o direcionamento estatal pode se limitar para compor a realização do real no Direito através de normas que conduzem a uma compreensão brutal do que seria a percepção da própria ontologia do real. Em outras palavras, a ontologia se direciona para o aspecto legitimador, e ela própria deixa de ser preocupação ontológica, legitimando o constituir(-se) como ato oriundo de premissas não comprovadas.

De todo modo, os dois âmbitos envergam a condição normativa para a realização de um real que se presta como fundamento de toda a ordem posterior. Ataca-se com isso, de uma vez, um jogo de dois problemas, ambos oriundos da racionalidade diferenciada para a concretização de princípios constitucionais (e igualmente princípios de direitos humanos). Considerando-se uma dimensão enunciativa para as determinações principiológicas, pode-se em primeiro lugar esclarecer teses como as de sobreposição de princípios ou de permeabilidade de normas em relação a princípios. Ambas dirigem-se para a mesma condição fundamental, qual seja, a de que existe, no sentido mais clássico do Direito, um

silogismo próprio, que lança o enunciado como premissa maior e qualquer norma disponível do ordenamento como premissa menor (grosso modo). Dessa forma, não se trata de um permear por, mas de uma verificação própria da realidade que o caso traz ao direito, e com isso de um esclarecimento através da condição enunciativa dos princípios sobre como essa realidade é vista pelo Direito.

Aqui poderíamos colocar uma objeção inicial. Poderíamos afirmar que mesmo que a norma jurídica em questão (o princípio) tenha uma dimensão enunciativa, ela ainda guarda um atributo de dever-ser. Com isso, seria um erro de linguagem afirmar que o princípio é um enunciado e não um comando de caráter imperativo, o que inverteria toda a cadeia novamente. Não creio que seja o caso, ainda que não possamos afirmar que a realidade do princípio seja ela própria coincidente com a realidade externa ao Direito.

Contudo, apesar de não coincidirem, seria prematuro dizer que isso significa que o princípio seja um comando disfarçado sob os trajes lingüísticos de um enunciado. Isso porque a disposição própria do princípio nesse constituir-se é em si uma exposição descritiva de condições reais. É certo que devemos tratar todos igualmente, e que devemos considerar todos livres, mas isso vem antes por uma convicção, e nesse sentido o estabelecimento dessas relações se faz através dessa realidade maior. É uma realidade que não se constitui como existente, mas como imaginada.

A linguagem enunciativa tem um caráter imaginário, e existe mesmo toda uma rota própria de condições enunciativas para isso. O que gera dúvida é que, na condição de enunciado do imaginado, serve-se da dimensão imaginária e especulativa da linguagem, que comentamos anteriormente. Ali, o “tudo é possível” é efetivamente convertido na plenitude de contextos dependentes de certas premissas, as quais só se sustentam pela coerência interna das condições e de suas conseqüências. É o próprio tratamento dos *mundos possíveis* da lógica, e o exercer mais poderoso da dimensão hipotética da narrativa literária sobre o Direito (KUNDERA), elementos ainda não considerados pelo pensamento normativista.

Assim, a duplicidade descrição-premissa dá a impressão de um comando ao princípio, o que contudo não significa que efetivamente seja assim. Ele é, de fato, mais ligado ao conceito de *performance* que designamos antes, ainda que não coincida com ele, e nesse sentido a elaboração de certas regras pela linha de

pensamento apeliano-habermasiano é vítima desse mesmo ciclo de considerações dúbias.

Seria, contudo, irresponsável e incoerente deixar de considerar que o princípio pode ser colocado na forma lingüística de um comando, através do uso do conector “deve ser”. A questão passa a ser então por que excluímos de nossa tese a possibilidade de considerar o princípio como elemento enunciativo, e não como derivação de comando.

Consideremos inicialmente, por exemplo, o princípio da igualdade. Segundo sua grafia fundante, podemos dizer que temos uma forma de enunciado. “Todos são iguais perante a lei”. Isso é claramente uma afirmação. Mas, igualmente, pode facilmente ser convertida em comando. Poderia, ao invés disso, dizer “todo indivíduo deve ser considerado igual perante a lei”. Esse novo formato poderia ainda ser desobstruído de forma mais elaborada.

Pensemos que um tal comando parte do princípio de que temos clareza a respeito do que é a igualdade. Da mesma forma, devemos ter em mente o que significa a expressão “perante a lei”. Começemos pela expressão. “Perante a lei” significa que a incidência de tal comando está restrita a determinado circuito de situações, quais sejam, aquelas nas quais as leis determinadas dentro de um dado sistema ou ordenamento estão sendo aplicadas. Obviamente a lei que determina o princípio da igualdade precisa constar de tal ordenamento tanto quanto as demais leis. O primeiro passo, portanto, para compreender a questão da igualdade é que é uma norma auto-referente. Essa é, aliás, a raiz do problema entre as suas versões formal e material.

Agora, como chegamos efetivamente a essa modalização do conceito? O caso é que desde logo tivemos esses dois aspectos interiorizados não por condições essencialistas ou absolutas, mas simplesmente por um jogo conceitual fenomênico necessário. A questão é que eu posso falar apenas em igualdade formal na medida que comunique a lei com as demais leis do ordenamento. Daí a disposição conceitual-fenomênica. Ao mesmo tempo, entendemos que algum aporte obriga o sistema em si, em sua visão normativista, a uma comunicação árida com o real concreto. O real jurídico (real normativo, uma modalidade do que poderíamos chamar em linhas gerais real abstrato) enseja essa ligação através de leis fundamentais que emergem como princípios gerais. Trata-se de uma disposição que não precisa aparecer no ordenamento, mas que comunica em essência a própria

natureza do Direito: presume-se que vá desde logo reagir e gerar efeitos perante o real concreto. Daí sua ligação com o que denominamos historicamente princípios gerais de Direito.

Talvez essa progressão seja efetivamente representativa de nosso ponto. A bifurcação do conceito fundamental do princípio em questão exhibe sua natureza em um sentido propriamente diferenciado daquele da lei como regra. Uma regra oferece comunicação com o próprio real jurídico na medida que opera interpretações de cunho sistêmico e se abre com isso para a dimensão formular da linguagem. Num outro aspecto, oferece igualmente essa dimensão formular na medida que traduz, segundo critérios que lhe são próprios, o real concreto para a dimensão do real jurídico, e que absorve tal dimensão através de uma diferenciação de níveis discursivos e de sua reunião alternada.

No caso, uma determinada lei encontra a situação sobre a qual incide num sentido fundamentalmente analógico. Essa analogia estrutura o fundamento da norma e da sua aplicação no caso como uma evolução paralela de dois discursos, os quais travam pontos de contato entre si por meio de uma coincidência significativa. Em outras palavras, qualquer lei guardará características (propriedades, segundo a lógica jurídica) essenciais para a subsunção-tipificação de um determinado caso. Da mesma forma, a situação concreta está definida a partir de condições que vão desde o trivial até o adscritivo. Na coincidência de propriedades ocorre a subsunção.

A lei propriamente dita tem como característica central essa progressão direta para o fato, ele próprio convertido em discurso. Contudo, é evidente que só emerge dele enquanto comando estabelecido por e para outros discursos. Pensemos por exemplo no estabelecimento da norma criminal como tabu. Se considerarmos a norma que proíbe o homicídio, grosso modo, estaremos falando de um tabu estabelecido em condições essenciais de proibição de certas ações, dirigidas antes de tudo por condições sociais e por um instinto de preservação individual. Deixemos de lado os detalhes por hora. O caso é que, para a determinação de um tabu, temos como estrutura lingüística imediata e direta a imposição de um comando.

Outro exemplo possível é a determinação de uma norma de cunho tributário. Se tomarmos a norma que estabelece por si só um tributo, entenderemos que, desfeita de sua estrutura de comando, perde a sua própria essência, e por isso mesmo deixa de ser algo inteligível. É a ordem que determina uma ação diante de

um fato gerador específico que constitui a norma, ela própria resultante de um jogo de determinações lógicas, e portanto dirigida para resultados lógicos específicos.

Um princípio, por sua vez, tenha a natureza que tiver, não se resume a isso. Como mencionamos antes, não podemos ignorar a sua natureza de comando, que pode ser lingüisticamente extraída. Contudo, também não podemos ignorar que sua disposição pode ser expressa segundo critérios de uma descrição e de uma afirmação, coisa que não pode ser realizada com a natureza dos comandos que colocamos como exemplos logo acima, sob pena de uma perda de sentido.

A questão diferencial que leva tantos juristas a uma divisão clara inicial entre um e outro tipo de leis está na possibilidade lógica de expressar um princípio segundo proposições de cunho afirmativo (juízos assertóricos, apodícticos ou apofânticos). Nesses casos, a possibilidade lógica em questão não destitui a lei exibida como tal de sentido. Seu sentido parece ser dado antes de tudo por uma inclinação geral de seu conteúdo, e parece ser automaticamente possível colocá-la em outros discursos tanto como causa quanto como comando passível de geração de conseqüências.

Isso, contudo, é apenas um percurso mais longo para retornar à alegação que fizemos antes, qual seja, a de que um princípio pode ser expresso a partir de duas inclinações diferentes. Ainda temos, portanto, que entender se uma determinada inclinação lingüística pode preservar naturalmente a concretização de sentido de uma dada expressão ou lei.

A questão passa a ser então como construímos o sentido. E no presente momento só podemos contar com a própria condição de flexões da linguagem para determinar até que ponto o sentido está preservado dentro de uma ou outra condição. Se partirmos das próprias flexões em si, perceberemos que arrastam o conteúdo significado consigo nas direções específicas das imposições significantes, e que por isso mesmo não podem ser concebidas como necessários perante uma fundação lógica de cunho formular. O fato de podermos expressar em uma e outra linguagem o princípio só nos permite entender que, cá e lá, sentidos diferentes são atribuídos à fundação principiológica, e por isso mesmo nada aparece como formação natural, por assim dizer, do princípio na linguagem.

De fato, a flexão é necessária, até certo ponto. Envereda para duas condições completamente diferentes de sentido na construção do ordenamento. Num caso entendemos como ordem hierarquicamente superior que deve ser seguida a todos

os momentos. No outro, entendemos como premissa ou pressuposto, e portanto como constituinte da realidade.

É interessante notar que essa agregação de sentido não está colocada de todo modo independentemente das condições gerais de fundamentação de um princípio. O caso é que tanto em uma situação quanto na outra o que temos é uma sobreposição de condições diretas de envolvimento humano, com a disposição de propriedades tão gerais que terminam por coincidir com a totalidade de situações existenciais que emergem da mera continuidade existencial de um dado elemento.

Por exemplo, tomemos novamente o princípio da igualdade. A noção de que “todos são iguais perante a lei” emprega imediatamente uma instrução geral (no signo universal) que recobre todos os indivíduos que estejam sob o alcance de determinado conjunto de leis. Dessa forma, a propriedade lógica a ser visualizada no discurso meta-jurídico é simplesmente a condição de humanidade sob o alcance de determinado ordenamento. Obviamente, para o ordenamento, é um pressuposto que se esteja sob o seu alcance para que ele se aplique. Seria logicamente impossível que o ordenamento fosse aplicado sob situações que não alcança. E não queremos aqui afirmar a limitação de lei no espaço. Trata-se antes de tudo de uma inviabilidade propriamente dita, por uma determinação de incomunicabilidade de certas narrativas com a questão normativa apresentada.

Nesse caso, dizer que há, ao lado da propriedade da condição humana, mais uma, qual seja, a de que o ordenamento incida sobre a situação, seria trivial. É, portanto, uma questão passível de exclusão, o que nos deixa simplesmente com uma propriedade que reafirma a própria natureza do envolvido na situação em questão.

Disso podemos obter que, mesmo no fundamento do comando, temos de fato uma afirmação e uma verificação da natureza do próprio ator ou objeto de uma ação. Por isso mesmo, a distinção do princípio termina por torná-lo em essência, quer como comando quer como afirmação, um elemento de exposição da condição essente de algo.

É o caso, portanto, equiparar, para fins de construção do ordenamento, a construção formular de uma característica ou condição geral que, se não é verdadeira, deve ser considerada em todas as condições. Pelo sentido puramente formular, uma condição que deve ser considerada em todas as situações é ao menos uma afirmação de cunho apodítico.

Agora, o fato é que a afirmação em questão pode ter um cunho apodítico sob o ordenamento, mas num discurso externo pode ser questionável, ou pode mesmo ser evidentemente falível. O ponto de quebra reproduz a questão que já colocamos antes. No caso de uma condição essencial de ordenamento, o posicionamento central de um princípio será desde logo a exposição de propriedades inegáveis para fins de estruturação de uma lógica formular do ordenamento. Num discurso de cunho meta-jurídico essa mesma definição, proposta a partir do mesmo significante, adota outra forma porque, naquele discurso, ela tem outra posição. Só pode ser entendida, em sentido estruturante, como elemento afirmativo, eis que não há condição em se falar sobre o comando se não se pretender desde a raiz a possibilidade de ação transformadora.

Diante dessas duas possibilidades, entendemos que estamos diante de uma semelhança imensa com a condição fundamental de um imperativo hipotético, condicionado contudo diante de si mesmo. Só assume circunstâncias categóricas na medida que opera sobre a exposição maior de uma pretensa metafísica informada pelo exercício de discursos extra-jurídicos. Isso porque a estrutura de uma condição hipotética enseja a informação da lei por meio de um dogma, ou pelo estabelecimento dogmático de uma regra. Não seria o caso dizer que essa lei vem de lugar algum, sendo necessária, pelo mesmo princípio geral oculto, que permaneça em constante ligação com o universo meta-jurídico.

Agora, o pressuposto seguinte delinea como essa relação se dá. A questão passa a ser a legitimação do discurso, que acontece num nível discursivo diferente daquele no qual ocorre a legitimação da ação. Aqui, o processo de construção do conhecimento fundante, reiterando as condições formulares de edificação conceitual, serve como ligação entre o discurso jurídico e a produção meta-jurídica, estabelecendo uma ligação primordial entre a formulação natural (em geral compreendida como palco moral) e a determinação jurídica da ação.

Seria, nesse caso, o mesmo que dizer que a possibilidade de operatividade de um princípio sobre o fundamento estrutural de uma linguagem afirmativa envolve necessariamente a postura *jusnatural*. E, de fato, é isso que desejamos afirmar presentemente. O que nos permite reconhecer o discurso como tal é a própria uniformidade estrutural que adota. Dispor um comportamento dado como verdade é o mesmo que determiná-lo como indiscutível e permitir-lhe essa dimensionalização afirmativa. Em outras palavras, a proposta de um princípio em tom enunciativo nada

mais é que a proposta de um jusnaturalismo normativista motivado e movido por tais fundamentos.

Isso demonstra da mesma forma como temos as possibilidades de dois tipos de enunciados, mas apenas sugere os motivos que nos levam à necessidade de tratamento dos princípios como enunciados. O princípio reside na coerência formular que a linguagem adota dentro dos parâmetros normativistas. São duas premissas diversas e, em princípio, igualmente válidas. Por um lado, o normativismo positivista estabelece a independência entre determinação da conduta por comando e verdade moral, ainda que não invalide sua existência; por outro lado, o jusnaturalismo normativista determina uma continuidade entre ambos, que na verdade é reflexiva de uma relação mais profunda.

Considerando o âmbito positivista, temos que o comando será desde logo determinado por uma voz expressiva. Como já mencionamos, ou agrava uma redução ao infinito ou torna a vontade auto-referente. Em ambos os casos, o que temos é uma tentativa de legitimar o comando em si, ou seja, de estabelecer a sua raiz através de seu próprio desenvolvimento lingüístico. De um jeito ou de outro, essa condição fiel é determinante da raiz da norma jurídica enquanto comando e nada mais, e por isso mesmo observamos, desde KELSEN, as condições gerais de formação de seu pensamento lógico, considerando essa mesma raiz como ponto de ligação essencial entre as considerações abstratas e concretas.

Devemos convir que a determinação do comando é já sempre aquilo que pode ser explicitado entre os limites de obediência e desobediência. Seu corte natural é portanto a realização de um real a realizar-se, ou seja, a comunicação em si entre os espaços abstratos e as constituições concretas.

Se considerarmos por outro lado a visão jusnaturalista, teremos em mente uma uniformização da dimensão jurídica com a moral, de forma a gerar uma continuidade de conteúdo. Essa questão contínua é exercício dessa mesma estrutura lingüística. Tanto o âmbito moral quanto o jurídico são determinações da ação humana, comandos, portanto. E tanto um quanto o outro são dirigidos em termos de conteúdo para a realização do real imaginário no real concreto. Agora, devemos notar que o movimento que se exerce nesses limites é exatamente o mesmo movimento que observamos mais acima quando mencionamos a questão dos princípios constitucionais. Em ambos os casos, a tratativa jurídica envolve um processo de formalização de uma linguagem que busca uma legitimação no sentido

de desvelamento da verdade. O que muda, portanto, a postura jurídica em relação à postura moral é precisamente a possibilidade de crença em uma verdade.

Agora, se perseguirmos o ponto de clivagem entre uma e outra dimensão, perceberemos o motivo dessa inclinação geral. O positivismo e o jusnaturalismo enquanto movimentos submetidos a uma normatização são semelhantes em tudo, inclusive na divisão lógica de seus discursos. Mesmo que falemos em um discurso jusnatural estaremos necessariamente tratando de níveis de linguagem diferenciados. Em outras palavras, não importa de onde vem a justificação última do discurso jurídico. Enquanto tratarmos de condições normativas falaremos necessariamente de uma divisão discursiva. Tomemos por exemplo a obra de VILLEY. Em suas particularidades, a conceituação de certos fundamentos normativos demanda a determinação em sentido propriamente filosófico de diversos conceitos, dentre os quais as noções de moral, liberdade e justiça. Nesses casos, a harmonia formular da linguagem é uma pavimentação de enunciados que a rigor complementam a realidade de comando, estendendo assim a raiz específica das condições de formação do normativismo.

O que se coloca pela linha do positivismo é uma planificação bastante interessante. Se a postura jusnaturalista está obstinada com a idéia de formulação de um discurso propriamente universal através de conectores de conteúdo, e portanto de enunciados sobre conceitos fundamentais do Direito que guardem entre si uma ligação com o real concreto, o positivismo por sua vez tem como meta o desligamento dessa realidade. Em outras palavras, a formulação de um método próprio ao positivismo tem um preço pesado, qual seja, a determinação de que a vontade fundante da conduta é a única afirmação colocada na base resolutiva e realizadora do ordenamento. Dessa forma, passa a ser perfeitamente possível constituir a realidade jurídica a partir de uma constituição independente da linguagem formular que determina verdades, considerando-se a verdade da possibilidade inesgotável de adscrição a partir do real imaginário humano.

E nisso chegamos efetivamente ao ponto de nossa discussão. O problema para estabelecer a linguagem natural à formulação do princípio reside na determinação de uma realidade de enunciados. Precisamos considerar como apofântico o juízo que determina que o comando enquanto elaboração da vontade do legislador pode estabelecer qualquer realidade de forma adscritiva. Se for reiterada a possibilidade de independência desses juízos adscritivos, então

poderemos reforçar o ponto de vista do princípio enquanto comando. Contudo, se não pudermos tratar da relação em questão sem reivindicar uma exposição necessária a enunciados, então teremos necessariamente que aceitar a tese dos princípios enquanto juízos afirmativos.

Consideremos então a primeira hipótese. Para a formulação da adscrição, como mencionamos, precisamos partir de um primeiro pressuposto, qual seja, o de que o Direito que se emancipa pelo comando constrói para si uma independência em relação a condições de verdade obtidas de discursos meta-jurídicos. Devemos notar bem especificamente que isso se dá dentro de um nível pontual de linguagem, qual seja, o nível do conteúdo lingüístico. Se desatarmos a tese de construção de níveis formal e substancial da lei, então a tese toda se desmontará sem uma avaliação mais séria e precisa.

Pois bem, consideramos então que o plano jurídico tem essa independência. Isso significa dizer que, num sentido coerente, o Direito possível é todo aquele que se permite uma construção coerente, ainda que nem sempre possa ser considerada factível. Devemos notar que a premissa essencial da factibilidade está muito além daquilo que entendemos como ligação essencial entre o Direito e o discurso meta-jurídico. Essa disposição, no positivismo, chega no máximo a um jogo de características conjugadas para a aplicação de determinada norma, e não se incomoda com a efetiva exposição de conteúdo para a realização do real imaginário no real concreto. Trata-se apenas de um jogo de hipóteses cristalizadas a partir de um âmbito moral que é externo a esse enraizamento, e que em última instância opera sobre as mesmas premissas.

Agora, se é esse o caso, devemos considerar, dentro do esquema positivista, quais diferenças projetam a dimensão moral para além da dimensão jurídica. Se ambos operam por comandos, então ambos são o mesmo nessa dimensão. Contudo, a questão moral tem fundamentos em afirmações, e portanto assume a forma que o Direito assumiria caso estivéssemos falando de uma postura jusnaturalista-normativista.

Se partirmos dessa observação, perceberemos logo que o positivismo opera sua contraposição à dimensão jusnatural precisamente porque tenta depurar dessa influência enunciativa o campo do Direito, de modo a abri-lo ao jogo de possibilidades infinitas de comandos. O seu tom passa a ser o tom do comando possível, e por isso mesmo se abre para o espaço do real imaginário. Ainda assim,

não se permite operar o impossível ou inconcebível, sob pena de desatar sua própria coerência lingüística formular.

Essa diferenciação opera numa dimensão lingüística que questiona fundamentalmente a raiz lógica do Direito. Esse tema é retomado sob outras formas nas discussões constantes entre ALCHOURRON, BULYGIN e ALEXYY. Interessanos notar aqui que o argumento central da postura positivista seria a de uma possibilidade de criação de qualquer ordenamento concebível, calcado em comandos logicamente possíveis. Por outro lado, o jusnaturalismo (incorporado suavemente na tese lógica argumentativa de ALEXYY) envereda pelo percurso oposto, admitindo que existe uma necessária inclinação de conteúdo, sob pena de geração de uma contradição performativa. Nesse caso, o que temos é a adição de outro princípio geral, qual seja, o de que a totalidade de possibilidades lógicas de conduta já sempre coincide com a própria existência, de modo que é irrelevante colocar uma conduta no sentido de sua não transformação.

Para o positivista isso não é o caso. Se é possível falar sobre determinada conduta, então é logicamente possível ter um ordenamento que a contenha, sendo apenas necessário construir um jogo normativo que comporte aquela conduta dentro de uma determinada lei. Agora, qual das duas situações é o caso?

Consideremos ainda uma vez que a determinação de emancipação do positivismo está fundamentada numa crítica direta a certa dimensão lingüística. Essa dimensão é representativa do debate da própria independência metodológica do Direito, como já mencionamos. Essa observação, contudo, é geral demais para nossos propósitos. O que é que conforma a independência metodológica de uma determinada área de conhecimento?

Essa questão tem um tom ainda mais complexo e delicado. Não podemos falar simplesmente de diferenças epistêmicas ou de composições gerais de percursos mentais. O caso é que certas formas de independência metodológica são geradas, no ciclo normativista, tão somente pelo sentido das raízes lógicas empregadas, e da forma como se compõem os quadros discursivos e as comunicações entre níveis discursivos. Pensemos por exemplo sobre as vias da filosofia tradicional: sua preocupação é a da constante superação de níveis discursivos até o esgotamento das origens e raízes conceituais, acabe isso onde acabar (vontade, intuição, percepção do real concreto, e assim por diante). Analogamente, o pensamento produzido no sentido da história pode ser considerado

como dependente de uma comunicação efetiva com o real concreto através da fonte histórica, que reforça o quadro de percepção da realidade e estabelece o que pode ser entendido dentro do discurso histórico como verdade. Notemos agora como essa independência vem delineada no Direito, sobretudo a partir de KELSEN. A questão central só pode ser elaborada a partir da decisão, ou seja, da norma em sentido concreto.

Já no que diz respeito ao conceito de igualdade, temos um problema um pouco mais delicado. O conceito de igualdade, como todos sabemos, é aberto, e serve para ser de todo modo acessado em diversas situações. A resolução entre igualdade formal e material é uma tentativa de solucionar o mencionado problema. Não vamos mergulhar nos repertórios de doutrina que defendem a divisão ou indivisão do conceito. Interessa-nos saber em que limite podemos configurar objetivamente um delineamento para o conteúdo do conceito. Para tanto, pensamos que seria mais adequado relacionar alguns usos do termo, demonstrando as possibilidades de sua utilização sem que haja perda de sentido.

No caso, o conceito de igualdade, em primeiro lugar, pode ser referenciado como elemento que não se permite como atributo puro e simples de apenas um objeto. Considerando-se sua condição essencial, podemos compreender que é antes uma medida comparativa, e que portanto não comunica essencialmente algo sobre a essência de um dado objeto, servindo apenas para os limites da imposição de atributos condizentes entre dois ou mais objetos comparados.

Isso se traduz no âmbito da linguagem pela impossibilidade de falar em igualdade como atributo individual. Note o problema que emerge aqui: se considerarmos o princípio da igualdade entenderemos que sua estrutura lingüística tem um tom retórico forte e esconde uma lógica um pouco mais delicada. O “todos são iguais perante a lei” não exercita uma comparação explícita. Contudo, faz com que permaneça oculta. “Todos são iguais entre si”, é isso que se pretende.

Em outras palavras, a igualdade entra no circuito das garantias fundamentais com uma forma um pouco rústica e difícil. De fato, quando falamos sobre certas garantias, estamos querendo permitir essa disposição de tratamentos específicos, os quais podem ser externos à natureza individual em si, e que se aplicam sobre o indivíduo. Em comparação a outros elementos, como por exemplo a vida, temos uma distinção clara. A questão se desdobra no instante em que percebemos que

algumas garantias fundamentais ganham complexidade enquanto afirmações da integridade e pertença de certos bens jurídicos, em oposição a relações mais extensas, como a do princípio da igualdade. Neste caso em particular a atribuição só pode ser partilhada e conjunta por um sentido lógico próprio.

Mais que isso, a igualdade não pode ser dita como atributo pleno de dois objetos, num sentido fenomênico. A igualdade só pode subsistir no arranjo de atributos dirigidos a partir de um determinado enfoque comparativo e segundo um direcionamento discursivo adequado, e por isso mesmo é atributo que liga dois ou mais objetos através de uma dada situação. Essa situação determina quais atributos são relevantes, exibindo que sob determinadas circunstâncias ou, antes, linhas de interesse, os objetos em questão são para todos os efeitos os mesmos. Seria como permitir que eles ocupassem uma posição conceitual dada pelo discurso, e que por isso mesmo vem de fora como incógnita, sendo preenchida por objetos suprassumidos à relação em questão.

Devemos notar que essa substância tem, portanto, uma dinâmica muito particular. O princípio da igualdade é ele próprio uma porta de abertura para demais discursos, e se adequa com perfeição ao discurso jurídico. No caso da produção específica do princípio da igualdade, o que se pretende de todo modo é a exposição dessa estrutura com o estabelecimento da ligação fundamental de tal princípio com o discurso jurídico. Seria o mesmo que dizer “para os propósitos do discurso normativo, todos são considerados iguais, ou seja, todos assumem a mesma posição discursiva”.

Notemos agora como essa questão sutil lança a igualdade na direção específica da formulação de discursos fundantes sobrepostos. Por um lado, a igualdade é já sempre em conteúdo ocupação de um mesmo espaço discursivo. Por outro, ela serve como espaço de ocupação comum do próprio discurso jurídico, e por isso mesmo se desdobra na dependência de uma figura conceitual que sirva de fundamento para tanto.

Gostaria, com base nisso, de explorar a possibilidade de formação desse espaço conceitual comum. Sua base é já um lugar conceitual, que é de todo modo algo necessário pela própria operatividade formular da dimensão jurídica. Isso significa que já há uma construção lógica capaz de receber esse exato influxo, e que ele simplesmente se acomoda sobre essa figura. Mais que isso a própria questão da igualdade, estabelecida a condição discursiva geral que impõe a formulação de

atributos, exige esse espaço conceitual. Inversamente, o discurso jurídico opera da mesma forma, coletando atributos comuns para a criação de um espaço abstrato conceitual.

Em outras palavras, para que a condição de igualdade ingresse num sistema como princípio é preciso que haja a formulação desse espaço conceitual abstrato para o elemento entendido dentro dessa dimensão de igualdade. Em termos conceituais é essa condição que permite mesmo o processo de abstração, considerando o processo de hiperonímia e a sua generalização progressiva.

Contudo, isso significa que a questão da igualdade precisa estar dividida em pelo menos duas partes, a que costumeiramente se chama igualdade formal e igualdade material. No caso, os objetos cingidos da igualdade são considerados de forma diferente. No primeiro caso, o discurso de abstração impõe a figura do sujeito de direitos desde logo como suficiente em sua condição equalizadora. No segundo caso, o objeto é visto de forma diferenciada, e o que se espera é que para efeitos de uma abstração de eventos posteriores à própria decisão a condição de decidir seja implementadora da igualdade. As situações em que a igualdade formal é considerada suficiente, aliás, são as situações nas quais já vemos desde logo a possibilidade de solucionar as questões derivadas em termos de equalização abstrata desde uma dedução lógica direta em relação aos lugares conceituais formados. Dessa maneira, basta-nos um conceito de igualdade, que nunca precisou dividir-se em outros dois. O princípio só determina que, na nossa construção discursivo-narrativa, todos estejam em lugares iguais, e nada mais, sendo indiferente como chegamos à construção do lugar conceitual que permitirá selecionar os atributos para a equalização. Se há atributos que podem prejudicar essa posição, então é preciso de um mecanismo racional que a reduza, e portanto de um tratamento próprio ao que chamamos igualdade material. Não há, contudo, diferença estrutural que distinga um do outro.

A outra questão de princípio que parece ficar esclarecida a partir desse ponto é a própria situação de conflito de princípios. O conflito provém não de uma confrontação pura e simples de normas aplicáveis a um caso, mas antes da confrontação de realidades, nem sempre conciliáveis. Os *hard cases*, nesse sentido, emergem para uma realidade normativa (na qual ainda não seriam, é claro, entendidos como *hard cases*, exceto talvez pelo normativismo de HART) como situações de confronto de normas, dependentes de técnicas de interpretação e

aplicação para a realização de uma decisão no caso. É claro que esses confrontos só se tornam visíveis para uma realidade normativa propriamente dita enquanto obscuridades normativas ou elementos de textura aberta da linguagem, mostrando aliás a característica extremamente fundamentalista de resolver todos os problemas da dimensão jurídica através da proliferação de normas que, como diria GOETHE, expliquem, detalhem e exemplifiquem até que não reste mais nada do objeto em questão¹¹⁶. Aliás, é precisamente isso que o normativismo termina por realizar: partindo do pressuposto de necessidade de explicações excessivas, destrói ontologicamente o objeto que pretende realizar no Direito, tanto pela via jusnaturalista quando pela vertente juspositivista.

É relevantíssimo o papel da linguagem sob todas essas condições. Como vimos anteriormente, a linguagem agrega dimensões muito diversas de nossa concepção de imperativos de conduta, relacionando regra, norma e lei. A relação que se trava através da linguagem é a própria formulação legitimadora em si. Com a disposição das três dimensões o que se dá é uma realização pela linguagem e na linguagem, a realização norma-regra na lei. Há que se considerar que norma e regra já são realizações imaginárias sobre a realidade concreta, e por isso mesmo são subvertidas nos termos formadores de uma lei.

Agora, a questão que se forma é como a linguagem termina por absorver essa dimensão, e por que parece tão natural que o faça. De fato, quando observamos e revemos a afirmação de que a conduta imperativamente posta se dá sempre pela linguagem não estamos distantes do que é o caso. Mas isso não se resume tão simplesmente na presunção de que a linguagem comunica entre uns e outros. A linguagem enquanto *logos* é estado de organização interna dos elementos realizados e representados para nós mesmos. Em outras palavras, mesmo no silêncio a lei persiste como linguagem, a lei persiste como certeza contundente que se expõe para nós sobre nossas condutas.

A condição mnemônica da linguagem, que afirmamos no primeiro capítulo, tem um papel de imensa relevância. O caso é que a realização da linguagem em qualquer nível é já sempre histórica (como vemos em BETTI), e por isso mesmo a lei posta se transforma já no instante em que é lida.

¹¹⁶ GOETHE, Johann Wolfgang von. *Os Sofrimentos do Jovem Werther*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

Dessa forma, a questão passa a ser essa condição essencial de legitimidade da norma. Através de uma legitimação subjetiva, afastada do Estado, somos obrigados a partir do princípio de que todos nós, de alguma forma, legiferamos, e ao mesmo tempo não detemos a força suficiente para ampliar os espaços de nossa legiferação para além da dimensão microfísica de nosso poder. Leis, portanto, ineficientes. Resta, nisso, depositar na própria linguagem a condição essencial de legitimação da lei. A sua legitimidade emerge pelos percursos de si própria, de sua imposição enquanto tal, e não a partir de sua fonte emissora, e o legitimado para colocá-la passa a ser aquele a que a lei mesma confere tal poder. Eis o procedimento como legitimador.

Assim sendo, a linguagem salva a sua própria memória. A circunstância de seu desgaste deixa de ser o esquecimento que lhe é natural. Vem dissociada da ausência de memória. A mencionada tese de DERRIDA sobre a questão da linguagem escrita como elemento de destituição de historicidade é o exercício dessa condição. Contudo, a realização dessa lei se faz como recuperação dessa falta de memória, desse esquecimento, e exhibe a perda constante do sentido oferecido originalmente pela norma, a sua perda de condições de significação. Para que a lei se reforce, ela precisa persistir. Não há espaço para a dúvida inicial de HART a respeito da motivação de continuidade de validade da lei. Se não houver essa validade – na verdade, legitimidade auto-referente disfarçada – não haverá lei.

Nosso esquecimento é a própria travessia para o campo da realização da linguagem. A imagem da travessia é, aliás, muito eloqüente, e o Letes é a disposição da realização para a palavra e da realidade realizada para a representação, inevitavelmente ligada, por meio de tal processo, à linguagem. A legitimidade é um contragolpe, é o esquecimento do próprio esquecimento pela absorção do caráter formular da linguagem.

Na percepção da lei como fórmula torna-se impossível dizer que há esquecimento. A realização concreta ou imaginária e representativa se desmancha enquanto condição informativa da mudança. A fórmula da lei se constrói como solidificação atemporal apenas por ignorar seu próprio desgaste em relação ao tempo.

Seria dessa forma uma absorção de dois aspectos relevantes. Primeiramente, o justo precisa ser exclusivamente aquilo que é posto pela lei. Em segundo lugar, absorve a própria condição universalizante da linguagem, a seu modo.

É interessante observar com que dose de harmonia permite-se eclodir, nesse ponto, para uma linguagem absoluta num sentido universalizante. Parece-se muito com a relação entre Kant e os pós-kantianos, no sentido de uma eclosão, sobretudo em HEGEL, para um universo lingüístico de posições absolutas que detalha as condições universalizantes da Razão transcendental kantiana. É uma forma de encontrar harmonia na desarmonia necessária de formas de legitimação, um jogo de níveis intercalados de linguagem. Enquanto a linguagem formular apreende toda a verdade, a própria formação da lei (e tratamos aqui a linguagem jurídica enquanto tal essencialmente, reforçando a condição central do normativismo legalista) representa a constituição de uma linguagem que não se legitima a partir das condições de reconhecimento puro da verdade, mas que se permite a ligação dessa verdade com a realização subjacente necessária para historicizar a própria linguagem, de outro modo contida em fluxos a-históricos (num forte traçado de historicismo filosófico).

Assim, tratar da justiça e da legitimidade como absolutos permite uma universalização às avessas, pela realização da possibilidade de multiplicação infinita de possibilidades numa linguagem transcendental. A linguagem em si se torna o que emerge em e transcende o jurídico, alcançando os limites da percepção e das condições humanas de realização.

2.2 Processos de Significação: mecanismos da linguagem no Direito

2.2.1 Proposição normativa e exploração do sentido das categorias jurídicas

A concepção do Direito, contudo, não está restrita à própria construção de normas. Desde DWORKIN até CASTANHEIRA NEVES¹¹⁷ podemos observar a compreensão das dimensões sucessivas do Direito como a realização de diversas categorias jurídicas, as quais trafegam de forma incorporada nas normas.

Aproximam-se nesse sentido as teses defendidas pelos mencionados autores no que diz respeito à coexistência de duas formas de ver o Direito. Em DWORKIN, trata-se da distinção em perceber o Direito por meio dos direitos que constrói ou por meio das regras que permite elaborar. No caso de CASTANHEIRA NEVES, a percepção se espalha para a determinação de lacunas de Direito ou lacunas de lei, as quais demonstram da mesma forma a existência de dois planos diversos para a constituição da realidade jurídica.

Se há que se falar de realidades subjacentes ao Direito, há que se estabelecer da mesma forma que reside no Direito uma dimensão deontológica, a qual detém em si uma dimensão coerente própria. Há aqui uma sucessão de níveis de linguagem peculiar, que permite elaborar, no pensamento clássico, a divisão entre bens jurídicos tutelados, direitos, regras e princípios.

Como esboçado anteriormente, a consideração maior dos princípios é a de que estariam presentes no ordenamento como enunciados, e por isso mesmo passariam à consideração de pressupostos para o âmbito propriamente regulamentar. A concepção de regra vem num sentido oposto à dimensão própria dessa dimensão enunciativa, e realiza com isso a determinação de condutas num sentido imperativo próprio.

A questão se torna mais complexa no exato ponto de constituição dos bens jurídicos protegidos em conjunção com a concepção de direitos. Bem certo que o pensamento oitocentista não apresentava um discernimento nominalmente claro dessas categorias. Contudo, em sua estrutura a estratificação de todas elas permanecia sugerida, e por isso mesmo permitimo-nos elucidar essa raiz por meio de tais análises.

A concepção de um bem jurídico determina desde logo um dos fundamentos que acabará por nos fazer retornar à concepção de sujeito de direitos. O bem jurídico, seja qual for, agrega as normas em torno de si, refaz os ordenamentos e institucionaliza algum objeto tido como verdadeiro e valorado para sua proteção.

¹¹⁷ Ver DWORKIN, Ronald. *Uma Questão de Princípio*. São Paulo: Martins. Fontes, 2000. Ver igualmente CASTANHEIRA NEVES, António. Op. cit., passim.

Mas há mais que um objeto propriamente dito protegido, e na pertença desse objeto a um sujeito de direitos. Há algo de condições imaginárias, não pela percepção de uma promessa, mas mais possivelmente pela elaboração cuidadosa de uma linguagem, herdeira das utopias registradas nos enunciados fundantes do Direito.

O tratamento oferecido à concepção de bem jurídico relaciona diretamente as concepções de origem e destino, fonte e resultado. É, a bem dizer, o espaço de atuação da própria memória lingüística. Contudo, há que se ressaltar a diferença entre os dois aspectos da memória evocados através do *pharmakon* de Platão¹¹⁸. Em leitura sobre o tema, DERRIDA estabelece a partir das mitologias antigas a constituição de dois níveis de memória, os quais se diferenciam na relação que travam com o que ele chama verdadeira memória, ou antes memória do verdadeiro. Uma memória de caráter meramente descritivo, enunciativa, portanto, de eventos, é a memória fragilizada por seu caráter avesso ao âmbito da evocação. O evocar o passado (próprio de *Mnemosine*), necessariamente presente na dimensão lingüística, fica alijado em certos episódios da linguagem, os quais relacionam uma memória meramente registral, ou seja, a memória do escriba.

Parece especialmente interessante que o autor destaque a questão de Thot enquanto escriba dos deuses, e que esse deus seja o deus falso, o deus que substitui o rei dos deuses, e que ao mesmo tempo flerta com as mais diversas condições de linguagem (quer dizer, tanto com a veracidade da palavra de Osíris quanto com a falsidade dos enredos que o levam a tramar contra o soberano do panteão egípcio. Eis aqui uma disposição própria da linguagem. DERRIDA afirma ser esse movimento uma forma de destituição do imanente na própria linguagem, e talvez, em uma determinada dimensão, realmente o seja. Trata, contudo, de uma dimensão inadmissível na linguagem de uma ontologia, qual seja, a tradução na linguagem de coisas que não são o caso. Vale igualmente levantar a polêmica estabelecida em trechos de obras literárias que demonstram o desgaste da verdade da palavra, notadamente o caso do anel em *O Mercador de Veneza*. É preciso, contudo, compreender que a linguagem nem sempre se dá numa dimensão propriamente ontológica, e justamente por isso determina a possibilidade de proposições falsas dentro de uma dimensão formular. Essa falsidade pode ter origem tanto numa incompreensão do que é visto, e portanto numa ilusão que recobre necessariamente o real (tese cara aos pensadores do século XIX) como

¹¹⁸ DERRIDA, Jacques. *A Farmácia de Platão*.

numa destituição de propensões da linguagem ao cumprimento de seus próprios percursos. O Direito absorve esses elementos, e permite-se, sobretudo a partir da condição maior do positivismo jurídico, um iludir-se, ou antes um admitir que pode vagar, dentro dos limites do Direito, uma ilusão (obscuridade da norma em KELSEN, por exemplo), a qual precisa ser racionalmente escavada e laborada para que desapareça. Seu suporte, contudo, permanece na presença de uma verdade afeita ao método, o qual é dirigentemente o maior doador de sentido para esse ciclo de pensamento.

Há, ainda assim, uma preocupação extremada do Direito com essa ligação primordial entre linguagem e verdade. No ato de concepção da ilusão, essa memória nunca havida, esse vislumbrar um ponto de origem que não se apresenta, estabelece uma construção que se volta para a esperança de reencontrar essa origem, esse lugar de origem, doador supremo de sentido. Na indisponibilidade lingüística desse lugar, resta o tracejar na linguagem humana desse percurso.

Aqui se encontra especificamente o lugar do bem jurídico. É resgatado, neste ciclo de pensamento, desde um outro lugar, nem sempre evidenciado (sobretudo na raiz do normativismo positivista) e posiciona-se sobre o próprio sentido posto para o homem e a partir do homem. É já sempre seu bem jurídico, e por isso mesmo firma-se poderosamente numa natureza passiva, que só na orfandade de sua defesa se redimensiona como subjetividade jurídica. A subjetividade passa, portanto, pela tão evocada possibilidade de agir em nome de. O indivíduo enquanto sujeito de direitos é já sempre o postulador da vontade que o criou e que lhe confere sentido, e o bem jurídico é a própria reação sobre o sentido concedido e a angústia de sua manutenção.

O direito entendido como meu direito passa a ser, no ciclo normativista como um todo, desde logo uma resposta a essa ansiedade. E tanto pode ser visto como exposição maior da improcedência da premissa positivista de uma inadequação das dimensões morais no âmago do Direito, bem como das premissas éticas desdobradas sobre os elementos essenciais de construção da norma por parte de um Estado. A elevação do Direito como constituição própria de uma legitimidade é resultante de sua separação, mas só se pode falar em uma legitimidade a partir da própria individualidade. Eis aí a famosa traição do ciclo constituinte do liberalismo, alegação que, na verdade, é apenas um reflexo dessa condição maior do *religare* como atributo individual.

Já o Estado, figura redentora que pretende arrebanhar a legitimidade, repetindo-a em simbolismos patriarcais, é a própria usurpação desse sentido, tanto quanto se pode dizer nos vários enredos míticos em que o usurpador do poder se coloca como vencedor (desde as Escrituras até a *Teogonia*). O usurpador é aquele que se posiciona no lugar do governo das divindades, mas ele próprio não pode se constituir como governante substancial, eis que não é atributo seu relacionar-se tal qual o patriarca.

Para além disso, é importante observar como se dá a relação entre o soberano divino e a criatura. Aquele que é justo atribui os dons a cada um, entrega já sempre à criatura o que é seu por direito, concede esse direito e o substancializa. Essa imagem poderia ser entendida propriamente como a imagem do Estado, exceto pela seguinte condição: o próprio Estado desconhece o jogo de relações morais necessárias, assim como o próprio humano a desconhece. Dessa forma, sua única possibilidade de orquestrar a deposição do direito e referir a proteção do bem jurídico está na própria arquitetura que realiza para tanto, cristalizada na tripartição de Poderes e no monopólio das circunstâncias de julgamento e de concretização (violenta, se necessário) dessa suposta justiça que ele mesmo colocou. O caso, portanto, é que o próprio normativismo positivista não pode excluir de seu circuito o conceito de justo. Apenas consegue intensificar seu caráter formular, e nesse sentido reforçar-se a si mesmo, concedendo-se dimensão ontológica, ainda que com base no aspecto deslegitimado da linguagem. No jogo simbólico, o Estado não é o patriarca: é o usurpador.

Resta, com isso, a recuperação da noção de que o patriarca origina pela própria carne e pela própria angústia a condição de herança dessa relação de poder. A disposição moral, no caso, é o próprio legado, e para o ciclo normativista ela está confinada aos contornos do próprio indivíduo. Resta-se o indivíduo sozinho, e a potencialização da relação subjetiva é a própria compreensão maior de uma condição herdada dessa determinação divina-divinizadora-infinita-total. O Estado (vide a esse respeito HEGEL) intervém, impedindo, como já demonstramos, inclusive que o sujeito de direitos seja capaz de terminar-se, de esgotar-se em si, além, é claro, de impedir que essas mônadas, espalhadas pelo mundo, abandonem a virtude moral e destruam-se umas às outras. Em outras palavras, o peso do dilema moral se vê excluído em nome de uma pavimentação lingüística das dimensões morais estabelecida pelo Estado, tido enquanto usurpador.

Isso gera os dilemas de uso da força e de legitimidade do Estado para regulamentar e julgar. E, diante desse círculo, não de ser sempre dilemas, eis que intransponíveis pela própria natureza das zonas formulares determinadas pelo Estado. É só em assaltos epifânicos, por meio de grandes eventos, que a fundamentação do Direito se reconstrói e passa a realizar a determinação específica de novos paradigmas morais, expostos na norma. Esses assombros são momentos efetivamente ontológicos, inegáveis por suas próprias naturezas, lugares que a linguagem não consegue transpor, e que precisa assumir como existentes. Dessa maneira, a linguagem formular do Direito se adapta para absorver esses lugares assombrosos, estabelecendo restrições ou obrigações no sentido próprio de uma reconstrução dos movimentos que aconteceram na história, no mundo, eventos que são o caso. Agredir a verdade seria, nesse sentido, o mesmo que deslegitimar-se, o mesmo que ferir mortalmente a ontologia esparsa que institui o próprio Direito.

Para além do âmbito da legitimação e da constituição da legitimidade reside ainda uma racionalidade de atemporalidade e atemporalização do pensamento. Essa atemporalização depende necessariamente do caráter enunciativo, quer provenha do ordenamento, quer seja oriundo desde lugares externos. Mais que isso, ela se exerce sobre a própria construção dos bens jurídicos.

A determinação de um bem jurídico é ela própria enunciativa por natureza. Se não se apresenta desde logo enquanto enunciado dentro do ordenamento, depende de enunciados que esclareçam sua natureza na doutrina ou na jurisprudência. A atual tendência crítica que permite espaços de indeterminação para determinados conceitos exercita sobre os bens jurídicos uma ampliação a partir da disponibilidade de seus enunciados, os quais podem ser variados dependendo das relações materiais oferecidas para a própria norma que preserva o bem jurídico como parte sua, ou que o conserva para além de sua estrutura.

Entretanto, a condição de formação do bem jurídico enquanto conceito é determinante de perspectivas propriamente ditas sobre sentidos mais amplos, e por isso mesmo cristaliza noções que apresentam fundamentações específicas sobre o próprio sentido do Direito. Nesse caso, a indeterminação é suprida por enunciados flutuantes, que só mostram coerência diante dos enunciados explicativos das situações concretas, tidas classicamente como espaços de aplicação do Direito. Observa-se com isso, mesmo nessa dimensão, uma demanda por coerência, a qual

se estabelece diante de conjuntos de enunciados, sejam eles realizadores do real concreto, sejam evocadores do real imaginário.

A linguagem persiste, portanto, como manutenção de apartados coerentes. Devemos ainda considerar a inclusão de uma outra categoria, a qual permite a realização do real concreto na dimensão jurídica. Trata-se do contexto arquitetural da prova. A prova eleva a partir de um circuito lógico vários pontos de estrangulamento (sintagmas) que permitem registrar a harmonia dos eventos e determinar através de enunciados verificados como verdadeiros a própria conjunção desses eventos com a relação de bens jurídicos protegidos e as condutas que se expressam em regras em nome da proteção de tais bens. Aqui, pode-se estabelecer com mais detalhes o jogo de relações entre categorias, exibindo-se com mais precisão o caráter formular harmônico da linguagem jurídica. Trata-se de um pressuposto de verdade que não se dá tanto pela realização do real na linguagem jurídica, mas antes de uma construção da verdade no método de edificação do discurso jurídico. Sua própria determinação passa a ser, portanto, auto-referente, sobretudo se considerarmos que esse método é justificado pelo próprio Direito, dimensão a qual o método pretende explorar e construir gradativamente (KELSEN).

A questão dessa auto-referência é extensiva a todas as formas de construção da decisão. É muito curioso que a produção ensejada pelo normativismo em geral se constitua numa preocupação apriorística – que é, aliás, seu tom característico. A questão é que o normativismo, tenha a inclinação que tiver, pretende uma preparação prévia da constituição lingüística do Direito para que então possa ingressar na sua realidade. É um discurso belamente receoso de si, consciente de seu peso.

O oitocentismo de modo geral deposita sobre a condição humana uma disposição de orfandade. Seria o caso recuperar aqui algumas das condições próprias da psicanálise infantil, que demonstra através de histórias simples o papel da criança despida de proteção sobre o mundo. O enredo do conto de fadas, muito próximo do enredo mítico, constrói uma dimensão imaginária que interioriza a vulnerabilidade do personagem perante as agruras repetidas do desconhecido, desde o *Ifrít* das narrativas das mil e uma noites até as figuras sombrias que permeiam a literatura germânica que trata do tema. São já sempre horrores que se repetem em suas próprias escolhas, de fato, as únicas representações de escolhas plenas, diante da pujança de seus dons perante a frágil condição humana.

O detalhe que se expõe a partir disso é que o humano é sempre aquele que precisa vencer os obstáculos através da sagacidade de suas especulações racionais. Duas figuras, ligadas pelo percurso literário que as integra a uma preocupação racional em oposição a mundos que se impõem por suas próprias condições dogmáticas, residem no protagonista de *O Nome da Rosa* e do *Zadig*. Ambos os personagens tentam resolver os dilemas de instituições fundadas na tradição e no uso da força através da racionalidade e do poder do convencimento que ela traz.

Mas o mais chocante em todas essas linhas, algo que permeia igualmente os contos de fadas, é que a exposição para a vitória e para a imposição de sua própria subjetividade, para a expressão de seu próprio ser, é a condição maior da exposição para a destruição. O risco de *Zadig*¹¹⁹, do Zaratustra de NIETZSCHE¹²⁰, do sacerdote que investiga mortes, do pescador que desafia o Ifrit, e assim por diante, é já sempre o risco de sobreviver em nome de algo por demais grandioso, munido apenas de sua sagacidade, da combinação de elementos racionais que instituem um regime de superioridade do mais sagaz. Da mesma forma, é o caso falar disso para a criança, que só pode, perante o adulto, enganar pela sagacidade, eis que se vê fragilizada por seu tamanho e sua impossibilidade de lidar com a mundanidade das coisas.

Da mesma forma, esse processo de realização reflete a condição humana no tocante à formação oitocentista do Direito. É o pensamento de que o homem, abandonando a premissa divina (e mesmo o jusnaturalismo normativista o faz, por uma perspectiva teológica pura) depende apenas de si mesmo para o jogo de decisões de ação que provêm disso. É uma preocupação lírica, que re-visita as preocupações de Agamenon exaltadas por OST¹²¹ em seu *Contar a Lei*. As gerações posteriores inevitavelmente sofrem as escolhas das anteriores, num sentido contínuo formular, dada a possibilidade de eternização da fórmula lingüística.

No caso do plano jurídico, essa relação se torna bastante grave, na medida das tensões de mundo que se realizam. O caso é que a linguagem estabelecida para essas relações de pensamento se reforça na medida do planejamento formular e se deixa destituir de sua condição mnemônica, deixa-se de perceber enquanto

¹¹⁹ VOLTAIRE. *Zadig et autres contes*. Paris: Gallimard, 1992.

¹²⁰ Nietzsche, Friedrich Wilhelm. Assim falava Zaratustra: um livro para todos e para ninguém. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

¹²¹ OST, François. *Contar a lei – As Fontes do Imaginário Jurídico*. São Leopoldo: Unisinos, 2007.

desgaste no tempo. A sua realização é a própria realização do fim do tempo na ação humana, a declaração controlada pelo homem da escatologia, beirando a condição milenarista.

É interessante observar como se dá esse ocaso na própria linguagem. A linguagem se torna a paralização do tempo esboçada por KANT¹²², e nesse sentido se transforma na possibilidade de uma existência plena pela exposição da verdade na dimensão formular da linguagem jurídica. Em outras palavras, a condição oitocentista possibilita a atividade jurídica enquanto promessa, mascarando sua condição trágica, ou seja, a necessidade de injustiçar para realizar em casos sensíveis. Assim, essa condição é substituída por uma construção utópica imaginária, realizada num sentido originalista e futuro, compreendendo enlace de passado e futuro e justificando a fundação do humanismo no âmbito da formação da lei.

São símbolos de nomes moribundos que se apropriam do passado e permitem-se esquecê-lo. Pagam o preço do esquecimento e legam o preço de suas escolhas. Mas justificam esse limite permitindo que a linguagem, feita perfeição, se debruce sobre si mesma, e coincida decisão e verdade. É um termo originalista pelo canibalismo da origem. Mais que órfãos de um Deus que nos guie na direção da condição moral plena e correta, somos aqueles que não viram o cadáver de Deus (NIETZSCHE, ONFRAY¹²³) porque fomos ávidos demais em devorá-lo. Somos, desde esse lugar, a origem, somos o fim da narrativa por sermos a origem de uma nova narrativa.

2.2.2 Modos de comparação das categorias jurídicas: identidade, igualdade e equivalência

O fundamento dos bens jurídicos opera através de dimensões de linguagem, escalonando em sentido formular o que os lógicos do Direito chamam de conjunto de propriedades presentes no caso e na norma. A conjugação de ambos os elementos seria inclusive a resolução da subsunção do fato à norma. Aqui temos uma expressão teórica daquilo que mencionamos antes. Somos os fundadores de novos dogmas, só que os chamamos realizações imaginárias ou concretas de

¹²² KANT, Immanuel. *O Fim de Todas as Coisas*. In.: *A Paz Perpétua e Outros Escritos*.

¹²³ Nietzsche, Friedrich Wilhelm. Assim falava Zaratustra: um livro para todos e para ninguém. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

nossas próprias representações. A relação é tremendamente confusa, auto-referente, dentro da linguagem, no oitocentismo, e para além dela no jogo de disposições, como trataremos nos capítulos posteriores. Cada bem jurídico é uma dessas constantes aberturas para o que não podemos negar na linguagem, se quisermos que sua operatividade formular tenha sucesso.

A realização dos eventos na dimensão jurídica, como mencionamos, acontece através de uma tradução lingüística que abrange a condição hipotética de proteção dos bens jurídicos. Essa tradução se dá em dois níveis diferentes, comportados posteriormente na estrutura de sucessivos silogismos, no âmbito de premissas que levam à aplicação da norma em suas variadas formas.

A exploração das dimensões lingüísticas em questão tem apenas inclinações modais diferentes dentro da construção do discurso. As formas de apreensão contidas na norma e em suas interpretações (vistas aqui, é claro, apenas no sentido de uma complementação de espaços de indeterminação) pretendem ser condições comportamentais amplas. A observação kelseniana sobre as normas primárias tem a finalidade de se tornar uma previsão, constituindo desde sempre um caráter infinitivo em sua arquitetura. Se houver uma construção de enunciados dentro do ordenamento, nesse sentido, há de tratar da constituição maior de uma modalização que se abre para todas as demais modalizações, a modalização infinitiva. Por outro lado, a modalização própria de regras diz respeito a uma modalização imperativa, determinadora de um comando. Para além dos limites da regra é já sempre necessária a interpretação, eis que a regra se converte, no ato de sua aplicação, em uma modalização subjuntiva, sobretudo no sentido de ligar a norma primária à secundária. Da mesma forma, a aplicação da regra depende de um enunciado condicional, que vem preenchido pela modalidade subjuntiva e pelo tempo futuro, e que se encontra com um enunciado de caráter apofântico construído para receber o conjunto probatório elaborado no processo ou constatado da realidade.

A questão passa a ser, então, como definimos em primeiro lugar que só poderia ser feito dessa forma, e não por meio de outros modos. Essa realização das diversas questões reais no plano do Direito já reconhece duas dimensões necessárias, e uma delas não se adequa à realidade como é. O caráter de previsão da norma não nasce pela norma, mas sim de uma exegese, a qual leva à construção de um texto posterior que coloca a norma como previsão. Não se trata de um simples enunciado afirmativo, e portanto, ao contrário do que prega o normativismo

positivista, a norma não poderá ser entendida pelo jurista como sendo o caso. Deve ser já sempre tencionada, é já sempre ato vazio, elemento contido dentro do discurso kelseniano. A questão da legitimidade retorna novamente, e agora vem acrescida dessa carga explicativa dos motivos estruturais da norma, em seus caracteres específicos de previsão.

É preciso perceber inicialmente que as ligações realizadas pelos silogismos empregados para a edificação da aplicação da norma constituem antes de tudo uma relação identitária entre os níveis de linguagem estabelecidos. O jogo de propriedades é o próprio exercício da realização da norma sobre a realidade exterior ao Direito. Somente assim pode ser considerada, nesse circuito, como sendo o caso, e não de outra forma. Os estudos realizados a partir de EHRLICH e GÉNY¹²⁴, que pretendem uma sobreposição dos costumes à norma, não tratam dessa norma como sendo fundamentos legitimadores. Ao contrário, relacionam as normas apenas no sentido de sua legitimidade. Em outras palavras, tentam justificar a presença de uma norma antes de sua conversão em enunciado de modo subjuntivo.

Antes, contudo, de voltarmos sobre o problema da legitimidade pelos olhos da identidade, debruçemo-nos por um instante sobre o desdobramento da norma sobre o seu momento de aplicação. Primeiramente, essa situação é absolutamente dependente de uma distinção temporal, a qual é criticada por CASTANHEIRA NEVES¹²⁵ como presente em um só momento (sobretudo a partir de seu enfoque, o qual relaciona as categorias jurídicas de substância como elementos formadores da dimensão jurídica, tema que confrontaremos mais adiante). É preciso que a norma se relacione antes sobre juízos de valor em situações específicas expostas em enunciados diretos sobre a realidade. Esses enunciados são submetidos antes de tudo a enunciados morais. Aqui está a verdadeira dificuldade, que foi ignorada no normativismo positivista, mas que foi enfrentada de certo modo pelo normativismo jusnaturalista.

¹²⁴ Que entendemos aqui dentro de uma dimensão interpretativista de base sociológica, vista tradicionalmente como bifurcação entre o Direito Livre e o Direito Vivo. A esse respeito ver EHRLICH, Eugen. *Fundamentos da Sociologia do Direito*, trad. René Ernani Gertz. Brasília: Universidade de Brasília, 1986. Ver também GÉNY, François. *Méthode d'interprétation et sources en droit privé positif : essai critique*. 2. ed. Paris : Libraire Générale de Droit & de Jurisprudence, 1954

¹²⁵ CASTANHEIRA NEVES, António. *Metodologia Jurídica – Problemas Fundamentais*. Coimbra: Coimbra, 1993.

A questão é que, para que o tempo seja cingido, é preciso antes de tudo distinguir momentos. O primeiro momento seria o da constituição da moral como regra ou como jogo de enunciados sobre a virtude, ou sobre o bem. A indefinição do campo moral tem impacto direto sobre a aplicação da norma, sobretudo nesse ciclo de pensamento. Isso porque o destacamento dessas dimensões termina por ser ilusório, exatamente no sentido de que sempre pede por um retorno. Se uma determinada inclinação moral é uniformizada e harmonizada lingüisticamente pela própria condição geral de construção da norma, no ato de aplicação ela poderá ser questionada pelo súdito da norma ou pela parte do litígio. E, se o questionamento direcionar conclusões diversas, então a norma ficará deslegitimada em sua potência, ao menos para o intérprete que determinar uma moralidade diversa daquela esboçada no conteúdo da norma.

Desse modo, a norma provém antes de tudo de um enunciado de realidade, e de um segundo enunciado que tenta compreender a concepção da realidade sobre as bases morais. O problema está, então, na constituição do conteúdo moral, como antes expusemos, e portanto nas nossas próprias relações de certo e errado. A conduta da norma provém então de um silogismo peculiar, que lega uma condição construída em enunciado a partir da relação anterior de enunciados morais e de fato. Essas conclusões são o próprio modelo de identidade da norma.

Aqui temos uma visão mais clara de um problema estrutural grave em todos os pólos do normativismo. A condição formular da linguagem tenta constantemente traduzir nos mesmos níveis de linguagem, por meio de um conjunto delicado de premissas e conclusões, em ligações próprias da proposição enunciativa clássica, ou seja, colocando elementos enquanto sujeitos e predicados. Essas ligações são propriamente identitárias, eis que a posição de uma variável proposicional é assumida ela própria por um elemento constante de outra proposição enunciativa, e arrasta imediatamente todas as características de uma e de outra linha enunciativa para o mesmo lugar, para o mesmo espaço conceitual.

Aqui, portanto, o processo de identidade é entendido propriamente como momento de nomeação de algo. É pela troca rápida de nomes que se estabelece uma fundamentação normativa que, no ato da aplicação, será a própria resolução do caso.

Há aqui duas possibilidades: ou as identidades criadas nos diversos níveis de linguagem são de fato reflexos de uma ontologia própria ou então são sobreposições

formulares destituídas de uma ontologia, e ligadas entre si por uma totalidade harmônica. Para o ciclo de pensamento normativista, entendemos que se trata da segunda situação. Isso porque o normativismo de uma forma geral, quer positivista quer jusnatural, inclina suas preocupações para o âmbito da denominação da totalidade, e por isso mesmo equipara as próprias dimensões lingüísticas com as quais opera, sejam quais forem, como totais em suas próprias cadeias enunciativas.

Mais especificamente, há já sempre nesse circuito uma constante preocupação receosa, que traz o âmbito imaginário para espaços de duelo com enunciados próprios de coisas que são o caso concretamente. Não há, nesse sentido, um *ser o caso imaginário* que não provenha antes de premissas universais imaginárias, e é precisamente a esse campo que se reduz inclusive o debate moral em suas diversas formas, ignorando dessa forma o conjunto de aflições individuais que fundamentam a existência de uma consciência do certo e do errado.

A presença trágica desse processo imaginário, que esboçamos quando tratamos o pensamento do século XIX, reside então no Direito precisamente nessas duas envergaduras polêmicas: por um lado, a aplicação guarda já sempre a possibilidade de uma angústia pessoal castigada, desmanteladora dessas condições maiores de construção lingüística. Por outro lado, a existência aquém do transcendente-imanente prejudica a própria realização de uma experiência de *numina* que precisaria estar presente para a realização da norma. Eis aqui a orfandade apresentada na textualidade hegeliana, incorporada na tentativa de reconstruir determinadas soluções para problemas que, a rigor, só poderiam ser resolvidos por meio de uma consciência transcendente-imanente.

Pelo ponto de vista de uma linguagem total não desvendada, a resolução da questão não pode ser, segundo essa visão identitária, pelos mesmos motivos que não permitem o caráter de ação e imposição legítima da norma conjugados a uma resolução da identidade em sentido ontológico (a primeira das duas opções). A primeira opção se vê imediatamente afastada porque representaria a percepção da possibilidade de contradições (a condição trágica do pensamento) e por isso mesmo tornaria o exercício de construção da linguagem formular (e igualmente a tentativa de resgate da verdade moral) impossíveis. Ao mesmo tempo, a visão pela perspectiva de uma linguagem formada, perfeita e harmônica a ser humanamente traduzida seria impossibilitadora da ação legítima e resultaria no impedimento de uso de imperativos, bem como no uso de diversos pressupostos que recairiam

inevitavelmente no uso da força para a realização de uma condição imaginária sobre o real concreto. Não há, pelo ponto de vista dessa linguagem verdadeira, a mais relevante identidade, qual seja, a da arquitetura de uma linguagem humana que traduza com perfeição o essente das coisas. No caso, os bens jurídicos protegidos no ordenamento se tornam lugares vazios, por mais que os resultados obtidos a partir de suas constituições normativas sejam positivos. Haverá sempre um caso em que essas palavras falharão, em que se mostrarão insuficientes. E através desses casos de limiar de linguagem termina por se tornar clara a própria ilegitimidade humana para realizar a linguagem imperativa e para auscultar o imaginário, tentando realizá-lo concretamente.

A questão da paternidade da linguagem, havida de DERRIDA¹²⁶, se mostra com mais clareza. De fato, a percepção de DERRIDA tem uma acomodação bastante peculiar no que diz respeito ao próprio caráter simbólico do estudo da linguagem e da sua estrutura triangular. O autor afirma que a linguagem verdadeira é proferida pelo pai, ele próprio soberano, e por isso mesmo concessor de leis. Nas mitologias, só ele pode ser plenamente justo, enquanto a realização do destino do humano ou a sua inocência perante a realização de certas condutas é já sempre a memória da lei posta a partir do plano divino. Essa realização exhibe mais claramente o Estado e sua pujança legiferante como dimensão usurpadora: verdades só podem ser ditas por quem as conhece intimamente, e a verdade só pode ser conhecida (depois da fenomenologia de KANT¹²⁷) pela consciência que permeia as diversas realidades e exala-se para as diversas ontologias, identificando-se com elas pela experiência, pela *numina*. Em outras palavras, só o patriarca que atribui (Zeus), profere (Osiris) ou simplesmente é (o Deus dos monoteísmos) pode falar genuinamente. Nele, a linguagem é desnecessária, isso se não for inexistente. Ela emerge *simbolicamente*, como proferir desgastado e simplificado dessas dimensões verdadeiramente identitárias. Assim como falamos sobre o triângulo em dimensão simbólica, devemos entender que a realização da linguagem imperativa é ela própria simbólica e simbolizadora de uma vontade que tudo permeia e que se realiza por meio de tudo. Esse pressuposto é, de um modo ou de outro, abandonado em toda a formação jurídica normativista, quer na dimensão do Direito, quer no plano moral, e

¹²⁶ DERRIDA, Jacques. *A Escritura e a Diferença*. São Paulo: Perspectiva, 2009.

¹²⁷ KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. São Paulo: nova cultural, 1997.

por isso mesmo torna impraticável uma identidade que se remeta para além da linguagem humana, falível e incapaz de realizar a verdade¹²⁸.

Diante do juiz supremo, e portanto diante do plano divino, a identidade realizada na linguagem é somente uma forma de agregação entre conjuntos de equivalência. Adota-se uma comparação entre os diversos termos e as diversas proposições, entre conceitos identificados entre si. Eles não são a mesma coisa, apenas valem o mesmo, uns nas cadeias valorativas dos outros. Pelo ponto de vista da linguagem total, estão já sempre inclinados (tal qual a subsunção) para rotas específicas de relação de igualdade, sendo essa igualdade uma relação de propriedades específicas que se adequam, todas elas apropriadas a um discurso. A construção jurídica tem, desde sua origem, a tendência a resgatar um realizado que já é sempre uma perspectiva lingüística. A linguagem não traduz, ao contrário, permanece em si ontologicamente consistente na permissividade de coerência, relacionando características internas dos elementos pontualmente delineados por ela para compará-los uns aos outros. A especularidade havida disso é o que chamamos de equivalência, e converte mesmo todas as demais estruturas lingüísticas em meras observações valorativas sobre o que é já uma valoração posta pela linguagem discursiva.

O ponto, contudo, é o da determinação específica dessa identidade enquanto sentido da realização do real concreto na linguagem. Primeiramente, pelos mesmos princípios que aduzimos acima, podemos compreender que a identidade emerge da realização paralela entre o mundo percebido, que se desdobra desde o transcendente para o concreto, até o mundo expresso na linguagem, comunicado. Em seguida, contudo, somos obrigados a rever a questão fundamental de como se dá a universalidade nessa construção lingüística, e como se desdobra para a identidade jurídica.

A concepção presente nesse sentido no Direito não está distante do que lançamos anteriormente. Primeiramente, ela também preserva em si uma

¹²⁸ Aliás, isso demonstra um solipsismo ainda mais delicado. A solidão divina é a solidão humana, sua impossibilidade de comunicar, apesar da onipotência, é sua solidão já sempre em rota de desaparecer pelo *religare*, pela experiência de *numina*, ela própria nunca total, mas sempre vista enquanto promessa de totalização. A experiência lingüística verdadeira é aquela que desconsidera o interlocutor, e portanto está além dos limites da hermenêutica. Da mesma forma, o transcendente-imanente é a realização de si para além da linguagem, a recepção de outro nome que nada tem de nome, a realização no essente de todas as coisas, sem que se as recuse no ato de comunicar.

bifurcação, que DELEUZE chamaria de distinção entre identidade formal e real¹²⁹. Contudo, a questão é um pouco mais complexa que a proposta inicial do autor. Nele, observamos que a identidade se dá ou por uma repetição direta do objeto no real concreto, ou então por meio de uma realização sua através da abstração, que ele ligará à condição fundamental da generalidade. Podemos observar, todavia, que a questão ganha complexidade na medida da resolução clara da memória através da repetição menos abstrata da norma, e por isso mesmo podemos entender que a identidade jurídica guarda em si as mesmas características dentro do mesmo contexto.

Se pensarmos que a diferença se dá pela repetição sem a lembrança do elemento em sentido anterior, devemos ao mesmo tempo perceber que a realização do objeto é, nesse sentido, já sempre a sua própria composição única. A inversão do processo, a sua observação em sentido temporal, determina uma perda do movimento e uma avaliação diacrônica de sua existência. No caso da norma, posso observar a sua composição identitária como única se pensar por exemplo que tenho um comando diferenciado a cada ato de aplicação, mas ao mesmo tempo tenho sempre, ao menos nuclearmente, entre o ato de aplicação e a disposição da conduta, uma relação que supera a simples repetição.

Poderíamos argumentar em sentido oposto que a norma se estabelece em momentos distintos como repetição, e portanto entre sua dimensão abstrata e concreta não existe um parentesco. O raciocínio é válido, tendo contudo uma identidade bífida nesse instante, eis que depende de um elemento concreto, a ação realizada, e da realização seguinte da conduta sobre a ação.

A solução do problema não se encontra aqui. O caso é que a norma não pode ser pensada separadamente em formas de operacionalidade e conteúdo, coisa a que somos levados através dessa linha de raciocínio. Devemos antes pensar no fundamento da norma em sua produção e reprodução, enquanto norma e mesma norma repetida posteriormente. Nesse caso, temos um problema inicial, qual seja, o de que a norma em si tem uma natureza essencial de conduta, e por isso mesmo é em si abstração. Sua repetição só pode ser repetição em palavra, e portanto a sua identidade real (preferiríamos, pelo nosso uso do termo 'real', o termo 'identidade concreta') só pode ser identidade comunicada. Para além disso a norma só pode ser

¹²⁹ DELEUZE, Gilles. *Diferença e Repetição*. 2. Ed. Rio de Janeiro: Graal, 2006.

entendida ela mesma como memória de uma conduta, eis que ela se dá como conduta lembrada a cada aplicação e a cada evocação.

De todo modo, isso não significa que seja destituída de uma condição concreta, e que não se realize na sua repetição. Sua repetição é a repetição dessa continuidade, razão pela qual devemos cotejar a experiência deleuziana nesse caso. Podemos dizer, de outras formas de realização geral, que se dêem displicentemente, sem memória, e que portanto realizem-se na concretização de suas repetições. Por outro lado, a norma não consegue operar assim. Sempre que emerge, é já a voz que se repete sobre o gesto, é já relação. Daí termos insistido antes na questão da linguagem enquanto memória.

Mais que isso, a norma é determinação mais verdadeira da palavra. Por quê? Isso se dá sobretudo por conta dessa ligação irreversível entre a memória e a linguagem na norma. A linguagem corriqueira é a linguagem que DERRIDA associa com Hermes ou Thot, aquela linguagem que é repetição de uma linguagem anteriormente mencionada. A lei humana tem essa característica, a de ser repetição de uma outra lei, seja ela humana ou transcendental. Contudo, essa lei foi proferida em sentido original em algum momento.

Mais que isso, contudo, a visão derrideana distingue o momento de proferimento original do instante de repetição por saber que o dizer original é o dizer diante de uma compreensão plena, enquanto a repetição é mera compreensão rústica daquilo que se ouviu diante de um arranjo fenomênico dado para aquele humano que compreende. Significa dizer, com isso, que o repetido tem a condição de permitir uma compreensão que não a compreensão original do primeiro a evocar algo pela fala.

O caso da norma está em sua disposição. Enquanto comando, como já mencionamos, abandona a dimensão da simples compreensão. Pensemos por exemplo que podemos dar ordens equivocadas, ou criar comandos equivocados. Como pode um comando ser equivocado? Um comando dito equivocado pode ser impossível ou infrutífero segundo determinada finalidade. Nesse caso, o que temos em mãos é, de fato, uma determinação de comando que se realiza a partir de uma compreensão errônea de mundo, ou seja, de uma falta de clareza na percepção do entorno e das relações que desejamos constituir dentro dele. Nossa realização do real concreto é defeituosa, e por isso não aceita uma relação causal-conseqüencial

direta entre a hipótese imaginária levantada pelo comando e aquilo que temos como condições concretas.

Por exemplo, se eu determino, em um comando abstrato, que todas as janelas de uma sala devem estar fechadas, então eu tenho uma hipótese determinada a partir do arranjo de uma dada sala que, presume-se, tem janelas. É claro, se eu visitar a sala e descobrir que não há janelas, perde-se o sentido do comando em questão. Contudo, é possível que eu elabore comandos desse teor, sobretudo considerando que meus comandos são duradouros o suficiente e complexos o bastante para experimentarem mudanças nas relações concretas do arranjo mundano e alterarem – ou perderem – seus sentidos.

O caso é que estruturalmente o comando pode ser construído sem compreensão, e por isso mesmo, num desligamento linguagem-realidade, podemos ter uma norma que não tenha cabimento dentro da condição realizadora na realidade concreta.

O comando dado é, com isso, seu próprio sentido. Nem ao menos demanda a presença de alguém que obedeça, eis que é abstrato e serve-se ao seu próprio propósito. É a ordem pela ordem, e por isso mesmo é o encontro do indivíduo com a pureza de sua própria ação. O *tu debes* de NIETZSCHE¹³⁰ traduz melhor essa percepção, determinando de maneira mais refinada a questão da conduta por si e em si. O caráter emancipatório da conduta que presenciamos no autor denuncia o fato de que o sentido do comando moral é apenas o seu próprio proferimento enquanto comando. Daí sua associação com a questão da verdade, como nos mostra de forma mais evidente o *Crítias* (o papel do legislador é dizer a verdade)¹³¹.

Significa dizer que o *Crítias* evidencia, por meio da descrição da linguagem, o papel que assume o comando no direcionamento da verdade. Um comando tem uma característica peculiar: como não tenta realizar a realidade concreta na linguagem, mas exercer o *sentido contrário* – realizar a realidade concreta a partir de uma realização particular da linguagem – desfaz a necessidade de nosso raciocínio retrodutivo¹³² anterior. Não é preciso compreender plenamente para dizer com solidez, eis que o dito é já o que o emissor *quer, deseja, cria*.

¹³⁰ NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falava Zaratustra*.

¹³¹ PLATÃO. *Crítias*. [s.l.] [s.d.]

¹³² Um possível conceito de retrodução vem de PEIRCE. Adotamos esse conceito em tom mais específico, ou seja, entendemos que a retrodução segue grosso modo a estrutura de um tipo ideal, sem contudo se tornar um processo imaginativo que pretende uma cartografia conceitual.

A linguagem, por isso mesmo, dobra-se sobre si mesma no caso da norma. A *identidade da norma é a própria norma*. O que resta a ela é uma identidade clara do arranjo mundano. Os defeitos da norma não provêm dela, provêm da incapacidade de compreender o arranjo fenomênico que a cerca ou da discordância sobre tal arranjo fenomênico entre emissor e receptor.

Agora, notemos o problema maior da zona de equivalência entre tais identidades. Comentamos logo acima que o jogo imaginário nos projeta para as hostes temporais distantes de uma origem-fim, tornando a nossa experiência com a realização por ações basicamente cíclica. Há aqui um jogo de identidades de base, que lança o processo de realização para uma versão igualmente cíclica dos processos de representação, e que permite representar o realizado. Não temos, com isso, uma relação identitária consistente, como aliás já afirmamos antes. A equivalência é fundamento das relações jurídicas do oitocentos. Equivaler ingressa na dimensão que já esboçamos, disfarçada de identidade, e ao mesmo tempo faz com que imaginário e concreto estejam lançados ombro a ombro. Só que, como o equivalente e o identitário se somam nessa dimensão lingüística, tornamo-nos prisioneiros de uma identidade falsa, que relaciona os dois como se fossem realidades realizadas da mesma forma, como se a representação fosse externa a ambas. A utopia futura se reforça já sempre enquanto realidade possível, mesmo que suas condições não sejam visíveis ou factíveis. Esse risco é o risco que gera o legado pesado da imposição da lei. Por meio dele, a lei se torna realidade realizada, e não uma realidade imaginária realizada enquanto imaginário. Apesar dos esforços em discernir aplicação e legiferância, lei em sentido abstrato e em sentido concreto, não podemos dizer que haja efetivamente uma distinção. A eclosão dessa condição vem com BETTI¹³³, que reforça o aspecto unitário de tais dimensões (o que é fato, aliás), mas sem ter o cuidado de determinar realizações diferenciadas no âmbito da hipótese e no âmbito da concretização. A hipótese, em outras, palavras, é também concretização, e por isso mesmo gera o receio de constituição normativa.

A equivalência, a exemplo da igualdade, existe como realização lingüística específica. Equivaler significa *determinar o mesmo valor para*. E essa determinação de “mesmo valor” é o gesto que coloca dois objetos na mesma posição de uma cadeia valorativa. Isso significa que a realização que se faz dele é incompleta, mas que para todos os efeitos daquela construção discursiva basta conhecer aquele

¹³³ BETTI, Emilio. *Op. cit.*

limite de equivalência. A confusão com o raciocínio identitário começa justamente porque a equivalência é fundamento para a racionalidade analógica.

A analogia parte de uma condição de equivalência entre elementos e lugares conceituais, determinando aliás que a cartografia esboçada de um lado e de outro da linha de relações se dá por meio dessa equivalência. A questão cartográfica do pensamento é nesse ponto muito curiosa. Pensamos geralmente que dois objetos que, em regiões especulares, assumam o mesmo lugar vão tender a gerar os mesmos movimentos e a criar direcionamentos para tais lugares segundo a mesma estrutura. Vão gerar a mesma quantidade de ligações para regiões novas que terão igualmente a mesma quantidade de ligações derivadas. É o caso da equivalência em analogia.

A resolução de casos por meio da analogia é, aliás, a mais simples versão de emergência de tal raciocínio no Direito. Em geral entendemos que a decisão já está tomada, e que precisamos de um percurso que reafirme juridicamente uma tal decisão. Isso acontece porque moralmente falando já compreendemos como se dá essa relação, e não temos uma condição jurídica que estabeleça aquela relação que determinamos antes. Não há ali, no fundo, nada de novo. O que há é desde logo uma realização lingüística anterior desse mesmo elemento. A distinção que surge – antes, aliás, a distinção oitocentista entre moral e Direito – reside na necessidade de estabelecimento de um discurso para que a equivalência tome parte.

O que entendemos antes como definição do caso é portanto um já saber o resultado dos cálculos racionais através de outra linguagem, a qual se relaciona com a realidade realizada e desde essa nova dimensão cartográfica estabelece um parâmetro geral de realização que se reconstitui numa linguagem de cunho jurídico, ou antes realiza-se num plano jurídico. Aí temos o exercício maior da equivalência: ela é auto-referente, eis que estabelece o discurso geral que realiza juridicamente o caso como elemento já resolvido em outro discurso.

A analogia como rudimento de compreensão do real, realização do real concreto e realização lingüística e jurídica desse real, por sua vez, emprega da mesma forma a questão da equivalência. Aqui, contudo, determinar algo como equivalente significa ligar a fundamentação identitária de algo à formulação de comando, e por isso mesmo representa travar logicamente um jogo de relações que

liga proposições definidoras de elementos a proposições normativas¹³⁴. Nesse caso, o que se consegue é a realização do real concreto e do real jurídico a um tempo, colocando certos elementos em sentido de equivalência prestada, a qual percorre caminhos diversos, mas igualmente análogos. Daí a existência de disposições como a que determina a impossibilidade de exigências contratuais impossíveis para o adimplemento do contrato.

Por fim, a condição formadora da igualdade já foi tratada enquanto princípio algumas páginas antes. A questão dada pela equivalência demonstra que a identidade da igualdade e que a identidade jurídica dela permanecem na mesma dimensão diante dessa equivalência. Resta, contudo, tratar da questão estrutural da igualdade de forma mais evidente.

A igualdade, como mencionamos antes, existe como disposição de dois elementos dentro de um mesmo discurso sob as mesmas condições. Seria dizer, portanto, que enquanto a equivalência é realização de discursos paralelos com elementos que os ligam cartograficamente a igualdade é determinação que coloca dois elementos no mesmo lugar do mesmo discurso para a visão de um terceiro, e portanto lançam três identidades diferentes em um encontro centralizado. A identidade externa é a identidade do juiz-legislador-emissor, ou seja, aquele que profere e constrói o discurso que abrigará os elementos em questão. Esse discurso é o *perante*. É ainda mais peculiar porque está diretamente associado com a posição de observador. É dentro desse discurso e perante elementos que se integrarão aos objetos da igualdade que tais objetos estarão. A palavra é, aqui, a própria palavra da norma, não apenas pelos motivos que já aduzimos, mas sobretudo por uma inviabilidade de debater-se a própria fundação estrutural do comando.

Um comando é já sempre dado e obedecido – ou desobedecido – enquanto elemento da própria vivência. Esse ponto de convergência faz da determinação da norma a própria vivência, e por isso mesmo delimita o emissor da norma como aquele que determina fora de si a relação de igualdade. No caso da determinação não normativa a circunstância é a mesma. Através dela, o emissor lança em termos de igualdade perante si os objetos que constroem o seu discurso e são de alguma forma essenciais para a composição dos resultados esperados naquele discurso.

¹³⁴ Ver a esse respeito ÁVILA, Humberto. *Teoria dos Princípios*. 3. Ed. São Paulo: Malheiros, 200. Ver também ROSS, Alf. *Direito e Justiça*. Bauru: EDIPRO, 2000.

Em outras palavras, a realização da linguagem, nesse caso, dimensiona uma planificação aos olhos de alguém, e envereda para a sólida criação de duas dimensões diferentes de linguagem: a primeira é entendida enquanto processo de comunicação, e a segunda é a motivação concreta dessa comunicação, a fonte de unificação do indivíduo com a sua realidade realizada concretamente e abstrata-individualmente.

2.2.3 Coerência no Direito como aspecto relacional das categorias jurídicas

A questão central da coerência passa a ser carnal para a tradução de categorias que estão além dos limites do bem jurídico. A concepção de relação, esboçada anteriormente, termina como comprometimento ontológico essencial da construção do Direito, precisamente porque permite a comunicação para além dos limites de níveis discursivos. Assim, constrói tanto as relações entre bens jurídicos e normas quando as formas de legitimação que provêm desde as dimensões externas ao Direito, ou que se pondera poder permanecer em seu próprio circuito.

As categorias em questão são já sempre menos si próprias e estão colocadas enquanto caminham para as relações que travam entre si. Dessa forma, são hierarquizadas, como no caso de princípios e normas (estamos cientes de que a racionalidade normativa clássica não reconhece distinção entre normas e princípios, mas também defendemos que os princípios são considerados em inúmeras ocasiões dentro de esquemas normativistas, ainda que sob a premissa de racionalidade diferenciada). São igualmente consideradas como continentes e contidas, no caso de bens jurídicos protegidos em determinadas normas, ou em zonas de proteção ampliada, diante de quadros sistêmicos inteiros que remetem à possibilidade de sua argüição e à garantia de tal argüição. Igualmente, a categoria de sujeito de direitos relaciona-se diretamente com todas as demais, exatamente por potencializar a arquitetura de todo o sistema a partir da vontade do indivíduo, incorporada através da constituição do Direito, atando assim todas as realizações posteriores em torno dessas condições. A própria concepção de obrigação envolve uma determinação específica do sujeito de direitos perante os demais sujeitos de direitos, e isso inclui a relação entre indivíduo e Estado.

Poderíamos inclusive recuperar as observações de AGAMBEN¹³⁵ no tocante ao jogo de relações travadas pelo Estado enquanto sujeito de direitos e limite de exceção.

Especificamente no que diz respeito às relações de Estado, cabe reafirmar o que foi posto anteriormente. Para relacionar-se com as demais subjetividades jurídicas, precisa ser o usurpador, precisa lançar-se como espaço de determinação das normas em abstrato e como legitimado para a legiferância. Do contrário, estaria posto desde logo como sujeito de direitos, e nada legitimaria sua sobreposição. Dessa forma, movendo-nos reversamente pelo pensamento de AGAMBEN, a exceção é necessária, e justifica a utilização do poder. O Estado, enquanto figura patriarcal, é a única presença no ordenamento que efetivamente pode se dar para um paradoxo. Ela é o ponto alto do paradoxo de Russell. E a despeito de sua instituição como tal, é precisamente por isso que permite a formação de um esquema que exonera, quer no âmbito jusnatural, quer no juspositivista, o indivíduo de sua angústia moral. O Estado traz em si a preocupação dos limites morais, e dialoga entre os dois campos, ou então traz em si inclinações práticas e anula esse campo, esse nível de linguagem para além do Direito, vivendo em seu próprio paradoxo.

Voltaremos a isso adiante. O que nos interessa aqui, no momento, é estabelecer a base formular relacional do Direito em sua constituição normativista. Nesse sentido, o que temos é uma lógica de segunda ordem, se podemos chamá-la assim. Ela determina a partir dos comprometimentos ontológicos em questão (categorias jurídicas já mencionadas) um jogo de relações entre as proposições elaboradas para as normas. De fato, o problema da hermenêutica não tem, nesse ciclo, o seu princípio na simples questão da aplicação da norma. Vem, antes, na necessidade de atribuição do valor-verdade para determinado enunciado de uma norma, necessidade essa que só emerge quando confrontamos essa norma com uma situação esboçada, ela própria, através de enunciados.

As relações entre as categorias se processam da mesma forma no âmbito formular da linguagem. Afirmações específicas sobre os limites de constituição do sujeito de direitos precisam, por exemplo, estar representadas dentro de um

¹³⁵ AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer. O Poder Soberano e a Vida Nua*. Belo Horizonte: editora UFMG, 2004.

contexto harmônico, o qual se constitui a partir de uma lógica específica de segunda ordem na representação de tais relações. De forma mais pontual, poderíamos afirmar que a subjetividade jurídica opera como categoria subjacente, ou antes como nível lingüístico mais alto da construção jurídica. Aquém, em níveis de linguagem que operabilizam o conceito em questão, permanecem regras. No âmago das regras, o sujeito se reencontra com a sua própria essência, através dos bens jurídicos que o traduzem. Não é, contudo, uma reflexão direta. Há, por certo, a proteção das disposições do sujeito de direitos, sobretudo nos limites da capacidade civil e processual. Contudo, a transmissão do sujeito para o âmbito de proteção se realiza através de uma dimensão jurídica. Isso significa que o sujeito em si é já sempre cingido, constando nos bens jurídicos o indivíduo despedaçado que reside para além dele, e nas condições de ação do sujeito de direitos a própria disposição dos seus limites transformadores. São, contudo, origens diferentes, eis que o sujeito de direitos serve apenas como ponto de convergência do indivíduo protegido em oposição à subjetividade de ânimos opostos.

As proposições elencadas de um lado e de outro demonstram mais claramente as relações estabelecidas. A definição do bem jurídico se presta a uma vernacularização de aspectos da individualidade, eles próprios obtidos de uma percepção vernacular de realidade. Em outras palavras, tratam de uma resolução própria de enunciados, que se ordenam para dentro do comando da norma em definições pontuais, realizadas para potencializar a aplicação. Trata, portanto, de uma realidade imaginada sobre o próprio real. Contudo, não sofre a afetação subjuntiva dos princípios, eis que trata de uma visão sobre o próprio mundo, ou de sua representação. As tensões epocais emergem nesse estágio, contaminando o interior da modalização imperativa através do conteúdo, e não da forma. Nessa situação, podemos compreender mais claramente a relação de atemporalidade da linguagem jurídica do ciclo normativo: a sua concentração sobre a deontologia de qualquer natureza exalta a atemporalidade das modalizações em si, e pretende ignorar a possibilidade de novas modalizações.

Mais que isso, a permissividade hermenêutica se concentra sobretudo na polarização de tais eventos. Num normativismo menos radical é mesmo possível afirmar que a construção de tais proposições pode se dar a partir de focos

princípios metodologicamente externos e adequados ao âmbito epistemológico do Direito.

Interessante observar, por sua vez, a própria dimensão lógica das relações, entendidas como conectores, exceto no universo contratual e de relações jurídicas extracontratuais, campo em que se realiza a própria relação enquanto comprometimento ontológico da norma. Não há conflito entre os campos simplesmente porque o jogo relacional esboçado na norma é ele próprio visto como atribuição de direitos, obrigações e composições sinalagmáticas, apenas na medida de conteúdo da norma. Em outras palavras, trata proposicionalmente de um jogo de enunciados que descrevem uma outra dimensão lingüística, entendida no mesmo patamar dos bens jurídicos. Em outras palavras, mesmo as relações são entendidas como elementos próprios de uma representação do real, e por isso mesmo realizadas no Direito enquanto tal. Como estão no mesmo nível discursivo, acabam se confrontando, bens jurídicos e relações. A coerência demanda que, ao menos no âmbito do Direito, no qual são trazidas umas na direção das outras, estejam já sempre estabilizadas para que as relações permitam a proteção de bens jurídicos, e para que os bens jurídicos não prejudiquem da mesma forma a possibilidade de realizar certas relações. Daí a concepção de algumas relações fundadas em bens jurídicos, e da intervenção de bens jurídicos no próprio âmbito das relações. A obra de ROSS é especialmente profícua em exemplos.

2.3 Superação dos Processos de Significação através da identidade

2.3.1 Destituição do caráter ontológico no apartado coerente do Direito

A expansão das determinações formulares para espaços dinâmicos (dinâmica jurídica de KELSEN) tem portanto fundamento na própria condição atemporal do pensamento oitocentista. Essa condição de produção determina por fim uma atemporalidade das próprias relações, equiparando-as por meio do

comprometimento ontológico à própria condição de bens jurídicos, como se fossem construções oriundas de um não anunciado direito de relacionar-se.

De fato, a formação do pensamento a partir do conceito de vontade é bastante loquaz a esse respeito. A vontade é a realização jurídica dessa perspectiva de bem jurídico do direito de relacionar-se. Mais que isso, a conformação dessas relações se dá de forma oculta, sendo necessária a reunião de diversos dispositivos legais diferentes para a composição dos quadros que exaltam a vontade em sua ligação com a relação objetiva.

A vontade enquanto categoria jurídica é um elemento de realização vaga, e provém antes de tudo das relações mundanas, ou seja, da representação do mundo obtida do pensamento oitocentista. A concepção pós-kantiana tem toda a sua estrutura fundada na percepção de um mundo racionalmente posto e colocado através dessa leitura maior de traduções específicas do primado da razão, da composição racional do mundo para o homem e do homem no mundo e, em última instância, de sua vontade consciente. A realização desse espaço no Direito se dá por meio da averiguação de mecanismos a um tempo objetivos, preparados para a superação do solipsismo, mas ao mesmo tempo prisioneiros dele. São respostas a uma realidade que não consegue perceber a vontade do *outro*, e que portanto só pode operar sobre a vontade refletida de si mesmo no outro. E, com isso, exercita um jogo de tensões dirigidos ao estabelecimento de uma resolução para a angústia de dever e não poder saber: a resolução é a formulação de uma trajetória de *deus ex machina*, uma revigoração do papel preciso da linguagem como momento de construção do objetivo. Sinais de uma intenção, de um interesse ou de uma vontade são esboçados a partir de realizações jurídicas, todas praticamente exercícios de sacralização, que comunicam a representação do mundo para essa realidade apartada, permitindo assim um desligamento brutal entre Direito e realidade (o que de forma alguma significa dizer que o Direito não diz respeito à realidade, mas antes significa dizer que assume a premissa de legitimidade e legitimação, qual seja, de tensão proposital sobre os espaços reais como se fosse legitimada para as esferas individuais de seus comandos). Esse desligamento é o próprio processo de ritualização da representação do real, em nome de uma passagem para o universo coreografado das relações domadas pelas estruturas jurídicas.

Deixemos de lado, por hora, o impacto disso sobre o real. Interessa-nos em especial a relação desse elemento com a questão identitária. Entendida pela dimensão formular da linguagem, podemos dizer que segue os padrões do período oitocentista, seguindo a rota da identificação por meio de proposições antes de tudo consideradas como juízos sintéticos, deterioradoras de um estudo das qualidades de cada termo definido proposicionalmente e ampliando o espaço comparativo. Retornamos assim à determinação da igualdade como fundamento de estruturação da identidade, e por isso mesmo ponderamos o desgaste da condição identitária.

Consideremos por exemplo a aplicação do Direito, e mais que isso os processos pelos quais se refaz o percurso de realização do real concreto e do real imaginário no plano jurídico. Em todas essas situações trata-se antes de tudo da observação de qualidades comuns entre uns e outros elementos, entre conceitos meta-jurídicos e condições jurídicas de formação. No caso da formulação do bem jurídico, temos uma disposição para a formação das qualidades no circuito controlado do Direito. Por outro lado, a aplicação recupera esses elementos, e só opera a subsunção no limite da igualdade de termos. Trata-se de um fundamento analógico, mas um que considera também a analogia na sua condição formular: apropria-se da relação simbólica que a linguagem confere para seu interior e, em sua medida, torna essa relação mera zona comparativa entre elementos interiores de propriedades havidas dentro de cada nova proposição formada para explicar a relação entre objeto e bem jurídico. Em outras palavras, é uma relação analógica simplificada, e por isso mesmo banida dos quadros lógicos, a que confere fundamento para a aplicação da norma.

A questão identitária como fundamento pode ser entendida como logicamente perfeita. Contudo, é já sempre dependente de um movimento próprio da analogia, nesse ciclo de pensamento. O problema principal surge no instante em que se realiza a aplicação da norma. Para a ocorrência da subsunção, a exploração analógica é uma adequação a níveis discursivos e a discursos específicos, com finalidades próprias. A linguagem, nesse sentido, opera sobre a esteira da memória, e lança a sua resolução para as construções metodológicas atemporais. A memória de conteúdo, a memória lingüística do enunciado, essa permanece, e ela cria os espaços de dissolução da

racionalidade em questão. Daí o dilema do plano jurídico: ou se converte em esquecimento pela base de conteúdo para sobreviver à sucessão de casos concretos que, eventualmente, falsearão os limites de seus conceitos, ou então exerce sobre si mesmo o esforço de manter essa memória no conteúdo, realizando-se novamente mesmo dentro de um epocal específico de representação do mundo.

Para que possamos esclarecer melhor essa questão podemos dizer que a analogia, enquanto constituída na linguagem formular, opera sem pretensões de alcançar a verdade em sentido abstrato e absoluto, ou transcendente-imanente. Ela ocorre simplesmente em caráter ilustrativo, e coloca lado a lado jogos de proposições de dois elementos diferentes, pré-existentes e comparados. Isso significa que podemos ter num dado discurso uma comparação plenamente funcional, desde que não avancemos para além de seus espaços. Contudo, se revertermos os quadros para o sentido que esboça, de dentro para fora, os limites dessa comparação, perceberemos que esses limites desmantelarão os conceitos comparados. Quer dizer, a comparação serve apenas como ilustração de *um discurso*, e será dispensada no instante em que os limites desse discurso forem desfeitos.

2.3.2 Apreciação da dimensão adscritiva do Direito e das categorias que lhe são naturais

O esquema analógico apresentado é fundamento para a determinação da adscrição no Direito, entendida como forma de apropriação de um conceito por outro, e portanto pelo tangenciamento de níveis lingüísticos entre si numa dimensão jurídica coerente.

A condição de aproximação dos conceitos é a própria condição analógica. Ela provém sobretudo da distinção necessária aos bens jurídicos tutelados pelas normas dispostas. Esse peso identitário exercita uma distinção que não se oferece para dinamismos, igualando por isso mesmo em substância tanto relações quanto bens.

Adscrever¹³⁶ é, nesse sentido, mera atitude oriunda de preocupações volitivas, bem como da necessidade material de conjugar os elementos participantes de um dado caso concreto.

O gesto de adscrição é a própria realização da paternidade específica das relações jurídicas. Tanto pelo ponto de vista do legislador quanto pela perspectiva do julgador o exercício da previsão das condições de concretização da norma dependem necessariamente daquele que as dispõe. A concepção de justo, dentro de uma perspectiva normativista, ingressa especificamente nesse estágio, e por isso mesmo humaniza um conjunto de relações que, de outra forma, deveriam provir de fundamentos objetivos.

Não se trata, contudo, de uma experiência pura da realização subjetiva no âmbito da norma, não ao menos da maneira enumerada e esclarecida pelas críticas à concepção normativista. De fato, a realização individual se dá num estrato mais íntimo. Não é apenas a substância moral da norma ou a compreensão da realização do justo numa dada situação que elaboram uma referência normativista à subjetividade. De fato, todas as disposições enunciativas, cingidas como se encontram e dependentes da adscrição para a realização do real no Direito, encontram refúgio numa percepção subjetiva que diz respeito ao dimensionamento de paternidade da linguagem que verte a justiça. A questão, portanto, não se encontra, aqui, na admissão da subjetividade para a confiabilidade de quaisquer decisões coerentes. Ao contrário, reside antes de tudo no posicionamento da figura que oferece a justiça como canal de comunicação numênica entre o injustiçado e a disposição substancial da norma.

É claro que tratamos ao mesmo tempo de três dimensões diferentes. O justo difere do moral, mas tem uma alocação nas relações morais. Ao mesmo tempo, os elementos que uma norma dispõe dependem antes de tudo de um juízo sintético para ligá-las à condição justa. Quer dizer, de toda forma, o que é justo é correto, e uma norma será considerada justa por meio de um juízo sintético de valor que atribua à disposição de seu conteúdo e à sua aplicabilidade, a um tempo, a condição da justiça.

¹³⁶ Empregamos o termo como referido em ROSS e RAWLS, ou seja, com o sentido de um conceito que produz definições jurídicas dirigidas a uma finalidade instrumental. Ver RAWLS, John. *Uma Teoria da Justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 2008. Ver também ROSS, Alf. *Direito e Justiça*. Bauru: EDIPRO, 2003.

O positivismo jurídico é bastante enfático, já nesse ponto, em reafirmar a subjetividade dos juízos valorativos (sobretudo a partir de KELSEN). Contudo, não se desliga de sua substância enquanto enseja a aparição do justo na aplicação das regras e na ratificação de enunciados como princípios.

Assim sendo, a alteração de níveis lingüísticos que se faz exerce uma elaboração própria das condições pelas quais o indivíduo se comunica com os demais. Mais que isso, há a constante reafirmação de direitos enquanto elementos despidos de dimensão ontológica, mas consagrados ao indivíduo através da norma. Essa é a própria inversão de que falávamos antes, enquanto discutíamos a analogia: o indivíduo inverte a racionalidade de construção da adscrição, e pretende espalhar sobre as regras e princípios a obtenção de um espaço de proteção de bens jurídicos mais amplo que o determinado para ele inicialmente. O que significa dizer que a norma enquanto objeto central do Direito termina por tornar objetivas as relações de persecução da justiça, no exato instante em que absorve a condição da subjetividade e reitera que é só através de tal canal que se pode esperar a produção genuína do justo.

Isso é resultado direto da visão lingüística que permeia essa construção do pensamento, e que a rigor permanece oculta, inominada. A paternidade da linguagem é exercida de algum modo por ela mesma, determinada na expressão da legitimidade através da dimensão lingüística. A legitimação é a perfeição da palavra. A escola da Exegese demonstra mais claramente esse princípio. Conjugada com a tendência pandectista, pode reafirmar, aliás, o caráter origem-fim que mencionamos, e demonstrar mais expressivamente o que significa esse refinamento lingüístico.

Seria como determinar a própria condição originária do termo exegese. Na fonte, a reconstrução do texto fica evidente no que diz respeito à condução de exegese. A exploração de uma linguagem perfeita é a própria perda de sentido na conversão de um texto em outro, a expressá-lo de forma diferente. Aqui, a lei joga com a concepção de representação, crivando-a com o peso de ser ilusória, numa condução argumentativa cartesiana. Deixar um texto perfeito em nome de outro, imperfeito, seria o mesmo que expor-se à possibilidade de enganos através da linguagem, depois de uma percepção clara do objeto e para além de sua expressão verdadeira.

Há, nisso, a promessa de que a lei permeia essas dimensões de perfeição. A busca análoga do pandectismo sobre a condição histórica formadora da lei é igualmente uma tentativa de reiterar esse caráter de legitimação pela linguagem. A continuidade do dito se verte desde lugares distantes, debruça-se sobre o real para instigar efeitos similares ao da exegese. A reconstrução do texto ganha a dimensão de canal realizador do real, centralizado a partir da lei e de sua condição polêmica.

Assim sendo, a linguagem se vê como força realizadora, acomodando em si a própria realização individual e subjetiva. A dimensão subjetiva fica aprisionada no jogo de relações de representação, descartadas como elemento próprio do afastamento do homem em relação ao real, como formas de evasão, propositais ou não.

2.3.3 Inviabilidade do homem pleno no âmbito jurídico clássico

Essa dimensão demonstra com mais clareza o ponto que queremos efetivamente abordar através dessa exposição. A constituição da objetividade no ritmo do sistema de Direito traz em si uma contradição, que é mascarada pela alteração de níveis de linguagem. Ela lança o peso de constituição da justiça para os ombros do indivíduo, mas ao mesmo tempo veta a esse indivíduo a percepção do que é o justo, trancando-a nos limites da linguagem. O justo vem estabelecido na norma, debatido e objetivizado, e mesmo que as condições materiais reafirmem essa injustiça (e isso envolve também os movimentos posteriores, que pretendem uma abertura do normativismo para opções de flexibilização do conteúdo normativo) e pretendam uma reformulação da norma, resta a consciência de que se pode persistir no erro, ampliando-o ou simplesmente resolvendo-o para a aquietação de uma dada situação.

Essa questão é a própria desumanização da dimensão jurídica. A digressão sobre bens jurídicos e a sua imposição a partir de um quadro definidor é mostra disso. Despotencializam-se os espaços de tensão do indivíduo e recompõem-se na linguagem. Toda tensão passa a ser tensão lingüística, debate sobre a condição formular de algo, e o indivíduo se destaca como convergência da própria linguagem como espaço de debate, o que aliás é a própria linguagem esbatendo-se contra si

mesma. O dilema, a dúvida, essa condição maior de construir o novo e de avançar, passa a se dar dentro da própria linguagem, como se lhe pertencesse.

O dilema formular recebe um influxo de soluções também formulares, nesse sentido. As condições fundantes de resolução de contradições do sistema são, por exemplo, fórmulas lógico-lingüísticas dirigidas a essa resolução.

No âmbito específico de uma ontologia, seria preciso converter os símbolos e as condições gerais de operatividade sobre eles, buscando uma percepção mais específica de como se realiza o real meta-jurídico no Direito, e portanto procurando por uma percepção mais adequada do próprio real e das representações que o envolvem. A questão do justo deve antes ser uma forma de leitura da realidade, e deve ser, portanto, menos uma tradução pura e simples de níveis de linguagem. Passamos à exploração dessa leitura na segunda parte do presente trabalho.

3. IDENTIDADE, IGUALDADE E EQUIVALÊNCIA

3.1 Os Significados de Identidade, Igualdade e Equivalência

3.1.1 Definição de ser

Se a construção da justiça, ou do justo, acontece apenas por meio do indivíduo, então a subjetividade jurídica pode ser entendida como peça central para a compreensão da construção de tal justiça. Isso porque trata precisamente da primeira visão, a que o indivíduo tem de si mesmo, e de sua relação com as circunstâncias. O problema que o normativismo inaugura não é simplesmente o da inadequação de decisões. Mais que isso, é o problema da inadequação de categorias capazes de vislumbrar o real em sua verdade. Por isso mesmo, a conversão do indivíduo em sujeito de direitos é já deformada, assim como as premissas de sua conversão em sujeito. Um indivíduo está já sempre posto no mundo. Dá-se sentido para além da linguagem, e realiza-se antes dela, e só ganha dimensão lingüística enquanto nomeado. Mas é preciso que um nome seja aberto, para que possa comportar a experiência individual, e para que confronte assim mesmo a relação entre indivíduo, realidade e temporalidade. O seu destacamento, devidamente elaborado apenas através da linguagem, será já sempre o destacamento de sua disposição de agir. Ele se converte em sujeito (FOUCAULT, HEIDEGGER) no instante em que se reconhece como *algo*.

Esse destacamento é refletido de forma bastante loquaz na elaboração do *Paradise Lost*, de MILTON. Sua arquitetura demonstra mais claramente o que significa receber em si o peso de ser, e como esse peso deriva o seu sentido para os demais sentidos esboçados nas ocupações e no *Vorhandenheit* (HEIDEGGER).

*“If thou beest he; but O how fall’n! how changed
From him, who in the happy realms of light
Clothed with transcendent brightness didst outshine
Myriads though bright: if he whom mutual league,
United thoughts and counsels, equal hope
And hazard in the glorious enterprise,
Joined with me once, now misery hath joined*

*In equal ruin: into what pit thou seest
 From what highth fall'n, so much the stronger proved
 He with his thunder: and till then who knew
 The force of those dire arms? yet not for those,
 Nor what the potent victor in his rage
 Can else inflict, do I repent or change,
 Though changed in outward luster; (...)¹³⁷*

A primeira expressão de Lúcifer diante da queda é o melhor exemplo de nossa afirmação. É uma referência sobre si mesmo, um lamento, uma expressão dolorosa da transformação individual do personagem. O primeiro lamento oferece a impressão de despojamento de si mesmo. Não deixa de existir, no aspecto trágico do monólogo de Lúcifer, o aspecto de encerramento de um ciclo, e a persistência da memória no retorno à imagem que tivera enquanto habitava os céus.

Num primeiro momento, pode mesmo parecer que o rebelde guarda a transformação como responsabilidade de sua revolta. Contudo, enquanto prossegue em seu quase-desabafo – de fato, um choque de realidade, um ingresso gradativo do condenado em sua nova condição – designa parcerias reflexivas de seus estados contrastados. Antes, no céu, sua luz foi atribuída aos desígnios divinos e aos sentimentos trazidos pela tentativa de realizar tais planos. Agora o rebelde tem como companhia a miséria. Sua transformação, antes imaginada apenas num circuito pessoal, e causada apenas pela sua revolta, começa lentamente a se transformar em consequência de um evento imprevisto: a derrota.

O monólogo de Lúcifer se desdobra até que, no fim, ele se coroa com a designação que o separa de uma vez por todas do Empíreo: recusa-se a sofrer, recusa-se a mudar, recusa-se à rendição. Forma-se, do começo ao fim do monólogo, uma tensão, que cinde a visão do rebelde em duas, e deixa a pergunta não respondida: como ele pode ter consciência de sua mudança e, ainda assim, dizer que permanece o mesmo?

Lúcifer olha por sobre os ombros e vê, no passado, alguém que não pode mais reconhecer como si mesmo. Refere-se a ele como o outro, num contra-

¹³⁷ MILTON, John. *Paradise Lost*. New York: Random House, [s.d.]

golpe ao próprio autor. Quando Lúcifer se desfaz de si em sua comparação, retoma a narrativa da revolta, e com isso se desfaz de si mesmo, assim como Milton se desfaz do sentimento de revolta e o torna menos seu e mais de Lúcifer, na composição de seu poema. Lúcifer assume o controle do Primeiro Livro quando narra sua própria queda, eis que passa a reescrever a história dos condenados e a definir a narrativa dali por diante.

Contudo, esse mesmo gesto que permite a Lúcifer dominar a narrativa é o gesto de sua desconstituição. O monólogo de Lúcifer é ilusório. É, de fato, um diálogo sem resposta e uma negação de si. Quando o rebelde resgata a memória de si mesmo e se compara a si, pelo uso da terceira pessoa, automaticamente se exhibe como alijado de si mesmo, despido de qualidades que o definiam. Mais que isso, mostra que as novas qualidades que o exibem, o despojar-se da luminosidade que trajara antes, é reflexo de uma transformação mais profunda. E é dessa transformação que Lúcifer retira a decisão sobre sua própria ontologia. Ao decidir persistir na revolta, condiciona seu devir e sua expressão no mundo ao estado de rebeldia.

A decisão parece ser, num primeiro momento, bastante racional. Lúcifer opta por permanecer um rebelde. Contudo, as motivações de sua rebeldia não carregam a decisão racional, a não ser em virtude da realização de seus sentimentos a respeito do Criador:

*“All is not lost; the unconquerable will,
And study of revenge, immortal hate,
And courage never to submit or yield:
And what is else not to be overcome?
That glory never shall his wrath or might
Extort from me. To bow and sue for grace
With suppliant knee, and deify his power,
Who from the terror of his arm so late
Doubted his empire, that were low indeed,
That were an ignominy and shame beneath
This downfall; since by fate the strength of gods
And this empyreal substance cannot fail,
Since through experience of this great event*

*In arms not worse, in foresight much advanced,
 We may with more successful hope resolve
 To wage by force or guile eternal war
 Irreconcilable, to our grand foe,
 Who now triumphs, and in th'excess of joy
 Sole reigning holds the tyranny of Heav'n.*¹³⁸

Lúcifer elabora seu duelo com Deus a partir do ódio e através do ódio. Sua recusa é a recusa que o constitui, mas ao mesmo tempo não se debruça para fora da constituição anterior, dada a ele por Deus. Aqui, a figura de Lúcifer abraça todos os momentos do trilema de Münchousen. É, ao mesmo tempo, o dogma de sua existência a partir de Deus, a sua condição auto-referente, no afastamento e o exercício de uma dialética, que fundamenta a separação e a autonomia de Lúcifer.

Falar sobre o ser depende dos resultados de uma alquimia delicada. A arquitetura de símbolos que nos leva a tratar do ser representa para nós mesmos um ato de negação e traição, uma expressão da ansiedade que extravasa os limites da solidão e que nos leva a desejar o termo de nossa compreensão isolada.

E como podemos, enfim, falar do ser? A máxima heideggeriana, repetida de muitas formas nos escritos de sua última fase, representa em si o ato dessa traição, desse ir para fora de si. Falar sobre o ser, dizendo que a linguagem há de ser sua morada, nada mais é que refletir ciclicamente o que é falar sobre o ser. Ao falarmos do ser, tudo o que fazemos é encontrar a morada de *nosso ser*. Não nos encontramos aquietados quando nos definimos como humanos ou quando esboçamos a idéia de humanidade. Somos apenas levados a acreditar que nossas acomodações se encontram sobretudo em nossos nomes, e que nossas expressões coletivas residem antes de mais nada nas pretensas qualidades que partilhamos.

De fato, falar sobre o ser é a acomodação de nós mesmos perante tudo, e de tudo perante nós mesmos. É a tentativa de perceber um outro imperceptível, o anseio por suplantar os nossos limites sensoriais e revelar a sensação que nos permeia como fundamento da existência de tudo o mais.

¹³⁸ MILTON, John. *Op. Cit.*

Não havemos portanto que falar em ser para além de nós. A compreensão plena do ser está para sempre perdida, exceto pelos fundamentos da percepção ilusória e do simulacro, que estabelecem para nós mesmos a ilusão de que podemos transpor as barreiras de nossa carne – ou talvez de nossa consciência – e com isso alcançar o âmago daquilo que reside no outro para além de nossas percepções.

Que é a percepção ilusória? Iludir-se, deixar-se levar pelo *apofantis*, pelo que a percepção permite, é estabelecer sobre si mesmo o regime de negação de si. Atacamos a negação de nós mesmos por uma sucessão de racionalidades lógicas que permitem elas mesmas os malabarismos que só terminam quando encontramos aporias ou paradoxos. Mas, antes disso, temos a impressão de um retrato lingüístico de completude e harmonia, de suficiência, e portanto consentimos que, para além de nós, reside algo mais que faz pleno sentido.

Isso se nos comunica sobretudo através da experiência de transferência de preocupações que ocorre entre escritor e leitor, ou mesmo entre personagem e leitor, no ato de observação de uma peça de linguagem, de um discurso ou um livro, de uma reflexão filosófica ou uma peça de teatro. Essa sobreposição nos torna a todos, enquanto a experiência conjunta de produção-expressão-compreensão da linguagem¹³⁹, entendida em seu sentido mais amplo (ou seja, pós-gadameriano). Por um breve instante, somos unificados por uma idéia, uma situação ou um sentimento. Mais que isso, somos capazes de elevar o personagem ao *status* de indivíduo, ainda que profundamente saibamos que se trata de algo fictício. Mas naquele breve instante dependemos de lhe conceder um rosto, uma expressão, um espaço entre nós, leitores e autores, e com isso vemo-nos forçados a colocá-lo em diálogo. Mais que isso, somos levados a crer que, mesmo fora daquelas páginas, o personagem tem uma história não contada e uma avalanche de pensamentos ocultos, que só não aparecem para nós porque as circunstâncias não nos permitiram. Completa-se aqui o ciclo de formação que esboçamos ao tratar da linguagem no primeiro capítulo. Aqui, contudo, a linguagem aparece como elemento naturalmente disposto para essa reunião. A versão constante de linguagens de que tratamos antes, quando falamos de transcender, acaba por se converter em uma identidade da própria

¹³⁹ A esse respeito, ver o conceito de hermenêutica em sentido etimológico, evocado por PALMER. PALMER, Richard. *Op. Cit.*

linguagem consigo mesma. A linguagem divina não é mais a coerência, como se esboçou no pensamento oitocentista: passa, antes de tudo, a expressão própria da verdade, em uma dimensão transcendente-imanente.

Ao mesmo tempo, essa readequação da linguagem lê vá ao processo inverso, dentro dessa condição geral de sobreposições. Somos igualmente capazes de inclinar nossas preocupações sobre outras pessoas como se existissem agora, no momento em que tomam parte nas nossas vidas e que, para mais além de instantes partilhados, essas pessoas possuem totalidades desconhecidas. Desmantelamos fenomenologicamente os indivíduos diante da demanda fenomenológica que todo personagem impõe a nós mesmos.

Isso é um problema de linguagem? Espantosamente, não. Ele se inclina sobre ela, pois a ilusão só pode ser concebida a partir do deslocamento entre significação e ser. Mas não se trata de um problema de linguagem, e sim de uma insistência em *acomodar o ser na linguagem*. Em outras palavras, não falamos mais de traduzir. Falamos, antes, de dizer o indizível, aquilo que, pelo raciocínio antes esboçado, permaneceria preso à natureza divina.

As sucessivas imagens de Lúcifer, o que são para nós? MILTON, com sua descrição do rebelde, mostra o que representa a não acomodação na linguagem. Os exércitos rebeldes, jogados sobre um oceano de chamas, lânguidos e desfeitos de força, são apenas o objeto do riso divino, um júbilo apenas *suposto* por Lúcifer em seu novo chamado às armas. Eis, então, esse Deus oculto, que afasta de sua visão os rebeldes e que, ao mesmo tempo, afasta-se deles como castigo.

Logo a seguir, o autor coroa a consideração da rebeldia, exibindo a exclusão dos nomes dos rebeldes dos registros celestiais. Essa exclusão é emblemática. Representa num primeiro momento a própria exclusão dos rebeldes da ordem celestial, e o seu dismantelamento ontológico. Seria dizer que a gravidade do ato em questão estraçalha o retorno do rebelde a seu próprio ser, impede-o de fazer-se enquanto si mesmo.

Despido assim de um fundamento que lhe seja maior, o castigo do rebelde passa a ser o peso redobrado de sua preocupação consigo mesmo, de seu processo de cura, de retorno a seu ser. O caso é que resta lugar algum para retornar, e com isso permanece o rebelde despido de arrimo.

Essa nova formação, feita sobre os escombros do antigo, é o próprio emergir do ser. A definição em questão, contudo, depende de uma dinâmica dialética, muito diferente da que obtemos do eixo HEGEL-MARX. Trata-se de uma dialética sem condições históricas propriamente ditas, e sem uma ligação entre o que é e o que será. A transformação se dá por meio daquilo que já continha um nome, e com isso se remete outra vez ao nome.

É essa condição dúbia da nomeação que mostra o dilema. Escolher outro nome significa rejeitar a origem do nome e tudo o que ela representa. É, na condição do rebelde, a elevação à condição divina em si, um competir com aquilo que antes se assenhorava sozinho da dimensão ontológica. Não há, portanto, sob essas condições, um meio aceitável de exercer relações pacíficas com o outro que se assenhora por sua própria natureza. Isso porque o estabelecimento das condutas morais e a condição ética maior residem mesmo no âmago desse Senhor que se assenhora de tudo, e portanto afastar-se Dele significa realizar ontologicamente a própria transição moral e ética, colocar-se como conhecedor dessa condição ética.

No caso do rebelde, o que MILTON deseja colocar em diversas passagens de seu texto é a própria condição subversiva dessa recomposição ética e moral. A inversão de valores é exibida no temor, na configuração egoísta das relações entre os rebeldes e na inversão de papéis legitimadores do poder entre eles. Há uma condenação dessa tomada ontológica, numa leitura tradicional do texto, elemento que fica sufocado através de uma visão hermenêutica que lance o autor como um expectador envolvido e engajado no reforço da condição do divino como supremo expositor e conhecedor das condições éticas e morais da existência.

Mais que isso, evidencia-se o problema do nome como elemento essencial da linguagem e da constituição ontológica do rebelde. A linguagem como inquietude, como impossibilidade de mais dizer, desloca o ser, não o acomoda. Torna antes reflexivo o problema da acomodação. Remove o ser de sua posição sem sentido e o destitui da única condição absolutamente independente, a da ausência de referências. Há mais no deserto da linguagem e em suas tramas que a mera alocação ou o deslocamento que leva à destituição de sentido.

O regresso a Lúcifer, à condição ética e não ética do divino e a proposição exhibe o dilema do nome, e permite refazer a sua posição. As formas pelas quais

a linguagem exhibe o ser estão muito além das condições restritivas e impositivas do exercício analítico ou fenomenológico-husserliano. O ser não se impõe apenas através do nome e pelo seu ganho de substância como lingüisticamente denso. É precisamente por ganhar essa densidade lingüística que o ser se despoja de sua independência de vínculos, e transforma a linguagem em sua maior angústia.

O ser dito é necessariamente nomeado. E com um nome está exposto a todos os demais nomes. O jogo de relações que o envolve só pode ser apresentado pelo ente. Esse ente breve, ente na linguagem, exercita dupla relação. Destitui de sentido na selva de relações entre entes, mas oferece um novo sentido, que nada tem com o sentido do ser. É o sentido *para o ser*, antes de mais nada, que um nome põe.

A repetição constante do nome tem um sentido próprio, ou seja, insere-se no mundo e vai se alocar em conjunto com seu portador. Contudo, enquanto portador do âmbito reflexivo da linguagem, o nome é perda de sentido, e para a determinação do ser, o nome é a dúvida. Que é que um nome traduz? O nome permite evocar, *identificar*, mas não permite ver a verdade.

Em outras palavras, o sentido de um nome é a inversão do sentido próprio da linguagem enquanto forma de representação do mundo. A representação se serve da formulação de identificações e traz daí seu fundamento geral. Quando se desdobra sobre elas, arranca de si a evidência do ser, e termina como seu adversário, como uma promessa incompleta e vã de totalidade. E essa promessa só faz impulsionar a própria linguagem adiante, forçando a falar, a completar, a determinar e a atribuir ainda mais.

O nome, portanto, faz mais que substanciar, e tem um motivo poderoso pendendo para além de si. Oferecer substância não depende lingüisticamente do tempo. Nomear depende do tempo na medida que o nomeado se transforma. Se o nome persiste incólume à passagem do tempo, ele se torna assignificativo, e abandona de pronto a promessa de adotar em si a completude aquietada do ser. Se desiste desse trajeto, então necessariamente precisa deixar de ser o nome *de algo*, para ceder lugar a um novo nome, um batizado que o reacomode. Eis o nome próprio, assignificativo e repleto de sentido. Eis a evocação em seu sentido mais primordial.

O problema se desdobra uma vez mais sobre a relação que HEIDEGGER tece ao longo de sua trajetória filosófica, e leva a uma segunda crítica necessária. Se o nome não aquieta é porque não caminha para o tempo da mesma forma que o ser. A dependente relação entre ser e ente é um fundamento necessário apenas na medida que representa a inserção do ser no tempo. Não é o ser que existe para a morte, é apenas o ente. É o fim de um ente que vemos, a sua manifestação para nós, o caminhar para de sua presença para nós. Nunca o ser. Esse, ao contrário, permanece cristalizado em nossas memórias, tal qual o idealizamos. O canal mais poderoso para alcançar o ser reside na idealização, na reconstituição do ser para nós, mas apenas na medida que a fazemos íntima, mais nossa, e por isso capturamos de alguma forma o ser em um ente de todos os entes, um ente que se esboça em todos os demais e que, quando não consegue atingir as demais manifestações, é capaz de permitir a rejeição. Nosso desconhecimento sobre algo ou alguém, nossa dúvida, nossa frustração, tudo são formas de observar o papel desse ente supremo diante das manifestações ontológico-ônticas que rompem nossa aquietação. Formas que nos levam a *julgar*.

Em HEIDEGGER isso se traduz pela expressão da linguagem mais sincera na poética. Isso porque a produção lingüística poética é aquela que se torna de súbito mais íntima, e que por mais que anseie ser realista tem em si constantemente a semente da idealização.

Há mais sutilezas nisso que a aparência permitiria e que a aquietação recomendaria. Em uma situação oposta, LACAN pretende averiguar a existência de um sujeito em oposição a uma individualidade, não associando um elemento ao outro. Para além disso, a identidade contribui para uma determinação mais específica da origem da subjetividade. Nesse caso, o que podemos compreender como identidade de fato provém em primeiro lugar de uma hiância, um espaço de ausência presente no próprio indivíduo, e por isso mesmo dependente de uma averiguação dentro de um processo de alteridade. O Outro reconhece o primeiro dentro de uma imagem especular, define, concede lugar, concede o *idem* do identitário. A relação em questão começa na própria composição corpórea do homem. A semiologia fisiológica determina uma sobreposição de signos que não se desmancha a partir de regiões específicas do ser, mas que antes se desdobra para compor o próprio ser. Aqui inicia-se o problema terminológico da

composição da identidade, que só se permite na compensação de um desdobramento do *mesmo* a partir de si e para uma linguagem, não mais entendida como codificação, mas antes como expressão inferencial de um sentido mais profundo, um sentido que se liga, que adere a essa linguagem.

Desse modo, a questão que se desdobra deixa de ser simplesmente aquela que afirma através de uma linguagem, mas sobretudo a relação da linguagem com a dimensão ontológica. Enquanto o episódio do rebelde ganha substância, exhibe ao mesmo tempo toda a curiosidade a respeito dessa bifurcação, da divisão que LACAN¹⁴⁰ reitera quando elabora a condição de subjetividade. No caso, a questão ontológica seria envergada por uma mais profunda, de tom pré-ontológico, a qual determina o substrato da hiância como dimensão de separação e reformulação da identidade.

A questão da identidade, então, deixa de ser simplesmente a sua própria determinação, mas passa a ser o instante em que um salto significativo se realiza para a determinação da superação do abismo da hiância e a possibilidade de início de uma determinação desde a ausência. No caso do episódio de Lúcifer, significa dizer que a sua dúvida a respeito de sua existência tem mais relevância que sua própria certeza de quem é. Daí o desencadear de toda a obra a partir dos rebeldes, desde o momento da perda de seus nomes. É no instante que se vêem lançados para esse abismo que se vêem todos eles dirigidos para uma compreensão externa de suas próprias existências, identificados com as ações que os realizam como algo.

Notemos aqui que há uma sobreposição da realização do real concreto com a realização da linguagem. É essa ligação que chamamos de expressão ontológica na linguagem, e que supera o caráter de codificação. Aqui, talvez fosse mais adequado recuperar a condição fundante do pensamento cartesiano sobre a visão semiótica de PEIRCE¹⁴¹, elaborando através disso uma recomposição do triângulo lingüístico. Obviamente isso significaria recuperar as observações que LACAN estabelece a partir de FREUD, criticando a sua

¹⁴⁰ A esse respeito ver LACAN, Jacques. *Seminário, livro II: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008. No volume em questão Lacan elabora o conceito de sujeito da certeza, estabelecendo a crítica à postura de Freud, entendida como cartesiana. Ver também QUINET, Antonio. *A Descoberta do Inconsciente – do desejo ao sintoma*. 2. Ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003.

¹⁴¹ PEIRCE, Charles S. *Semiótica*. 4. Ed. São Paulo: Perspectiva, 2008.

disposição para a oferta de objetividade no campo fenomênico a partir da existência de convergências que, a rigor, não poderiam ser contingências.

Observando com maiores detalhes a questão, podemos recuperar o pensamento cartesiano por uma via que não a da consideração husserliana. Nesse caso, compreendemos que a composição da objetividade cartesiana se dá exatamente por conta de uma convergência de elementos diferenciados, os quais recuperam a mesma condição fundamental do objeto. Essas relações não são, sobretudo no método cartesiano, entendidas como coincidências. Ao contrário, são dadas como elaborações de um objeto que se dá autonomamente.

No caso em questão, o que observamos é uma ligação entre a percepção do princípio onírico e do princípio de realidade em FREUD, o que LACAN destaca quando discute os conceitos fundamentais da psicanálise em seus seminários. Sob essas circunstâncias, o pensamento de FREUD seria considerado cartesiano em essência, justamente por se sobrepor através de uma ligação entre o onírico e o real, constituindo-se essa condição objetiva dada como um elemento que conjuga ambas a realidades.

Contudo, podemos levantar a mesma argumentação no que diz respeito à percepção lacaniana da identidade, ou seja, que se desdobra a partir de uma condição cartesiana. Obviamente, não tratamos aqui da convergência, que em LACAN assume em verdade um sentido oposto (torna-se a divisão do sujeito, a sua cisão necessária). Queremos antes falar de uma necessidade de identificação dada a partir de uma constituição fenomênica, e por isso mesmo de uma predisposição dada ao solipsismo. É claro que LACAN enfrenta a questão determinando que a disposição identitária e formadora do sujeito se dá por meio da alteridade, reafirmando que o sujeito se constitui no outro. Contudo, trata-se de uma investida fragilizada no sentido de uma racionalidade sólida, eis que o próprio contexto de constituição da alteridade se desgasta pela fundamentação necessária de tal alteridade antes de tudo como gesto debruçado sobre si mesmo.

A premissa de HEGEL permanece colocada através da concepção lacaniana no sentido de uma produção direcionada para a observação do indivíduo a partir de e por si mesmo. Essa divisão, que começa no gesto de separação corpórea, é visível já em DESCARTES, como nos apresenta a crítica de RYLE, que coloca a separação necessária de um indivíduo em uma dimensão

corpórea e outra mental. Em LACAN essa divisão se dá no traçado de significação, e portanto recupera a percepção de que, se vemos algo que possa ser considerado em algum momento outro, estamos de fato apenas nos debruçando sobre nossas próprias existências. É somente a partir disso que poderemos debruçar sobre condições mais amplas, posteriormente, a existência de um outro para além de nossas próprias extensões corpóreas, simulando assim a condição de alternatividade entre corpo e mente através da nossa capacidade de apreensão corpórea de outros objetos, ou de um outro enquanto objeto.

No pensamento de PEIRCE, essa condição fala antes de tudo do salto do abismo como processo de re-significação. Essa re-significação se dá dentro de um esquema de conjunções lingüísticas, que depositam significantes como lados de um triângulo e significados como medianizes desses lados, a se cruzarem no centro. Essa relação é a triangularidade de PEIRCE, que tenta explicar como se dá o entrecruzamento de significantes e significados, permitindo assim uma associação via linguagem. De todo modo, o processo constitutivo de PEIRCE enfatiza uma dimensão que deixa para trás a demanda lingüística por condições progressivas de deslizamento e polarização, o que representa um afastamento da capacidade lingüística de tencionar em suas distinções ao mesmo tempo nuances ontológicas de sentido próprio.

Aqui o gesto identificador se exhibe com mais clareza. O problema pré-ontológico não pode ser dimensionado apenas através da gestão do espaço. Colocá-lo, ao modo de LACAN, como pré-ontológico, significa dispor esse momento como se houvesse um tempo anterior ao próprio ser. Se é esse o caso, então essa disposição de um tempo anterior determina a formação de um tempo para o não existente enquanto tal, o não existente sem significação, o qual não pode ser convertido em palavras por não ser colocado como oposição a nada. Seria portanto o caso dizer que o suposto existente pré-ontológico significado enquanto hiação não tem existência própria, e depende com isso da substância existente dos elementos que operam o seu balizamento, de forma que a relação lacaniana não modifica em essência aquilo que já foi operado antes pela concepção da ontologia.

De fato, a questão deixa de ser como se dá essa formação identitária e como se constrói uma subjetividade desde a ausência, e passa a ser como

podemos falar da possibilidade de repetição do ser a partir dessa relação. Essa mistura se dá no instante em que o balizamento do ser leva a um confronto com essa ausência e determina – exige – um caráter de repetição, o qual se desdobra como inquietação. A linguagem entendida por HEIDEGGER como espaço da aquietação é justamente a resolução ontológica do *onoma* para a substância objetiva ou para o sínolo concreto que é evocado através do nome. Contudo, a linguagem vertida como aquietação determina um lugar, inclusive o lugar da ausência, de modo que a linguagem não precisa ser compreendida como condição ou dimensão da aquietação, devendo antes ser vislumbrada como espaço de inquietude.

3.1.2 *Igualdade e equivalência como relação entre os entes expressivos do ser*

A questão do nome passa a uma dimensão de inquietação, não mais a aquietação esperada pela filosofia da linguagem e pelo existencialismo heideggeriano. Essa inquietação é a própria indefinição desse para além do nome.

A idéia é a de que a ausência, que poderia ser aqui associada ao tédio ou mesmo à apatia, é a dimensão daquilo em que nada reside. Veja que a dimensão lacaniana flerta com a percepção de uma ontologia do ausente, mas envereda para fora dela em pouquíssimo tempo, tendo em vista a formação de certas condições necessárias que se exercitam para fora dela. O dizer de algo na própria ausência seria impossível, de modo que LACAN escapa à fundamentação do solipsismo cartesiano reiterando a cisão do humano. Na cisão, a ausência se forma como abismo entre causa e consequência, percepção e razão, corpo e mente. É claro que essa mesma ausência eleva a condição do sujeito para além de si. É preciso saltar o abismo para alcançar uma nova dimensão, ligada à primeira. O que LACAN desdobra com isso é colocado por ele mesmo como sendo uma racionalidade analógica, que posicionamos como elemento essencial da realização do real nos capítulos anteriores.

Nessa condição, o essencial é que há uma projeção de re-significação para além desse abismo. Essa seria, de algum modo, a primeira condição identitária, uma que determina o *idem* da identidade como ocorrência cá e lá. A ausência em si é determinante desse movimento, e eis aí o elemento mais

relevante de nossa compreensão ontológica. Muito embora LACAN afirme a demanda de uma comunicação a partir da ausência enquanto capacitação de um desejo de desejar, o que podemos afirmar é que, para além da condição ontológica, precisamos dar um passo atrás. A condição ontológica, ao contrário da pura condição subjetiva, permanece mesmo na inércia. Ela se vê jogada e obrigada a si mesma apesar das condições gerais de expansão a que se poderia submeter. O que podemos comparar de forma mais consistente a LACAN é a vontade de ser algo novo, que LÉVINAS propõe, mais adiante, em sua *Totalidade e Infinito*. Esse desejo por superar-se é resultante da mesma condição fundante que se dá a partir do fundamento cartesiano-freudiano, e recupera a base lacaniana de forma a não se libertar perfeitamente de DESCARTES.

O único percurso pelo qual LACAN consegue efetivamente uma libertação consistente do princípio cartesiano reside na sua indisposição para o tratamento da questão ontológica. Curiosamente, ele mesmo recupera essa questão colocando-se como disposto a debater a condição da filosofia em sentido fundamental, dizendo não querer se desviar do percurso de discussão filosófica. De fato, é isso que realiza: desvia-se do debate ontológico, e passa a questionar os objetos num vir-a-ser, não mais num ser. Nada de errado com isso. Contudo, a questão não resta respondida. Persiste, sim, como negação de si mesma, tal qual o pensamento deleuziano vai buscar reconstituir mais tarde.

Assim sendo, podemos dizer que a questão da identidade enquanto o *idem* tem uma característica fundamental já em LACAN: muito embora o autor repudie a raiz cartesiana, fracassa em refutá-la em sua construção prática do pensamento, o que eleva a composição de seu discurso a um estágio de disposição do ontológico lido a partir do lugar da ausência.

Seguindo essa linha de raciocínio, a imagem que se faz, sobretudo a partir de MILTON, não é contudo a indefinição de si mesmo diante das coisas. É antes a recuperação da indefinição de si mesmo perante si, de um si mesmo como coisa, um si mesmo que, a exemplo do pensamento hegeliano, pensa dentro dos limites da ipseidade. Aqui, a questão que se desdobra é justamente o desenvolvimento dessa ipseidade no sentido de uma mesmidade (RICOEUR).

Essa disposição é o ponto essencial dos limites entre a identidade, a igualdade e a equivalência dentro de um contexto ontológico. Nos capítulos anteriores definimos a identidade como capacidade de discernir algo e dar-lhe

com isso um nome. A questão da definição de uma linguagem formular enseja essa questão, determinando que a única distinção entre identidade, igualdade e equivalência reside na utilização de certos jogos de linguagem. Contudo, por uma dimensão ontológica, a questão se torna mais complexa.

Numa linguagem definidora das condições materiais de formação da ontologia, o que temos inicialmente é uma raiz comum para os termos *idem* e *ipsum*. Identidade e ipseidade são, de fato, remissões diferentes para a questão de uma mesmidade. Devemos lembrar inicialmente a distinção de RICOEUR, que deriva a questão da ipseidade como a disposição do uno ontológico, do ser, em situações diferentes, enquanto a mesmidade é vista como ataque externo, que desdobra narrativamente dois objetos em dois tempos e os lança para um ponto definidor convergente (ou seja, que toma a visão de dois entes que são o mesmo).

A observação de RICOEUR é sensível, mas utiliza a terminologia de forma adscritiva. De fato, ipseidade e mesmidade são, ironicamente, o mesmo. O *ipsum* latino é traduzido por *mesmo*, tal qual o *idem* latino. A diferença, contudo, reside na posição que cada uma dessas palavras assume. O *idem* tem o tom do sujeito, enquanto o *ipsum* é desde logo objeto de uma sentença, determinado dentro de uma dimensão possessiva. Significa dizer que *idem* é um *mesmo* que se remete diretamente ao mesmo dito enquanto tal (assim como o uso do termo *eu*, curiosamente discernido com clareza na literatura de RICOEUR). *Idem* assume o *mesmo* em caráter existencial, vivencial. Por outro lado, *ipsum* assume o *mesmo* como característica de um objeto comparado a outro, ou antes de dois ou mais objetos em comparação. Tem tom de adjunto, portanto.

Temos, então, um desnível causado pela qualidade do meu dizer o *mesmo*. Em CHOMSKY, veríamos essa mesma questão segundo uma condição de domínio, empregando a gramática minimalista. Seria dizer que o mesmo como *idem* vem de forma a determinar algo de outra sentença como sujeito da presente sentença, e portanto como elemento dominante sobre todos os demais num sentido lingüístico. O *mesmo* é nesse caso caracterizado pelos atributos concedidos a partir da construção lingüística em questão. No caso oposto, o *ipsum* exercita o mesmo como qualidade de algo já nomeado. Mais que isso, serve como terceiro nome entre dois outros objetos nomeados e, com isso, presta-se enquanto nome-objeto.

Esse é o momento importante que esperávamos. Antes, comentamos o processo de realização do real como o processo de identificação que determina um nome para cada elemento. Pode parecer uma tese rudimentar, mas há muito mais nela que se permite entrever inicialmente. A esmagadora maioria das teses posteriores, sobretudo as concebidas pelo pensamento analítico, partem do exato princípio exposto a partir dessas linhas. Só não dizem que existe um nome apenas para cada objeto, ou antes para cada ser. Falam, de todo modo, que o ser tem nome e que o nome corresponde a um ser. Daí insistirmos na questão da realização do real acontecer em todos os níveis. Isso se dá por conta das diversas camadas de esclarecimento persistente entre a nomeação e o ser, que só persiste enquanto identificado e que só existe enquanto dado, enquanto *deus ex machina* desde um nome ou uma conjunção de nomes. Não foi coincidência termos determinado logo acima uma ligação essencial entre o pensamento cartesiano, a estrutura freudiana entre onírico e real e a formação lingüística de PEIRCE. Em todos os casos, é essa ligação que permite, por meio de conjunções, a ilusão de um objeto que se dá sem jamais se dar efetivamente, a aparição de um ser que só se constrói para nós enquanto elemento irrefutável por sua persistência re-significante. Seria dizer que a realização do real concreto pode se dar de várias formas, mas não se constrói senão a partir de uma dimensão específica de colocação lingüística coincidental. Em outras palavras, a linguagem formular fala de si mesma e abandona a ontologia do significado para não retornar a suas hostes.

Existe, diante disso, uma dupla qualidade de *mesmidade*. A primeira é a da *identidade*, e a segunda, a da *ipseidade*. A primeira qualidade de mesmidade é propriamente ontológica, e por isso mesmo vai falar dessa condição fundante de identidade num sentido essencial. Seria dizer que, mesmo na riqueza de nomes, há sempre algo que se deseja ver pelo nome dado. E esse desejo, essa condição nomeadora, carrega em si a denominação do total já sempre com a disseminação de um atributo que se pretende reforçar. Não é, portanto, uma determinação simples. É um dizer já sempre de algo dentro de algo mais, de um algo caracterizado daquela forma para um dado discurso, revelante daquele modo para um dado discurso, mas certamente detentor de algo mais. O ser em si reside já sempre nesse algo mais, eis que persiste como *noumenon*, ou seja, por

repetir-se concretamente (O que DELEUZE chamaria de identidade real, e que preferiríamos denominar *identidade concreta*).

Segundo o tratamento lingüístico, a persistência lacaniana em explicar ausência e hiação como elementos pré-ontológicos tem um entabulamento árido. Isso porque de todo modo existe uma nomeação, ainda que o domínio de tal nomeação (hiação) represente antes de tudo um gesto de passagem, de demonstração de, ao contrário da substanciação do termo hiato, por exemplo. Ainda assim, são níveis de substanciação, e por isso mesmo enveredam novamente para o problema não resolvido da substância do nada.

O caráter de uma ontologia é portanto o mesmo caráter da nadificação do nada. Trata da nomeação de algo ausente. Note a utilização dos termos em *algo ausente*. O algo, que RUSSEL determina, na teoria das descrições definidas, como um jogo de soma de atributos, estabelece a mesma dimensão relacional que o próprio conteúdo de hiação estabelece. O que importa como elemento de distinção reside no entorno, na continuidade da sentença. A teoria das descrições definidas estabelece com clareza o relacionamento de um algo por meio de seus atributos, enquanto que à hiação ou à ausência ou ao vazio só se pode atribuir um limite, de modo a lançar o sujeito observador desde sempre fora da ausência, e por isso mesmo dentro da presença, ou enquanto pré-sença. Ou seja, trata-se de uma estrutura de cunho essencial quando determina um atributo dirigido a um discurso.

Outra posição possível é a da identidade abstrata (segundo terminologia de DELEUZE), que envereda para uma determinação identitária para além da repetição material e no sentido de uma continuidade de atributos. Seria determinar através da ligação nome-atributo as qualidades presentes na construção do ser enquanto coisa dada sem atravessar as determinações específicas da concretude. Esse é o caso que poderíamos estabelecer como realização lingüística em sentido próprio e como determinação identitária da linguagem formular. Desnecessário dizer que discordamos da apresentação que DELEUZE faz do tema, simplesmente porque não se pode dissociar uma expressão da outra, eis que ocorrem sincronicamente. Estabelecemos com isso um raciocínio tendente à geometrização da faixa de Moebius para a relação entre repetição e generalização abstrata: passa-se de uma identidade à outra sem que se perceba, na melhor das hipóteses, eis que se trata de um debruçar de

diferentes discursos sobre as mesmas proposições que lançam atributos sobre determinado nome.

A concepção de mesmidade, fundamento das relações entre igualdade e equivalência, expostas acima, destitui de fundamentação ontológica a condição do nome. Mais que isso, destitui o ser de uma possibilidade de nomeação. O ato de nomear pode ser entendido como a mais verossímil instituição da linguagem, desde que se sustente pela base de sua paternidade, elemento que mencionamos anteriormente (DERRIDA). Quando comentamos o tema anteriormente, estabelecemos um parâmetro de linguagem que exercita o conhecimento absoluto de algo. A compreensão posterior, envergada pela fenomenologia e arrefecida pelas posturas existencialistas, dispõe a impossibilidade humana de conhecimento absoluto de algo, inclusive de si mesmo. Dessa forma, o nome não pode mais ser entendido nos padrões de paternidade da linguagem como estabelecidos por DERRIDA. De fato, a paternidade se estabelece no momento do dito, e apenas nesse momento, considerando a compreensão do indivíduo num âmbito particular. O dito só pode coincidir com alguma forma de verdade no momento do dizer, eis que exhibe a conjuntura específica vislumbrada pelo indivíduo no exato instante do dito.

Em outras palavras, a comparação que DERRIDA estabelece é bastante pertinente. Recuperar o que foi dito, mesmo por si, é já sempre uma tarefa hermenêutica, uma forma de exegese que refaz o percurso de permanência do dito. Não se trata somente de um vislumbre de diferentes subjetividades. Trata-se antes de uma subjetividade desfeita, cercada pela inconsciência (LACAN), pelo irracional e pelo fenomênico, e que expõe essa convergência novamente ao dizer outra vez o já dito. Há, com isso, uma perda do dito, e por isso mesmo um dizer algo novo, mesmo na repetição de palavras.

Mesmo que se pretenda a colocação individual sobre si mesmo em determinado curso de palavras, essa sobreposição, mencionada acima, acaba por ser uma tentativa de reencontrar o lugar de um autor estranho com um leitor receoso. A já mencionada afirmação de BLANCHOT ganha nova dimensão. De fato, quando um indivíduo escreve um diário, pretende um reencontro consigo mesmo, mas esse reencontro é já sempre feito a partir de um outro lugar do dizer, e o dito em sua linha temporal permite observar como se transformou esse si mesmo no passar do tempo. Não solidifica, apenas constata que a experiência

humana é transformadora de si mesma, e lança a sua dimensão ontológica para o jogo de transformações possíveis, ainda mais além do que a afirmação de HEIDEGGER permitiria ver inicialmente.

A questão da igualdade e da equivalência, nesse sentido, é reformuladora da possibilidade de aquietação na linguagem. Trata-se, contudo, de uma falsa aquietação, e não se pode dizer que complete o processo de cura esboçado por HEIDEGGER. Não há através desses elementos um reencontro com o ser. Há apenas uma profusão de momentos somados, um renomear e um renomear-se, que permite assim compreender pelo nome diferentes configurações existenciais. A igualdade, nesse sentido, é conector que permite vislumbrar como certas conjunturas se ligam a outras dentro de uma demanda, dentro de uma necessidade momentânea, mas não se preocupa em capturar a própria ontologia atinente a elas. A equivalência se torna ainda mais frágil como elo, justamente por não pretender o jogo de configurações específicas das conjunturas, mas simplesmente por determinar que, numa relação com uma espécie de terceiro (LÉVINAS), ingressa uma cadeia de valores. Aí, a ligação entre conjunturas se processa sobretudo por meio dessa cadeia, ela própria constituída a partir de uma condição conjuntural específica.

Poderíamos levantar ainda a alegação de independência do objeto em relação ao sujeito, no sentido de afirmar certa objetividade para o estabelecimento de certos parâmetros da percepção do real. Não é o caso. A fenomenologia e o existencialismo determinam com mais clareza a impossibilidade de dividir sujeito e objeto. E, mais que isso, o próprio existencialismo, num sentido criterioso, não permitiria uma divisão propriamente dita entre os dois, sobretudo se relido sob condições de um solipsismo necessário. O caso é que a percepção do ser não se dá completamente, nem mesmo dentro dos limites da ipseidade. Com isso, podemos perceber que na extensão máxima de nossa experiência com o ser não temos condições próprias de afirmá-lo enquanto tal, ou de encontrar essa conciliação. Aqui, portanto, o ser é percebido apenas como sensação de continuidade (categoria que esboçamos no primeiro capítulo, no tratamento da linguagem). Essa sensação não pode ser captada desde o objeto que está fora de nós, não ao menos em sentido próprio. O caso que se desenvolve é, contudo, bastante delicado. Depositamos sobre o objeto essa mesma sensação, eis que o percebemos sempre presente e somos

capazes de encontrar nele o reconhecimento, instrumentalizando assim o seu nome. Contudo, essa capacitação não se faz numa dimensão propriamente ontológica. Com isso queremos afirmar que a maneira de perceber o ser na ipseidade difere da sua exposição no objeto. Não se trata, portanto, de uma indistinção entre sujeito e objeto. Trata-se antes de uma sobreposição de nossa própria sensação de ser ao objeto, presumindo desde logo o seu essente como constituído da natureza mesma de nosso próprio essente. Esse pressuposto perigoso leva à construção de uma epistemologia que reafirma a existência do ser, mesmo que permaneça para além de nossa percepção. Em outras palavras, é nosso temor em desfazer nossa sensação de ser que nos leva à afirmação de que os demais existentes são igualmente seres; uma forma, portanto, de solipsismo que persiste.

3.1.3 Relação ontológica pura: aquietação e inquietude

Partindo de tais delineamentos somos levados a compreender de forma mais clara o dilema de Lúcifer. Não se trata da própria exposição de si, mas antes de uma essência que falha em determinar as coisas como existentes em si nos limites de uma nova coerência, a da própria continuidade. Não tratamos mais de regimes formulares de linguagem simplesmente porque não podemos admitir que o que nos cerca persiste como ilusão. A linguagem para relatar esses elementos precisa ser incerta e fragmentária para que possa, de alguma forma, defender o próprio existente enquanto tal.

O suposto processo de aquietação se converte então, como mencionamos, em inquietude. Falar é soçobrar incertezas. E as coisas ditas se desconfiguram rapidamente. A memória da linguagem, como posta antes, vincula-se ao dizer de forma a contestá-lo. A relação travada na arquitetura da linguagem tradicional não nega o papel da memória na conformação da continuidade lingüística. Contudo, para padrões específicos de uma ontologia da linguagem, vai além do esperado. Não se trata do falar enquanto relato, mas antes de uma memória de si mesmo, uma memória sem tempo. É a própria ontologia da memória que perturba em ondas a ontologia da linguagem.

Nesse sentido a memória assume um caráter atemporalizador. Em essência, converte-se na preservação de algo, mas algo para além do

significado. A memória deixa, portanto, de se inserir no contexto lingüístico simplesmente pela dimensão formular de significação, e passa a relacionar-se com ela como memória de si, como reconhecimento e identificação. O evocado não precisa manter desde sempre a mesma significação, mas deve sempre manter o mesmo ecoar de significações. Permite-se assim a sua transformação, na medida que a transformação do ser que profere as palavras se realiza.

A inquietude é em parte o desdobramento da memória em si. O nome, aquilo que evoca, termina se perdendo nas transformações do ser. A angústia reside mais precisamente na mudança de estágios, na memória que tenta se completar e que falha, por se ver circunscrita por uma linguagem fundamentada desde logo no espaço de transformação. A angústia que se instaura é a angústia de um nome que repete algo que foi, mas que se viu esquecido pelo correr do tempo.

Essa angústia será entendida mais adiante na reformulação constante dos bens jurídicos, e na disposição do esvaziamento de seus nomes. Por hora bastanos a compreensão de que o próprio indivíduo, enquanto pretende compreender-se, resume-se à dúvida sobre suas próprias transformações.

A questão que se entabula nessa dúvida remonta ao que HEIDEGGER entende como definição específica de presentificação. A noção que foi colocada logo acima em oposição ao conceito de ausência estabelece um percurso a partir do que o autor entende como pré-sença, ligado à condição de presentificação. Tornar presente significa estabelecer algo futuro ou passado segundo a condição instantânea do atual momento, ou seja, arrastar a condição passada ou futura para o epocal vivenciado no instante da observação.

No caso, a questão do tempo se desdobra como um deslocamento dessas dimensões temporais que, no caso do passado, são memórias, e no caso das realizações futuras, são hipóteses. Não há outro meio de buscar a presentificação.

Mais que isso, essa condição geral de presentificação recoloca a dimensão da pré-sença, ou seja, daquilo que se põe de forma pré-ontológica, para recuperar a terminologia de LACAN. Nesse caso, o que temos diante de nós é uma disposição do tempo e sua realocação, o que HEIDEGGER entende como trazer a memória e a hipótese em formas tais que adquirem uma dimensão

ontológica no instante em que se desfazem de seus epocais e entram como uma outra experiência de caráter presentificado.

O caso, contudo, é que não podemos deixar de compreender que a própria condição de observação dos fenômenos enquanto se dão depende desse percurso, de modo que a sua realização envereda desde logo para o campo de uma memória curta, a qual se vê intimamente ligada com a capacidade de planejamento e abstração. É preciso compreender que a memória enseja a possibilidade de compreensão de quadraturas lógicas, ou seja, para que tenhamos a compreensão analítica de um evento que se desdobra diante de nós dependemos necessariamente de uma relação que torna a reação extemporânea uma experiência de memória. PEIRCE recupera esse raciocínio quando aborda a questão da quadratura lógica, afirmando que a capacidade de raciocínio é diretamente proporcional à capacidade individual de manter mentalmente uma conjuntura logicamente encadeada. Quanto maior for, maior será a cadeia compreensiva de raciocínio realizada.

Da mesma forma, o contexto geral das teorias pictóricas envolve o mesmo processo. Segundo essas condições, o que podemos observar é que a expressão determinada de imagens mentais representa a capacidade de memória visual, e que a associação se dá na medida da identificação de elementos individualizados dentro da imagem geral e em virtude das relações travadas entre tais elementos individualizados (WITTGENSTEIN).

Nesse caso, o que temos é a propensão de uma memória que caminha com a identidade. Antes, mencionamos que a memória permitia o deslizamento da linguagem, representando uma lembrança de definição e sofrendo o desgaste de uma perda de sentido ou significado com o passar do tempo. Agora, contudo, numa compreensão ontológico-fenomênica, é mais cabível dizer que a linguagem se estabelece como sendo a totalidade de condições pelas quais a memória se constitui e pode ser evocada. A estrutura que pretendemos é mais complexa que a anterior, enquanto expressão de uma identidade de sentido ontológico que, portanto, alterna-se entre a repetição material e a definição abstrata. A linguagem que se dá desde a repetição pede antes de tudo por uma identificação da percepção, e por isso mesmo exerce pelos sentidos a capacidade de reconhecimento. Mais importante que isso, contudo, é a incapacidade de reconhecer propriamente, ou antes o engano da percepção. Quando observamos

um dado objeto e nos enganamos a seu respeito, queremos demonstrar que realizamos um objeto como se fosse outro, porque algo nele evocou esse outro, ainda que em algum momento tenhamos de alguma forma percebido algo de individuado dentro dele que nos evocou uma diferença essencial. Seria como tentar olhar dois cães e subitamente perceber uma diferença sutil no pêlo do cão que olhamos agora, e que o diferencia do cão que vimos antes. No caso, podemos dizer num primeiro momento “trata-se do mesmo cão (*ipsum*)”, para em seguida perceber a mancha e dizer “não, não pode ser o mesmo (*ipsum*)”. Notemos que o que vemos aqui é a objetificação, e portanto uma falsa identificação, mesmo no sentido lingüístico, mesmo no caso de termos o mesmo cão. Uma identidade plena já constrói o discurso partindo do princípio de que o cão é o mesmo que vi antes, chamando-o por um pronome (ele) ou empregando o termo como sujeito (o mesmo cão...).

De todo modo, essa identificação, ainda que em constituição de igualdade ou equivalência, permite uma observação mais adequada do que estamos propondo. O reconhecimento (WITTGENSTEIN) exige que haja a memória (o reconhecer, re - *cognoscere*). Esse trazer para junto, recobrir uma vez mais com a capacidade de perceber em si e por si (HEIDEGGER) é o ato que demonstra o uso da memória mesmo no discurso que potencializa a condição de identidade legítima numa linguagem efetivamente ontológica. A linguagem que evoca em si e por si é ela própria identificada num *a priori* com o ser daquilo que se expressa em qualquer instante seu, ou na soma infinitiva de todos os seus instantes.

Da mesma forma, a preocupação com relação ao presentificar e identificar ganha tonalidades mais peculiares na medida que se exhibe como dependente em sentido lógico de uma escalada a partir da dimensão da igualdade e da equivalência. O prelúdio para a determinação do *idem* reside antes no *ipsum*, algo que KANT teria colocado como a relação oriunda antes de tudo de juízos sintéticos *a priori*, para que em seguida fosse permitida a formulação de juízos analíticos (razão pela qual o analítico *a priori* sairia prejudicado num discurso ontológico). Significa dizer que a relação em questão se dá desde o lugar de identificação de algo com algo, ou seja, desde o momento que dispõe no mínimo a equivalência de algo em relação a algo entre discursos.

Daí resultam duas hipóteses sobre o que entendemos como um espaço de dúvida. Primeiramente pode ser uma incapacidade inicial de associação com a

determinação de alguma modalidade de mesmidade diante de condições gerais de apreensão de juízos sintéticos. Nesse caso, a dúvida, que pode ser dita como ausência de identidade (ou crise de identidade, caso represente a perda de um processo identitário anterior) fica exibida pela demonstração do engano na renovação da linguagem (“Não, não é o mesmo”). A linguagem empregada na poética de CARROLL é especialmente eloqüente a esse respeito. Sua exposição com a sucessão de “olhei novamente” representa essa possibilidade de ausência de identidade.

De outra forma, a crise pode se desdobrar por uma confrontação existencial. Nesse caso, a afirmação que já se havia tornado pressuposto desmorona diante da realidade entrincheirada de um ou mais discursos. Significa perguntar-se uma vez mais sobre sua própria natureza diante do seu deslocamento perante o discurso. (“Sabia quem ou o que era, mas não sei mais”). Há, em tais situações, uma clara divergência, uma expressão dialética contingente, que se reconstitui e reafirma a condição de algo enquanto tal (isso será relevantíssimo para a oposição à tese anterior de desgaste temporal da norma).

3.2 Identidade e Identificação de Objetos

3.2.1 Condição de identidade e gesto de identificação: relação entre ser e tempo.

A realização da dúvida é de tratamento complexo. De fato, ela se projeta para além de si mesma, enquanto angústia que depende de algo para se desfazer e alcançar assim a quietação. Contudo, é perfeitamente compreensível que uma tal disposição não encontre resolução senão em si mesma e em sua conversão, independente de movimento, causa ou consequência, em si mesma.

A questão que enseja essa condição é a própria questão da disposição individual em relação ao problema do ser. A disposição não tem um direcionamento próprio para além de si, mas direciona o algo, o humano, para que cumpra a sua tarefa. Ela o dispõe perante as coisas de certo modo, e por isso mesmo não se dispõe para um desfazer-se¹⁴².

A disposição tem um caráter de repetição, algo que não a deixa ser superada pura e simplesmente. A forma pela qual arregimenta os arranjos das coisas dispostas perante o indivíduo é a forma pela qual esses mesmos arranjos se tornam atemporais.

A discussão sobre a relação entre ser e tempo tem já suas bifurcações, idas e vindas. Num instante tal em que vislumbramos essa arquitetura, HEIDEGGER coloca a atemporalidade necessária para constituição do ser dentro do contexto de sua existência, do começo ao fim. A produção de hipóteses tem relação direta com o viver para a morte e com a condição formadora de possibilidades dentro do próprio ser. Ele devora seu tempo, num primeiro ataque.

O próprio HEIDEGGER, contudo, revisa essa concepção em desenvolvimentos posteriores. Sua preocupação com o tema diz respeito a uma disposição do tempo, que não o adota como pressuposto, mas que o lança para a dimensão de algo que se dá para o ser. Aí coloca o conceito de epocal, determinando que o tempo tem desde logo um dar-se, posicionando-se como ontologicamente existente¹⁴³.

O caso passa então a ser, no âmago disso, a relação que se estabelece entre jogos de possibilidades. Enquanto dado a partir de si, o tempo se realiza também como possibilidade. Esse epocal, essa condição de um dado momento,

¹⁴² A esse respeito, ver HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Ver também *Introdução à Metafísica*. Rio de Janeiro: tempo brasileiro, 1999.

¹⁴³ HEIDEGGER, Martin. *Meditación*. Buenos Aires: Biblos: Biblioteca Internacional Heidegger, 2006.

uma circunstância em si, congrega-se às coisas, ao ser, e se dá para eles dentro da conjuntura ou arranjo em questão. Para além dele, qualquer outra noção de tempo será um outro arranjo, e pertence também a um espaço para além desse presentificar.

Algo para além da textualidade de HEIDEGGER seria a consideração de que o porvir, no qual insistimos antes, exalta a possibilidade imaginária de presentificar, de tornar presente. Expõe-se para o ser e permite projetar o concretamente presentificado na direção do imaginado, fundando inclusive a zona de relações utópicas.

A própria condição mnemônica, antes havida da linguagem, converte-se em uma realização imaginária do passado, aqui coincidindo com o termo presentificar, tornar pré-sente, ou seja, dar de alguma forma. Contudo, nessa relação entrecortada de tempo, é possível clarificar que a presentificação do passado e do futuro não pode se dar da mesma forma que a presentificação do presente. Isso porque passado e futuro já estão reclusos a sentidos e representações individuais. Não se dão simplesmente por si, mas por algo de si, são já sempre entes de si mesmos entrelaçados ao presentificado. A relação causa-conseqüência é só uma das muitas manifestações disso. A memória empática de algo também opera por esse sentido, e por isso mesmo lança o lembrado como um sentido posto, mesclado às disposições, dado para elas, formando-as e resultando delas.

Nisso, o presentificar se mascara. Lança-se para o ente e confunde-se com um re-presentar (um tornar presente outra vez), e torna-se presente em si novamente, agora numa dimensão ôntica. Daí a angústia, que se traduz na fala, mas que provém de dimensões que estão além dela.

Ao lado da questão da presentificação, gostaria de relacionar uma apreensão de todo modo um pouco diversa. Como é que se dá a apreensão dessa temporalidade? A questão aqui se desdobra numa condição mais interior. Para que tenhamos a percepção da presentificação, que trabalhamos mais a fundo a composição do arranjo diante disso. Fenomenicamente não podemos imaginar que haja a possibilidade de resolver o tempo sem a percepção de sua passagem. Afinal, para presentificar é preciso perceber que houve mudança no tempo.

No caso da percepção da passagem do tempo sobre uma condição ontológica – sobre a essência de algo – partir do pressuposto de seu isolamento existencial seria determinar a impossibilidade da passagem do tempo, exceto talvez na percepção da mudança de um atributo. Nessa situação, o ser em si deixa lugar para atributos que têm em si uma dimensão ontológica própria, e que portanto estão relacionados entre si como num arranjo fenomênico dado pelo ser total, que coincide com o mundo (HEIDEGGER vai colocar a mundanidade do mundo como possibilidade de disposição de seu próprio ser e liame entre todos os seres; o princípio que reside nessa observação é estrondoso, e eleva a questão que colocamos aqui ao próprio princípio da passagem de tempo, o qual determina a reunião das visões de *Ser e Tempo* e de *Sobre El Evento*, uma ligação que HEIDEGGER deixa como que solta, optando por determinar a oposição entre as duas interpretações de tempo). Seria o mesmo que determinar o ser em sua totalidade e em relação aos demais seres, e portanto seria como nunca ter levantado a hipótese de um ser isolado da existência como um todo.

Sendo assim, faríamos melhor em partir logo de uma vez da expressão fenomênica do ser. Devemos ressaltar que o ser tem, nisso, uma expressão e uma sucessão de expressões fenomênicas, a um tempo. Em sua totalidade ontológica, já sempre trava relações com as demais totalidades ontológicas que não o são, e manifesta essas relações na dimensão relacional-ôntica. Logicamente muitas dessas relações permanecem como hipóteses no campo da possibilidade, e por isso mesmo persistem ontologicamente como realizações imaginárias do ser, guardando a mesma estrutura da realização lingüística do ser.

Dessa forma, é possível observar uma certa inevitabilidade na percepção da passagem do tempo na medida que o ser se desloca perante outros seres e vice-versa. Perceber a passagem do tempo significa perceber a mudança pontual de elementos componentes do arranjo, ou seja, de seres dentro do arranjo. Duas formas de constatar pela realização do real concreto tal apreensão do tempo: a aquietação de ambientes amplos e silenciosos e a inquietude da transformação por demais acelerada. Nos dois casos é possível perceber o impacto da linguagem e das diversas formas de realização do real: na aquietação tenho imagens, proposições, condições, ações e reações que servem para a dimensão vivencial e vivenciada sem que sofram desgaste. No caso de uma condição de

inquietação nada serve por tempo algum, e enquanto s'ou antes atacado pelo ambiente, vitimado por ele.

Essa apreensão do tempo é complementar à concepção que estabelece a estrutura inicial para a exposição da mesmidade. Eu só tenho duas versões do mesmo ser, e só posso falar em *mesmo*, porque antes percebo que esse mesmo está cingido por causa da mudança de arranjo que me faz conceber a passagem do tempo.

Significa portanto dizer que a constituição do dar-Se do tempo, num sentido efetivamente epocal, só pode ser *percebido* na medida que ocorra a condição formadora de uma transformação – ou manutenção – de arranjos. A transformação é o próprio caminhar para a insegurança, na medida que oferece a experiência pessoal para a contingência.

3.2.2 *A analítica existencial como condição de possibilidade do conflito ontológico*

A questão que se desdobra a partir disso, contudo, é aquela que reforça a formulação de catr

A relação específica de observação do ser não estará colocada portanto como disposição plena, mas apenas em um sentido incompleto. A sua disposição, em HEIDEGGER, é a própria disposição da inquietação, que se completa com a averiguação do passado e a realocação do indivíduo no porvir.

Essa observação do porvir, bem como a observação do ser, não podem ser entendidas fora de uma dimensão de sujeição. A averiguação mesma da existência do ser, para além do simples *dasein*, relaciona o indivíduo enquanto sujeito observador, e por isso mesmo torna impossível qualquer dimensionamento presente apenas na existência.

Há aqui um problema grave fixado a partir do existencialismo heideggeriano. Seus dois fundamentos estão embasados nas premissas de possibilidade de abstração e de individuação do ser, coisa que, pelas condições de possibilidade do existencialismo mesmo, não poderiam ser feitas. No caso da abstração observa-se a destituição de uma proposta pós-metafísica (ainda que seja questionável que o pensamento heideggeriano tenha efetivamente tentado completar essa proposta, sendo mais adequado realizá-la como um espaço preparatório para a pós-

metafísica, como afirma ao discutir a poética de TRAKL). No que diz respeito, por outro lado, à analítica existencial (termo pelo qual podemos denominar a possibilidade de individuação de algo) temos duas dimensões que afastam a construção existencial de seu fundamento. Por um lado, exibimos através dessa preocupação o afastamento da mundanidade essente das coisas, que tecnicamente as tornaria indivisíveis. Por outro, não se pode falar que o ato de denominação estabelecido pela analítica existencial não seja ele próprio parte de um complexo estabelecido pelo sujeito. Com isso, esses dois momentos deterioram o jogo de relações próprias da mundanidade das coisas.

Restam-nos duas saídas. Recorrer ao já exposto condicionamento do ser ao devir, e portanto lançando-o contra o dilema do não ser (coisa que HEIDEGGER apresenta quando estabelece a morte como elemento através do qual se constitui o sentido do ser) ou abandonamos essas premissas e procuramos compreender a própria percepção do mundo em suas qualidades específicas.

No primeiro caso, teremos uma indisposição direta, eis que o próprio devir só poderá ser analisado. Isso significa denominá-lo como algo imprevisível e incerto, destituindo assim de força a própria constituição da verdade a partir do ser. Se optarmos pela segunda direção, teremos um novo problema, qual seja, o das definições estabelecidas através da própria linguagem. Para que sejamos capazes de atingir uma certeza a respeito das colocações que fizermos seremos obrigados a retornar ao campo das especificações formulares da linguagem, e por isso mesmo estaremos traindo o pensamento ontológico que esboçamos. Resta-nos, então, a saída de exposição da linguagem em seu caráter incerto e no sentido de uma memória que constantemente se desfaz, uma memória que é o deslocamento das coisas como foram e que se permite reconstruir a história de algo constantemente. De um jeito ou de outro, não poderemos fugir à necessidade de individuar algo, e por isso mesmo o pensamento ontológico cobrará seu preço ao reafirmar necessariamente a condição de abstração que permite gerar essa forma de análise.

Resta-nos, então, discutir como se pode processar uma visão específica para a reconstituição do ser a partir do individuado, sem que com isso atraioemos a percepção da mundanidade das coisas.

O caso é que não podemos ignorar a capacidade de discernir que temos inata em nossa percepção. Distinguir uma coisa de outra, estabelecer que são verdadeiramente diferentes (nunca no sentido oposto à igualdade, cujo anverso

seria a idéia de desigualdade), depende antes de tudo da percepção de que há algo de plural. Não vamos aqui reafirmar as premissas kantianas de estabelecimento categorial do mundo. Ao contrário, mesmo o plural não guardaria em si uma visão metafísica de imensidões. Só se estabelece porque o mundo já sempre se dá de forma variada, e porque sua constituição é a constituição daquilo que se desliga do que vem demais, e do que não se desliga.

Essa percepção é essencialmente corpórea. Pensemos por um segundo com que angústia imaginamos a separação de nossas próprias partes, não mais num sentido conceitual (a exemplo das armações do sujeito de direitos) mas num sentido propriamente físico. A extensão de nossas sensações que se espraia por nossos membros avisa como dolorosa essa separação, até mesmo como letal. Entendemos assim que as coisas só podem ser separadas na medida que não sejam desfeitas de suas naturezas, na medida que não deixem de ser o que são para dar lugar a algo novo. Isso representaria a sua destruição.

Numa releitura da colocação de HEIDEGGER¹⁴⁴ sobre a morte, podemos então observar uma nova formação de sentido. Não se trata mais de sua manifestação no caminhar para. Trata-se antes de sua constituição íntima, no que lhe permite continuar sendo, ou simplesmente ser. Daqui podemos extrair o primeiro passo de observação do individuado.

É claro que a questão é mais complexa, e é já sempre dependente de uma superação constante de nossas próprias ansiedades em ver o destruído. A compreensão de indivíduos dentro de um organismo vivo, por exemplo, só se esboça no instante em que esse organismo perece para dar lugar a uma soma de partes igualmente individuadas. É certo que não mais pulsarão, mas ainda assim manterão suas formas, retendo entre seus contornos, suas substâncias (para usar a terminologia aristotélica). O sínolo permanece, e esse sínolo é o individuado.

A destruição de algo para reduzi-lo a partes menores atinge, aliás, a impossibilidade no sínolo. Os contornos de um estômago não serão o próprio estômago, assim como os contornos de uma mão não são a própria mão. Não há como dismantelar o sínolo, e é exatamente por isso que o pensamento aristotélico se debruça sobre ele, segundo algumas interpretações, como o ser por excelência.

¹⁴⁴ HEIDEGGER, Martin. Sobre el Comienzo. Como mencionado na nota anterior a respeito do mesmo texto.

Esse estágio de destruição exhibe de forma mais clara a disposição de uma parte da mundanidade constantemente ocultada. Trata-se de algo que envolve uma representação no estado ontológico de guerra de LÉVINAS¹⁴⁵. Ontologicamente algo deve persistir por si, deve constituir sustentabilidade para carregar seu nome através do tempo, não importando como o carregue. Em LÉVINAS, isso se manifesta pela citação específica de que a dimensão ontológica é o estado de guerra. Em outras palavras, na dimensão ontológica resta apenas a continuidade dada, o *Vorhandenheit* sem mais, sem intervenções ou modificações, em outras palavras, sem sujeição.

O problema que dispomos fica então mais claro. Como podemos compreender o ser, ainda que pela percepção, se no exato instante em que nos colocamos para a sua compreensão, mesmo no espírito de uma linguagem para além dos limites da sua formularização, estamos desde logo impondo a sujeição sobre aquilo que não pode ser sujeitado?

Aqui, uma virada específica do âmbito ético se desdobra, algo não exposto em HEIDEGGER, mas previsível a partir de seu pensamento, e esboçado de alguma maneira nas teses posteriores de alteridade. A questão se limita a uma forma de respeito ontológico, que é traiçoeira consigo mesma, mas que determina o fundamento essente da própria condição ética humana. Para compreender algo enquanto essente a máxima intervenção é a observação, não importando as conseqüências disso. E essa observação deve se dar já sempre como impossibilidade de mover-se para, de caminhar para.

A dificuldade encontrada em TZITZIS¹⁴⁶ no tocante à dimensão subjetiva se desfaz aqui sob a forma de novas palavras. O que o autor entende como vida angustiada entre o preservar-se como indivíduo e o dismantelar-se no mundo é revisto através da possibilidade ou impossibilidade de intervir no sentido oferecido pela dimensão ontológica. Semelhante questão é posta por CAMUS¹⁴⁷ em *A Queda*, já disposta contudo de outra forma. O personagem vive o dilema de se sacrificar para salvar outra vida ou observar a morte e preservar-se. Aqui, trata-se de uma questão de menor gravidade física e maior gravidade conceitual, e envereda novamente para o problema hegeliano de preservação de si enquanto ser.

¹⁴⁵ LEVINAS, Emmanuel. *Totalité et Infini: essai sur l'extériorité* [1961]. Paris: Kluwer Academic, 1994.

¹⁴⁶ TZITZIS, Stamatios. *Filosofia Pénale*. Ver nota anterior a respeito do mesmo texto.

¹⁴⁷ CAMUS, Albert. *A queda*. Rio de Janeiro: Record, 1987.

A questão ontológica se converte rapidamente no próprio eixo da ética. A condição ética maior é justamente a que determina os limites de sua própria preservação em detrimento da exposição para o mundo e da preservação de sentido no mundo. Eis aqui o auge da condição trágica que se apresenta na legitimação dos atos como expostos.

3.2.3 *O ser do homem e o absurdo da existência*

O dilema moral direcionado para o âmbito trágico, definido por considerações éticas, é a própria condição geral da existência humana. Suas inclinações são ao mesmo tempo aquelas que definem a condição do ser humano.

A condição humana está por isso mesmo determinada a partir desse eixo essencial. Caso é que o homem não consegue se identificar para além das barreiras subjetivas, e por isso mesmo se vê desde logo colocado diante do problema da fundamentação ética de suas ações. A questão da legitimidade do Direito provém dessa mesma condição, eis que se concretiza como espaço privilegiado de relação da subjetividade. A essas alturas passa a fazer mais sentido o por quê da constituição geral do Direito enquanto relação subjetiva, com esboçamos no capítulo 2, e igualmente o contexto das condições formadoras da vontade para o interior da dimensão jurídica acaba de algum modo explicado. É essa vontade que determina a nossa própria existência, a nossa própria persistência, naquele ciclo de pensamento.

O fundamento lançado pelo pensamento existencialista, por sua vez, não pretende essa relação íntima entre razão, vontade e humanidade, ainda que não se dissocie dela. Já debatemos a questão do solipsismo sobre a condição existencial, e por isso mesmo somos levados novamente ao princípio que lançamos anteriormente, qual seja, o de que a condição de ser no homem se dá pela sensação de continuidade (algo que difere da categoria de continuidade que utilizamos nos dois primeiros capítulos). Essa sensação de continuar é fundamento dessa renovação do sujeito, e o caráter de sujeição do mundo é a manifestação maior da individualidade.

É importante observar portanto que o caráter de preservação leva o homem a se perguntar constantemente sobre a sua condição e sobre o seu papel. A doação de sentido na linguagem efetivamente pode trazer a aquietação, mas apenas

enquanto consideração claramente resultante do ciclo de pensamento oitocentista, no qual o sentido é dado a partir da própria proposição. Revendo a questão por um sentido existencialista, é possível observar a condição formadora do sentido como sendo o próprio jogo de possibilidades do indivíduo lançado no mundo enquanto ser. Para além disso, o indivíduo é já sempre sujeito, e portanto a sua relação com o sentido é igualmente o jogo de suas possibilidades apropriadas e sujeitadas por ele próprio.

Não chegam a coincidir os conceitos de indivíduo e sujeito, contudo. Isso porque a individualidade representa igualmente o jogo de possibilidades que são inapropriáveis pelo sujeito enquanto consciente de si. As possibilidades são já sempre um caminhar para, e podem se dar mesmo diante do circunstancial, do eventual, do imprevisível. Nesses casos, trata-se de uma relação de sentido que extrapola os limites da subjetividade, sem contudo destituir de força a centralidade do sujeito.

É claro que a subjetividade foi peça central no pensamento oitocentista. Contudo, a sujeição mesma assume novos tons pela perspectiva existencialista, não podendo ignorar a amplitude maior do pensamento sobre a vontade celebrado sobretudo no pensamento hegeliano. De fato, há que se falar necessariamente sobre a distinção entre a vontade consciente, as necessidades e o desejo inconsciente. A soma de todas essas categorias obriga a uma revisão da construção essencial do sujeito de direitos, e chega mesmo a abalar as estruturas fundantes do jogo de relações formadoras das categorias jurídicas de uma forma geral.

Inicialmente, devemos entender o indivíduo como portador de um ser. Mas mais que isso indivíduo é um termo que se liga à relação de individuar. É, por assim dizer, o ser humano disposto enquanto si próprio, enquanto sínolo. Compreendido enquanto tal, podemos observá-lo, como era de se esperar, enquanto elemento desde logo assujeitado, disposto sob a égide de uma sujeição.

Em outras palavras, é já sempre a relação de individuação a condição de um sujeito depositando-se sobre um objeto, inclusive ele próprio. A medida que coloca o fundamento do ser humano no existencialismo é ela própria uma imposição de si sobre si, um ser e não ser ao mesmo tempo. Somente a mudança de nível de linguagem que o debate existencialista propõe pode resolver o dilema: a questão passa a ser apenas a determinação desses elementos dentro de um esquema racional, mas já sempre tendo-se em mente a questão de que o analisar é parte da

vivência inevitável de nossa mundanidade e da mundanidade de tudo o que entendemos como individual. Em outras palavras, essa seria a dimensão necessária do ente.

De todo modo, esse individuado do ser humano se sujeita. Para além dos limites oitocentistas, podemos mesmo afirmar que há desde esse lugar um essente que se dá para o mundo, e que portanto não cabe dissecá-lo em partes menores, exceto pelos momentos discursivos que pedem pela atribuição de qualidades (predicados) específicos para que se realizem (WITTGENSTEIN). Não cabe contudo tratar disso. A preocupação maior, no momento, reside na relação travada pelo sujeito enquanto categoria assujeitada, e por isso mesmo categoria sobre a qual expõe-se a relação de sujeição em si.

Assujeitar o indivíduo permite extrair dele o jogo de possibilidades invisíveis ao sujeito, mas que permanecem, que jazem. O sujeito assujeitado é aquele que retoma sua própria averiguação de si mesmo e que, em certa escala, se reconstrói como consciente da sua ausência de limites. A limitação dada sobre ele é antes de tudo fenomênica, ou seja, é dada pela disposição dos demais entes diante dele enquanto ente. O sujeito não será capaz de submeter a sua sujeição aquilo que lhe é indomável, mas ao mesmo tempo é cego em relação àquilo que pretende domar. A relação entre natureza e cultura estabelecida no pensamento ocidental europeu é um reflexo disso. A tentativa de domar a natureza não precisa ser consciente, ela apenas passa a existir desde o momento de tentativa de sua compreensão.

Aquilo que é indomável ao sujeito é também aquilo que de alguma forma o pode domar. A questão é que a relação de sujeição só pode ser entendida num plano solipsista, e por isso mesmo acaba se refletindo sobre todos os elementos que cercam o contexto de sujeição apresentado. Ao não assujeitar esse outro ser, o sujeito se vê tolhido em sua condição ilimitada, forçado à tomada de consciência de seu próprio termo enquanto tal. Revigora-se talvez como indivíduo, e nisso salva-se, lançando ao jogo de circunstâncias que o cercam. Nesse estágio, contudo, representa-se para a sua destruição, eis que a perda de controle se eleva e permanece como constante ameaça mesmo para o indivíduo, disposto e solto perante o caráter de sujeito dos seres que o cercam.

É importante ressaltar que o pensamento heideggeriano puro desconsideraria essa observação. Ele não se compreende como uma produção do solipsismo. Essa releitura provém do que pode ser entendido como consequência da tese hegeliana

de reconhecimento, na qual a existência do outro só se dá pela tomada de consciência de si e pela reprodução de si mesmo para além de si. Não compreendemos que a proposta heideggeriana supere esses limites. Isso porque a disposição do ser, como já mencionamos, é dada como sensação, e a sensação é uma forma de apreensão solipsista do mundo. Ela aloca as distinções em termos que o indivíduo pode conformar essa leitura já sempre pelos sinais corpóreos que as integram, e por isso mesmo não supera os limites de sua solidão meditativa para deixar permear a evolução dos entes enquanto manifestações de um ser para além de.

De todo modo, a questão da sujeição encontra seu ocaso quando se vê barrada em sua condição ilimitada de dispor de. Interessante observar a ligação desse termo com o já mencionado *Vorhandenheit*. Se de um lado a sujeição é apropriação, de outro o *Vorhandenheit* é a permissividade de uma apropriação dada pelo próprio apropriado. Isso quer dizer que a leitura heideggeriana parte de um pressuposto que se justifica pela própria relação de sujeição, e que o sujeito que HEIDEGGER deixa de descrever, o sujeito observador que tecnicamente desapareceria por se dar para o mundo enquanto tal, é ainda essencial para a construção de seu pensamento. Está, antes de tudo, escondido em um outro nível de linguagem. Solipsismo, por qualquer outro nome.

Notemos agora na reunião desses elementos fundantes do existencialismo de HEIDEGGER as bases para a afirmação que fizemos logo acima. O problema do homem é seu castigo inevitável. Ele está já sempre condenado a assujeitar ou assujeitar-se. O próprio indivíduo é assujeitado no exato instante de superação do sujeito, eis que o jogo de possibilidades incontidas no sujeito ataca o indivíduo e o sujeita. Deixar de importar-se é um dar-se para, mas ao mesmo tempo um caminhar para a destruição. Preservar-se é um regressar ao sujeito, e por isso mesmo um abrir mão de seu *Vorhandenheit*, via necessária para a percepção de si enquanto ser, para a sensação de puramente ser. Enquanto depender dessa intervenção constante sobre si mesmo para constituir sua continuidade e seu sentido, o indivíduo estará necessariamente preso ao dilema que já colocamos: em que medida devo intervir? E, agora, complementaríamos a questão com mais uma informação: em que medida devo intervir, inclusive sobre mim mesmo? Esse receio é a expressão da vivência, da mundanidade individual.

3.3 Igualdade e Equivalência de Conceitos

3.3.1 Caráter imaginário da formação de conceitos a partir da concepção de ser

Posta a pergunta essencial, de inclinação ético-legitimadora, desde a dimensão ontológica, resta saber que fundamentos epistemológicos são possíveis a partir dessas bases. O problema central com uma epistemologia própria para as exposições ontológicas reside desde logo na condição de dois

universos portadores de diferentes premissas, os quais ensejam uma contraposição eventual. Se passarmos pelos limites essenciais de ambos os campos (ontologia e epistemologia) perceberemos desde logo o problema, cristalizado na seguinte afirmação: a ontologia não pode admitir premissa que não seja um pressuposto (sentido aquiniano), ou seja, que não esteja fundamentada numa verdade fixa havida de juízos apofânticos construídos a partir do ser. Por outro lado, uma epistemologia que partisse da premissa da verdade estaria inevitavelmente ligada a dois posicionamentos essenciais: primeiramente, a recuperação da linguagem formular, coisa que já afirmamos inadequada para a leitura do ser e do ente; em segundo lugar, a necessidade de composição dos conceitos através da racionalidade, elemento que se torna impossível através dos limites da ontologia, já sempre a tratativa do inatingível manifestado no ente.

Falar, portanto, da formação de conceitos em tal dimensão é uma tarefa impraticável no sentido de uma racionalidade, ou seja, no aspecto mais sólido de uma epistemologia. O conceito será, nesse sentido, já sempre algo que se junta ao elemento do objeto observado (HEIDEGGER), que vem contiguamente a ele, mas que depende de uma dose maciça de exercícios metafísicos para se formar.

De todo modo, a maneira pela qual a ontologia heideggeriana e, da mesma forma, a fenomenologia de HUSSERL e a fenomenologia lingüística de WITTGENSTEIN absorvem o problema da construção dos conceitos é deturpadora das propostas que ambos os autores inauguram. No caso de HUSSERL, isso se dá porque, na sua reconstrução fenomenológica do solipsismo cartesiano termina por trair através disso a condição de indistinção entre sujeito e objeto, projetando-a para as diversas dimensões da razão (lógica, proposicional). Em WITTGENSTEIN, porque a formação de conceitos se torna por demais ligada à produção de um jogo de significantes, os quais sofrem transições que só não se traem se forem executadas como tautologias (e na explicação da tautologia termina por ter de se valer de analogias, as quais não podem ser concebidas dentro de uma dimensão puramente significativa). Por fim, em HEIDEGGER, porque a concepção de um conceito é já sempre o retorno a uma abstração que, mesmo não sendo declaradamente metafísica, não pode ser constituída sem se valer da premissa metafísica em si (entendido aqui o termo

metafísica no sentido de SCHOPENHAUER, ou seja, na recuperação da dimensão intelectual de certos objetos).

Assim sendo, é preciso partir de outra via que permita a conjugação de ambos os espaços. A digressão proposta por DELEUZE e GUATARRI parece especialmente interessante (*O que é a filosofia?*). A ponderação central é a de que os conceitos são invenções, produções filosóficas adequadas a uma dada circunstância ou momento, tais quais as categorias. Essas invenções podem ser perfeitamente funcionais em si, precisamente porque se servem de condições de coerência formular da linguagem, e porque nesse sentido desvelam a ligação mesma do ato de conceituar com o conceituado.

Essa premissa funciona, contudo, a partir da condição de dissolução do sujeito. É igualmente um largar-se em, e talvez seja o mais sincero. Permite a percepção de algo que não é em si, mas que se lança para as dimensões da percepção e nada mais. A percepção desses autores, acirrada pelo posicionamento de DELEUZE sobre a arte, é central para a disposição que inunda a própria condição de sujeição. Trata-se de um jogo casado entre tempos, refletido desde HEGEL até DELEUZE, trafegando pela percepção de vários autores na tratativa da arte (notadamente HEIDEGGER, SARTRE e GADAMER). A questão central é que, a partir da apropriação permitida pelas condições artísticas, há uma subversão imediata da relação subjetiva inicial. Voltamo-nos para a relação com o tempo. É preciso compreender que a sujeição como posta se dá para o suposto outro e para o tempo, enquanto os dois se dão para o tempo nas mesmas posições. Há uma mesmidade de seres na direção do tempo, que é já sempre privilegiado. Trata-se de um mesmo epocal. A dimensão artística, contudo, rompe essa dimensão epocal, eis que coloca a exposição da arte como sujeição pelo autor e a recepção da arte como sujeição pelo observador de tal forma que os epocais se tornam *diferentes*. O tempo se dá para um e outro variadamente.

Dessa forma, não há como assujeitar tudo de uma vez só. A colocação de um sobre o outro, que mencionamos acima, é ao mesmo tempo uma tentativa de assujeitar autor e personagens como se nos assujeitássemos a nós mesmos, mas a obra em si nos assujeita ao mesmo tempo. O tempo se dá para cada um desses entes de forma diferente, mas os entes pretendem que se dê da mesma forma, pois só assim a sujeição se completa. E, nisso, a sujeição é relação

complexa, entrecortada, de uns sobre outros, sem limites e sem fixação. Chegamos aqui ao ponto da mudança de nível lingüístico: a sujeição que acontece ao mesmo tempo desde dois entes, desde dois seres.

Se repassarmos a questão cuidadosamente sobre essa questão, perceberemos que o sujeito em sua falha de sujeição foi antes de tudo causa de sua própria sujeição a algo mais. Não haveria, portanto, a possibilidade de se assujeitar e assujeitar algo ao mesmo tempo. Mas a arte em suas diversas formas consiste exatamente nesse convite, o da rendição de si na preservação de si. Daí a necessidade de uma transposição de níveis lingüísticos que esclareça esse paradoxo.

A questão que se condiciona aqui é que a sujeição talvez não se dê através da relação do indivíduo pelos mesmos níveis. Por um lado, assujeita a obra, eis que deposita sua atenção sobre ela, eis que a avalia através de sua percepção. Assujeita o autor, se realizar com isso uma apropriação de suas angústias. Contudo, vê-se assujeitado pela obra no exato instante em que imerge em sua dimensão imaginária (SARTRE), ou seja, em que as imagens (não importando a linguagem em que sejam transmitidas) se concretizam para ele como realidade que o cerca, e ganham com isso um sentido.

Trata-se portanto da simples cisão de observação. Ele não se submete à obra enquanto negar-se ao convite e permanecer fora dela, mas passa a ser assujeitado a ela quando imerge entre suas molduras. Essa duplicidade é a mudança de perspectiva lançada sobre a mesma peça, numa mesma circunstância, e demonstra mais claramente o que significa a posição de sujeito. Num mesmo lugar, diante do mesmo epocal, o indivíduo pode se desfazer em diferentes posições subjetivas, e por isso mesmo compor quadraturas diversas para si, caminhando para objetos diferenciados.

Agora, se retornarmos por um instante à questão da representação, poderemos esclarecer melhor a dimensão imaginária. Acima mencionamos que a dimensão imaginária estabelece certas condições gerais de existência como pressupostos, não como seres. A formulação da dimensão imaginária concretizada na arte exerce essa mesma influência, parte dessa mesma raiz. Seus elementos são já sempre pressupostos, e constroem uma realidade imaginária. Inversamente, podemos dizer que a realidade material se dá através de certas representações, que no fundo oferecem os mesmos delineamentos, eis

que os enunciados centrais, aqui entendidos como juízos apofânticos, não passam de pressupostos constituídos sobre os entes dados. As duas dimensões, portanto, não teriam diferença, exceto por um elemento: o que definimos como caráter de assujeitamento do sujeito pelo seu ente oposto é, na realidade concreta, uma imposição que efetivamente independe do sujeito em sua dimensão eventual. Na constituição da arte, contudo, isso se inverte, tanto por ser dado pelo autor quanto por ser estabelecido a partir do sujeito. O sujeito só desvela novas eventualidades na dimensão imaginária a partir do momento que está pronto para concebê-las ou no instante em que se determina como disposto a aceitá-las. A questão imaginária, portanto, não é a do eventual, é a do concebível. O eventual se dá mesmo para além da percepção do sujeito, enquanto o concebível só se dá dentro dos limites subjetivos.

3.3.2 *Formação de conceitos e expressão lingüística: estética*

Se considerarmos portanto as duas dimensões – real concreta e real imaginária – como convergentes, sobretudo diante da composição da representação – teremos então uma convergência no que diz respeito à produção de conceitos que realizamos.

A questão que colocamos é, portanto, a da necessidade de revisão das condições constituintes da formação de conceitos segundo essa reconstituição fenomenológica que se esboça a partir dos parâmetros da arte, e que permite com isso uma recomposição de forma e conteúdo a um tempo.

Nessa situação, é possível que construamos uma avaliação mais específica dos pontos que permitem a compreensão do mundo através da percepção, e por isso mesmo determinam mais precisamente como as formas de sujeição se realizam já antes da formação racional de imagens.

A formação de conceitos segundo essa referência específica do fenômeno se processa já sempre a partir de um âmbito imaginário. Costumeiramente leva à conclusão de uma verdade inatingível, ou parte de tal pressuposto. Interessa-nos contudo a observação de uma outra consequência advinda disso. Quando tratamos de tal forma o tema, queremos efetivamente dizer que a manifestação ôntica do ser passa por transformações, e que a rigor estamos impossibilitados de realizar na plenitude o ser, exceto se podemos vislumbrar a totalidade de

manifestações ônticas (coisa que também terminaremos por considerar impossível). Conclui-se portanto que o desvelamento pleno do ser é potência presente nele mesmo, desvelada apenas pelo seu termo, o que contudo não se realiza.

Se é essa a constituição, então tudo o que nos resta para a sua compreensão são jogos de impressões parciais. De certa forma, o estado de constituição de uma dada compreensão permeia uma percepção individual-subjetiva, a qual é já sempre, da mesma forma que nas condições gerais da arte, um convite à participação. Aqui poderíamos encontrar um local mais adequado para as inclinações da subjetividade. Ela re-visita a construção individual e dá o indivíduo ao conhecimento do mundo, através de uma percepção seletiva que se desperta para os pontos de interesse, e que se deixa obscurecer em seu próprio distanciamento das coisas (algo próximo ao círculo hermenêutico gadameriano, talvez abrangendo-o).

As teses que exibem, por exemplo, a linguagem em sua perspectiva privada têm força para demonstrar esse ponto. De fato, estaríamos todos desde sempre inclinados a elaborar linguagens simplesmente privadas, conquistando zonas de comunicação em condições que atingem o interesse geral e são saturadas por posicionamentos gerais que coincidem. A afirmação de WITTGENSTEIN sobre o perigo da obviedade tem procedência plena, neste sentido, eis que as obviedades ou são sedimentadas por meio de repetições constantes e exaustivas de argumentos, ou então estão simplesmente lançadas aos limites do senso comum.

Dessa forma, a condição maior de formação dos conceitos se dá já sempre desde uma via subjetiva, e por isso mesmo se realiza através de condições que relacionam constantemente o que fora entendido como jogo de formas e conteúdos. A intensificação dessas relações se dá no ato da subjetividade observadora que tenciona o sínolo e reitera a dimensão estética das relações conformadoras dos conceitos. Isso porque é essa dimensão estética que se permite uma análise mais profunda dos jogos de relações da percepção, e com isso mesmo determina uma nova formulação, anteriormente vista como preparatória do estágio de compreensão racional (HEGEL, SCHLEIERMACHER).

A condição de produção de certa área do conhecimento como arte tem, então, um fator a seu favor. Aproxima-se das relações ontológicas no sentido de permitir através das suas peculiaridades uma acomodação do sujeito na dimensão da percepção. Isso não elimina a disposição do sujeito enquanto apropriador, enquanto determinante de assujeitamento do que o cerca, e não retira do mundo circundante a capacidade de assujeitar, no caso de falha do sujeito. Ao contrário, incentiva, desde o momento que a própria demanda por identificação estabelece prioritariamente aquilo que recai sob o interesse específico desse sujeito, impulsionando-lhe a percepção em tal direção, e designando o desinteresse pelo restante da quadratura.

A questão passa a ser então a dimensão específica do desenvolver-se dessa percepção, e das formas de comunicação do percebido. Aqui a expressão estética ganha força, e toma as dimensões de toda a linguagem. A eclosão para além de seu caráter formular atinge um ponto essencial, e amplia a condição lingüística para a sua dimensão figurativa, a qual por vezes é a única capaz de oferecer a transmissão específica de uma sensação produzida dentro dos quadros da percepção.

A analogia, que mencionamos acima, também se elastece. Ela tem um caráter que não pode ser comportado pela racionalidade tradicional, e que ao mesmo tempo não pode se tornar independente dela, sobretudo no tocante à construção do conhecimento no humanismo. Mencionamos antes que a analogia pode ser encarada como comparação de certas qualidades entre elementos postos lado a lado, ditos então iguais ou equivalentes. Essa disposição se rompe quando o limite discursivo estabelecido para ela se desmancha. Se aprofundarmos nossas observações, perceberemos com mais facilidade que essa limitação de níveis discursivos é em si uma imposição da linguagem formular para não destituir um elemento da fala de sentido, apesar de não considerar com consistência conceitual a questão da analogia.

Para além disso podemos mesmo reordenar a questão diante das condições de linguagem. Mais que simples enredamento discursivo a analogia se constitui num efetivo delineamento contínuo de elementos dispostos lado a lado. A imagem do tangenciamento vem novamente à mente. Contudo, dessa vez não devemos nos colocar diante da construção de certas proposições. Mais que isso, a analogia em sua realização estética é produzida por meio de paralelos

imaginários, que colocam o indivíduo em sintonia com uma dada situação. Quanto mais aproximada e humanizada ela for, mais forte será a própria analogia. Trata-se, portanto, da tentativa de sobrepor as relações expostas de duas realidades imaginárias diversas, combinando-as para que retenham de si certas posições, voltadas para ligações ônticas e para a simulação de estados cá e lá.

Bem dito, há mais questões nisso. Claro fica que a igualdade e a equivalência têm em si uma dimensão estética. Mas mais que isso essa mesma questão tem duas dimensões complexas que não se permitem uma expressão suave para fora de si mesmas. Quando ganham uma dimensão fenomênica, elas estão necessariamente postas como espaços de resistência.

É interessante reparar algo que possa se expor fenomenicamente enquanto resistência fenomênica. A condição ontológica assume esse papel de forma geral. Isso porque o ontológico permanece a despeito do fenomênico, nele e com ele, ou seja, o ontológico está apenas no ôntico, mas ao mesmo tempo, ao realizar-se nesse ôntico, determina sua unidade com ele, e sua repetição como forma de permanência a despeito do lapso entre ente e ente.

Nesse caso, a questão do *aestetikos* se torna a de uma visão plena do ente, e a capacidade de perceber o ser se despoja de uma dimensão meramente ôntica. É interessante observar como as correntes tradicionais do pensamento são repetidas através das mais novas, das que são portanto formadoras e herdeiras do existencialismo, no sentido específico de uma compreensão do ser.

Primeiramente é possível observar que dão o ser como realização abstrata-transcendental ou concreta-imanente. De todo modo, a realidade ôntica visível é já sempre fragmentária. Significa dizer que o aparato de percepção está sempre despojado de uma capacidade inata de realizar o objeto em sua plenitude.

Mais que isso, é interessante notar igualmente que a realização se dá a despeito do homem. A sensibilidade da crítica marxista exalta a possibilidade de oposição da situação em questão, mas fracassa ao mesmo tempo, sobretudo por sua fundamentação. Nela, também há um fundamento fenomênico¹⁴⁸, o qual demonstra o ser como intocável.

¹⁴⁸ MARX, Karl. O Capital. (Crítica da Economia Política). O processo de produção do capital. Livros 1 e 2. v. 1 e 2. 8. ed. São Paulo: Difel, 1982.

A questão que se expõe é que aquilo que não se dá em sua plenitude não se reifica em sua plenitude. É fascinante que seja de todo modo o fundamento para a construção de um ciclo de pensamento que reencontra a dignidade filosófica da Antigüidade, precisamente porque instaura a dignidade do objeto analisado. Nesse caso, a questão ontológica que permeia de todo modo a filosofia em sentido geral pretende exatamente transmitir a mensagem de que, muito embora a produção do pensamento e a relação fenomênica em si disponham a colocação do objeto como *res rei* há algo de preservado e intocável nela. É essa ausência que comunica, para lembrar LACAN, mas ao mesmo tempo não considera a possibilidade de constituição substancial do ser.

Notemos como o problema se desdobra. Se falamos sobre a capacidade de perceber (a qualidade estética, portanto) estamos falando apenas daquilo que, numa disposição sensível, dá-se para o mundo sem deixar-se inteiramente nele. Preserva-se algo para a possibilidade. O que HEIDEGGER não demonstra em sua exposição sobre tal condição é que o próprio ser se redimensiona na direção da memória e da hipótese. Algo dele, o algo não manifestado, pertence tanto ao ser quanto o ser pertence à memória e à hipótese. Mais que isso, pertence a uma terceira forma de apreensão temporal, porque a memória pode ser justamente aquilo que nunca será repetido, enquanto a hipótese pode ser apenas o resultado de muitas questões que nunca virão a ser realizadas.

Isso significa que não se pode falar em hipótese e memória apenas num sentido ontológico. Há, antes, um sentido ôntico para ambos os elementos. E nesse caso, memória e hipótese do ôntico são realizações que se dão, como mencionamos acima, a partir de configurações de arranjos de coisas dadas enquanto coisas, enquanto entes. Ou seja, a percepção da passagem do tempo é, no final das contas, estética, e a estética é, por sua vez, a percepção do ôntico, a realização do real concreto ou imaginário no seu sentido visível.

No caso de uma questão ontológica, podemos pensar de duas formas. Primeiramente, que o ser contenha em si uma soma de possibilidades, e que nesse caso, no caso do ontológico intocável, não faça diferença o arranjo em que se encontra, eis que a possibilidade é pertencente a ele, e que ele envolve a possibilidade de futuras possibilidades. A memória, igualmente, pode ser memória passível de repetição ou não, eis que condiciona um direcionamento de

dar-Se do tempo para o ser em questão. Novamente, não há passagem do tempo nesse caso. Apenas há o ser, ou há o que há.

A condição estética que se desdobra a partir disso é a demonstração maior de que a disciplina em questão é muito mais que simples dissecação da forma, ou antes da bela forma. É tratativa direta da forma e da trans-formação, ou seja, do atravessar ontológico da forma para a conquista de uma nova forma. Significa dizer, portanto, que mesmo dentro de uma constituição ontológica há espaço para condições de abstração e formalidades, desde que se as coloque em seus devidos lugares. O papel estético é, nessas condições, um papel cartográfico, e por isso mesmo realiza-se enquanto zona de realização do real concreto numa dimensão imaginária. Nessa situação a capacidade de reconstruir um método a partir da questão estética vai longe o bastante para alcançar a dimensão de auto-referência realização concreta e conceitual do humano. Significa dizer que o humano se vê em uma determinada forma, e que essa forma influencia a renovação de seus limites de compreensão de si mesmo. A auto-referência é uma estratégia estética, e a estética precisa, para uma realização sólida do movimento humano, recuperar essa dimensão.

Em estudo sobre a obra de Francis Bacon, DELEUZE¹⁴⁹ expressa a condição da formulação imagética do artista em questão sob dois grandes aspectos. Primeiramente, fala sobre a centralização da imagem na tela, sempre sobre um plano que a isola de uma escuridão que afasta de si o alvo escópico. Chama essa centralização de criação do figural (a estrutura central que inclui a figura, a centralização em si, a sua substancialização tridimensional, o jogo de cores e a tematização de tal figura como fulcro escópico da obra). Num segundo momento, fala da qualidade de formação imagética da cabeça nessa arquitetura figural. Nos dois casos, o artista joga, para DELEUZE, com a questão de possíveis esvaziamentos. A cabeça é mostrada vazia, despida de uma arquitetura humanizadora. A cabeça grita, exhibe o desespero que poderia bem ser o urro animal. A formação do figural é representação desse mesmo esvaziamento. Destitui a peça lançada no centro (realizada) de uma dignidade necessária, pois a expõe em todas as suas formas e repete não haver nada além de sua exposição.

¹⁴⁹ DELEUZE, Gilles. *Francis Bacon – Lógica da Sensação*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007.

Iria mais longe que DELEUZE aqui, e ousaria dizer que essa representação é a essência da construção artística, e portanto da arquitetura estética. Trata-se do jogo da percepção. Desde a condição havida de Bacon até as obras do abstracionismo surrealista a questão passa a ser antes de tudo uma obsessão pela capacidade de comunicar um algo, mesmo que esse algo seja a ausência de algo. É portanto já sempre um redescobrir ontológico na forma da linguagem, como preconizaram HEIDEGGER e GADAMER, ao afirmarem a veracidade da linguagem artística, sobretudo da poética.

Aqui o jogo estético se realiza de forma bastante peculiar. O gesto de conhecer em sentido anterior parece presumir que a questão seja a possibilidade de divisão entre sujeito e objeto, mesmo nas situações em que nega essa possibilidade. Falar em influências mútuas representa partir de uma dissociação em sentido apriorístico. Não é o caso, acreditamos a essa altura. Isso porque a questão não é a divisão-indivisão, mas antes a relação do olho com o objeto dado.

DELEUZE¹⁵⁰ realiza essa idéia ao reafirmar que não há um indivíduo observador, nem mesmo um sujeito. Reitera haver apenas o olho, apenas aquela estranha convergência da percepção. LACAN¹⁵¹ enverga para a mesma direção quando tenta especificar as relações entre o olhar e o objeto no espelho, descrevendo-o aliás na condição de um campo escópico que permite a redução ou especificação de tal objeto, em oposição à sua ampliação conceitual para uma suposta dimensão universal. A questão é a incapacidade de o olho se ver enquanto em suas engrenagens, a impossibilidade, para lembrar BATAILLE, de uma narrativa que seja feita fora dos olhos (ao que o autor responde severamente com sua *História do Olho*¹⁵²).

¹⁵⁰ DELEUZE, Gilles; GUATARRI, Félix. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia*. São Paulo: ed. 34, 1995. 5 v.

¹⁵¹ LACAN, Jacques. *Seminário, livro II: ...* Notar especialmente as observações sobre a construção do objeto do desejo através da dinâmica especular.

¹⁵² BATAILLE, Georges. *História do Olho*. São Paulo: Cosac naify, 2003. O texto, em suas características viscerais, reduz a questão transcendental de certos processos constitutivos do indivíduo à condição que se relaciona a uma percepção não individuada e não individualizadora, formuladora de mesclas destrutivas da subjetividade que permeia o corpo e, portanto, capazes de narrar a condição estrutural do olho, da própria visão como força de expressão do desejo (âmbito escópico).

A condição escópica vem disso. É justamente o que motiva a percepção identificadora de elementos, o que concentra o olhar e abandona a visão periférica ao elemento da quadratura.

No caso, o que podemos observar é que há uma recuperação da relação especular de HEGEL em sentido necessário. Sempre que considerarmos a ontologia de algo que observamos, teremos imediatamente que debruçar uma consideração sobre a nossa própria ontologia, e vice-versa. O pensamento hegeliano em sentido sistêmico é um pouco dirigido com relação a isso, e inicialmente poderíamos imaginar que o receio sobre a questão seria de fato a inclinação universalista de sua construção sistêmica.

Não compreendemos, contudo, apenas dessa forma. O caso é que existe um equilíbrio necessário. No momento em que o observador determina a observação estética de algo, passa a ter necessariamente a compreensão da existência de algo mais. Mais que isso, a concentração escópica sobre a forma serve como propósito dessa comunicação. Esse mais além pode assumir dois sentidos. O primeiro deles provém de uma determinação natural que emerge da condição ontológica. Nesse caso, quando tentamos encontrar sob o aspecto da visão específica do objeto o motivo de seu ente estar configurado daquela forma, percebemos uma determinação ontológica, um dirigismo que provém desse outro lugar, desse além. Num segundo sentido, a questão estética que provém do controle de alguém constrói uma estrutura mais complexa, que pretende derivar de si aquilo que está contido entre as molduras e ao mesmo tempo determinar a mensagem transmitida através dos graus de expressão apresentados a partir da subjetividade do emissor.

A questão estética será apreciada sobretudo na medida da percepção de que há uma dupla dimensão ontológica na colocação da expressão lingüística de uma forma geral, e sobretudo na disposição artística. Uma dimensão é a da ontologia do expresso, o conteúdo signifiante e significativo da linguagem. A outra dimensão diz respeito à própria construção da linguagem empregada enquanto objetivo de comunicação do autor. A questão ganha ainda mais complexidade na medida que compreendemos duas demandas irrefutáveis no percurso da expressão artística. Primeiramente a exigência de exposição de conteúdo, e em segundo lugar a condução desse conteúdo segundo posições, formas, cores e disposições de iluminação no sentido de uma determinação da

visão do próprio emissor. Significa isso dizer que o emissor deve fazer uma leitura específica da condição ôntica do objeto que reproduz para então lançar essa reprodução segundo sua própria qualidade comunicacional, ou seu próprio domínio sobre as dimensões lingüísticas.

Em outras palavras, são duas experiências em relação que se lançam para a dimensão expressiva do receptor, e que demonstram a percepção dele cingida em duas dimensões. No caso, a determinação das obras de Bacon transforma a experiência ontológica que se expõe através da obra em uma experiência vazia de uma dimensão ontológica, ou antes que guarda a dimensão ontológica como vazia. Concentra-se, nisso, na expressão do sentimento esboçado pela subjetividade, e potencializa dessa forma a própria expressão do indivíduo.

Aqui podemos ter uma dimensão mais clara sobre o possível mapeamento da realização lingüística enquanto elemento fenomênico. De uma forma geral a obra de arte tem como característica um domínio geral sobre a dimensão fenomênica, eis que o entrecruzamento de dimensões ontológicas só se faz possível nessa situação pela definição de um espaço limitado para a obra. Do contrário, a sua indistinção com o real concreto obrigaria a sua realização a uma composição uniforme com a realização do real concreto, elastecendo-se com isso a dificuldade de controle do emissor com relação à composição fenomênica da obra.

Contudo, é interessante observar que, em geral, a relação ontológica se dá em antecipação à relação fenomênica, traduzida no que já mencionamos antes como a possibilidade do ser (HEIDEGGER). Aqui, essa possibilidade é já concretizada no ato de controle do emissor sobre a relação fenomênica e por isso mesmo determina um desdobramento da questão estética sobre a própria condição do emissor enquanto tal. Seria dizer que o fenômeno se estabelece enquanto tal, propositalmente, antes porque o emissor se vê fenomenicamente ligado à condição fundamental de relação entre o *ser* que o emana e o *ser* que se debruça a partir do objeto observado.

Para além disso, esse *ser* do olhar, resguardado a partir de seu ser, envereda por uma dimensão que é apenas refletida no âmbito ôntico. O que o receptor procura é *distinguir* o ontologicamente dado daquilo que está posto como linguagem ou percepção subjetiva na tensão lingüística do emissor. Em

outras palavras, muito embora o emissor se desloque a partir de seu próprio ser ele não traz essa mesma condição em sentido imediato para o receptor, impossibilitando, na verdade, uma tal percepção. Deixa, com isso, uma visão ontológica que deve ser a relação entre o objeto ontologicamente dado e o próprio indivíduo, o qual interioriza a percepção do emissor de modo a determinar o percurso fenomenológico que o próprio emissor legou.

Podemos com isso encontrar duas saídas que especificam de forma mais adequada o que é representativo no âmbito da reconstrução metodológica através da estética. O primeiro esquema parte da condição de controle e auto-referência presente mesmo na situação de produção estética. No caso, a colocação que elaboramos a respeito de como o emissor busca escalas auto-referentes de linguagem parte do mesmo âmbito colocado anteriormente no que diz respeito à formação do método humanístico. Não é possível ao autor esboçar esteticamente uma saída que não se realize através da linguagem sem antes ser linguagem subjetiva do emissor, e portanto determinação específica de retorno dessa linguagem à sua própria expressão, e impossibilidade de formulação de uma meta-linguagem.

Por outra via, podemos dizer que o método se desdobra sobre seu próprio problema precisamente por se mostrar fora de sua própria experiência. O método, enquanto *logos*, é determinado como linguagem, realizado independentemente como linguagem. Por isso mesmo não pode deixar de se constituir com base numa dimensão que é ontológica desde o princípio, eis que não se pode colocar como relação com algo, deixando-se relação de si para si. Nisso, a estética assume um papel central, enquanto mera expressão que é fundamentação da própria expressão.

3.3.3 *Expressão estética do ser*

Essa condição analógica tem o potencial para o desvelar do ser em si, como já se expôs extensamente através da teoria da literatura. Os elementos essenciais se manifestam através da tratativa de algo, mas a um tempo ganham dimensão própria precisamente por sua configuração imaginária. O imaginário

gera um espaço que lhe é peculiar, criando uma ontologia própria, eis que as manifestações se dão por um campo diferenciado.

Mesmo pela dimensão específica das relações estruturais do imaginário, da literatura como hipótese, do pensamento filosófico como invenção, temos ainda assim pontos em comum que se projetam. Essa projeção se concentra em torno da certeza do ocaso do ser, e esse ocaso se processa de diferentes formas. Todas elas, contudo, só podem ser entendidas por meio de intervenções diretas da subjetividade, e emergem como desdobramentos presentes já sempre para além da dimensão racional.

Assim como obtemos de HEIDEGGER, a experiência de morte não pode ser havida em sentido próprio. A relação do ser com a morte é já sempre externa, é uma impressão de morte e uma construção de sentido para a morte. Igualmente o ocaso só pode ser experimentado como fim, e por isso mesmo o fim projeta a relação ainda na duração de algo. A mesma afirmação pode ser vista da visão de BATAILLE sobre o Eros: a relação de realização máxima do ser acontece quando o ser se espalha e se oferece para o risco de sua destruição.

É interessante, contudo, perceber a distinção entre o que HEIDEGGER entende como processo de cura, em oposição à realização de si em BATAILLE (entendida como fundamento do erotismo) e ao processo de cura gadameriano. Nos três autores trata-se de uma recuperação da dimensão do ser, e por isso mesmo exercita-se uma forma de ontologia. Contudo, as três maneiras diferem grandemente nas suas visões a respeito do tema. Enquanto em HEIDEGGER, como discutimos antes, o processo de cura representa uma simples readequação de si mesmo em uma vivência no mundo, para GADAMER e BATAILLE existe uma relevância maior no caráter simbólico que conduz a esse retorno.

Em GADAMER podemos observar essa expressão quando trata de sua visão do processo de cura através das sociedades. Para ele, as sociedades que ainda não passaram pelo que WEBER chamou de desencantamento depositavam o grau de confiabilidade sobre esse processo de cura na figura do xamã, enquanto as sociedades racionalizadas depositariam tais esperanças sobre a técnica desenvolvida. Num primeiro momento, o autor se limita a tratar o processo de cura como forma de restauração. Contudo, o simbolismo empregado

por ele evoca inevitavelmente as inúmeras observações de ELIADE a respeito do tema, trazendo-as à memória.

Nesse caso, seria possível reler o tema sob a exposição do autor, determinando mais especificamente a relação sobre o ser. O que GADAMER propositalmente não enfatiza em suas observações (mencionando apenas) é o caráter, na sociedade ritualizada, de cura como retorno ao estado original das coisas. ELIADE destaca esses mesmos elementos, demonstrando uma preocupação maior com a capacidade de retorno ao estado original através de certo apartado ritual.

Essa questão do originalismo presente em ambos os autores permite uma releitura desses momentos, sobretudo no que diz respeito à inevitável ligação desses termos com a transformação e a condição de ocaso do ser. Em GADAMER esse ocaso se dá na própria condição estabelecida para que a cura seja necessária. Em ELIADE, por sua vez, essa mesma condição vem ligada à cultura milenarista e à escatologia, o que aliás não é coincidência. Na visão milenarista, o fim é o começo de um novo ciclo, uma transformação que representa a reaproximação entre o humano e o divino. A figura divina, mais verdadeira, substancialmente eterna, termina por se constituir como ser por excelência, e por isso mesmo a sua transposição terrena é a repetição do próprio ritual que percorre já sempre a condição de criação do mundo. Essa renovação é um caminhar para o ser, e liga-se ao salto qualitativo de desenvolvimento do próprio círculo hermenêutico gadameriano, justamente por reconstituir as conjugações específicas da quadratura em que o homem se insere. A questão escatológica é também uma forma de relativização das ações perante o fim das coisas, e por isso mesmo eleva os quadros da verdade para além da diferença que permite a construção de representações nem sempre verdadeiras, ou que demanda a visão imaginativa em si. Na escatologia, a suspensão do tempo representa um papel de grande relevância: sem a passagem do tempo, sem o caminhar para do tempo para os seres, estão eles já sempre lançados uns contra os outros, despidos da possibilidade de alterar as conjunturas em que se inserem. E sem essa possibilidade revelam-se como são, exaurem-se nas mesmas relações que já travaram, desvelam-se inteiramente.

BATAILLE, por sua vez, demonstra através do processo de arte que a percepção corpórea do homem é dada pela compreensão de seu próprio fim. A

comunhão carnal seria, nesse sentido, demonstração de destruição, entendido o homem como único animal que se conjuga carnalmente deitado. Sua revisão de pinturas rupestres é emblemática, eis que demonstra a ligação entre a conjunção, que projeta o homem para além de si mesmo e dá a ele consciência de sua mundanidade, com o ato de rendição perante o perigo (como nas imagens que associam a ameaça animal ao ato sexual).

Em todas as situações mencionadas é possível observar a condição essencial da construção do ser para além dos limites da palavra, no exaurimento de suas repetições. SARTRE permite uma visão mais específica do tema quando trata da relativização do desejo e da vontade em *Entre Quatro Paredes*. Ali, seus personagens são dirigidos uns para os outros e afastam-se uns dos outros, numa atemporalidade indivisa pela promessa de renovação do sono (nenhum deles pode dormir). Essa visão racionalizada do castigo infernal é a própria suspensão do tempo, permitindo que seus personagens exauram suas próprias essências, sem jamais conciliá-las com o novo, repetindo-se e condicionando suas ações para alguém dessa renovação no limite de falsas novas atitudes. Mais que isso, o novo os assusta: a tentativa de sair do quarto que oferece o castigo apresenta uma escuridão que guarda castigos terríveis, e que, pela dúvida, nem sequer permite ao personagem descobrir se está melhor preso com suas duas companheiras ou se deveria preferir o castigo que o aguarda do outro lado.

A suspensão do tempo dada pela destruição precisa, portanto, de uma concepção de renovação. Encontrar o ser é ao mesmo tempo risco de desfazer-se ou destruir-se, mas permite igualmente o fim da tensão que exaure o humano no sentido de efetivamente mudar suas condições, não importando se retornará ao começo. NIETZSCHE colocaria essa visão como a renovação do olhar sobre o mundo, a visão da criança, depois da exaustão e da revolta.

É interessante notar neste ponto o percurso seguido pelos autores mencionados. A compreensão que estabelecem não é dada por conectores racionais ou por posições de proposições lingüísticas. É dada antes de tudo pelo caráter analógico legado através da condição ritual e das noções de arte que esboçam as idéias em questão.

Isso imediatamente coloca os elementos expostos dentro de uma quadratura fenomênica que se amplia para além dos limites cartesianos, e que se lança para a compreensão intercalada de subjetividades assujeitadoras. Mais

que isso, a própria compreensão que os autores atingem é a compreensão de subjetividades assujeitadoras, as quais determinam a passagem do ser sobre si mesmo, do indivíduo que se entrega para conseguir conquistar espaços de poder. As trocas realizadas são todas elas jogos de relações. Na descrição de BATAILLE essa concepção fica mais evidente, eis que o apossar-se do outro é também o entregar-se ao outro. Em GADAMER e HEIDEGGER, é uma sujeição que se estabelece contra a própria morte, contra o próprio fim. No pensamento heideggeriano evidencia-se a condição do sujeito perante circunstâncias que falha em assujeitar. EM GADAMER, fala-se de uma sujeição receosa do divino na atividade ritual, e no ritual a atividade apropriadora do divino se demarca pela geração de um espaço apartado. Esse apartado é o que efetivamente destitui de ipseidade o indivíduo, tornando-o um instrumento mimético das relações divinas.

A fundamentação do ser envereda com isso para as zonas de criação específicas da relação estética, sendo necessária à condição de expressão ontológica a percepção de que o ser se esboça não apenas por meio de suas possibilidades lançadas no mundo, mas que se realiza pelos momentos em que essas possibilidades, seu sentido, portanto, destitui de sentido algo mais ou restitui o sentido a si mesmo.

Para além disso, toda forma de produção lingüística se torna pálida. Isso se dá por dois motivos: primeiro, porque a linguagem tenta criar uma coerência construtiva, que determine o princípio ético de respeito ontológico através de conexões indissociáveis, e que portanto lance a dimensão legitimadora para além do próprio sentido do ser; em segundo lugar, porque não há como refletir uma forma paradoxal (SPINOZA) de atributos de algo que levem à sua própria destruição sem dizer que seja inexistente, o que na melhor das hipóteses invalida o conceito de ser, e na pior delas elimina a própria existência do ser¹⁵³.

Desse modo, só poderemos falar especificamente do ser a partir de um processo de identificação que transcenda os limites das palavras, e que com isso use-as para comportar um universo de transformações possíveis, mantendo-se

¹⁵³ Não é possível que se elimine o ser da equação lingüística. A própria estrutura da proposição enunciativa determina a necessidade dessa continuidade, ainda que sua natureza seja descontínua. Seria, no dizer de ARISTÓTELES, tornar impossível qualquer definição, e justamente nisso se abriga a fundamentação da tarefa lingüística. Reiteramos aqui que a definição em sua dimensão definitiva de fato é impossível, mas que se presta a uma exposição total diante de uma dada conjuntura, como já defendemos acima.

dentro de condições epocais particulares, e sustentando o jogo de conjunturas como dadas e enquanto dadas, e não para além disso.

4. O DIREITO ATRAVÉS DA COMPARAÇÃO DE OBJETOS

4.1 Qual dos conceitos se aplica ao Direito: identidade, igualdade ou equivalência? (Identidade, Igualdade e Equivalência no Direito)

4.1.1 *Categorias jurídicas a partir das três formas de associação: virada estética*

A condição de realização no Direito passa a convergir portanto com a própria realização do ser através da exposição lingüística. O elasticamento da linguagem para a dimensão estética, algo que já sempre esteve presente dentro de seus limites, de fato, representa a possibilidade de preparação dessa linguagem para o recebimento das condições ontológicas (dentro dos limites do possível, evidentemente).

Assim sendo, a própria experiência jurídica se converte em uma forma de realização voltada para a reconstrução de certas condições ontológicas, sobretudo a partir de seus fundamentos categoriais. Mas, mais que isso, passa antes de tudo a ser preciso determinar que certas transformações serão já sempre evidentes, e que isso independe da linguagem enquanto forma empregada. É o argumento utilizado para a dubiedade lingüística havida sobre a determinação de certos bens jurídicos, notadamente aqueles definidos a partir da dimensão constitucional. O argumento, contudo, induz em erro, na medida que privilegia a exposição de categorias externas ou de métodos que estão para além da dimensão jurídica como definidores dos limites desses conceitos e de suas aplicações.

A questão que se coloca aqui é na verdade a possibilidade de disposição ontológica da própria dimensão jurídica. Em CASTANHEIRA NEVES, observamos, exatamente pela sua disposição dinâmica, a questão da decisão como elemento central. De uma forma mais oculta, emerge em sua obra igualmente a preocupação com a legitimidade, que contudo se deixa levar para o âmago de um sentido existencial razoavelmente incerto, por não permitir uma elaboração própria dos conteúdos normativos para além do argumento de que as categorias jurídicas são elas próprias intuídas.

De fato, há uma análise relevante que precisa ser realizada para uma compreensão mais clara do problema. Em CASTANHEIRA NEVES, há uma distinção entre os limites de realização para além do Direito e a realização na dimensão jurídica. Esse elemento já foi discutido, em sua concepção normativista, acima. A distinção emerge precisamente de um ponto já esboçado por GADAMER e destacado pelo autor português: a demanda pela decisão no Direito instancia a relação geral de sua construção com o seu *caminhar para*

diversos entes, inclusive na sua relação com o tempo. Dessa forma, a dimensão ôntica das categorias jurídicas em geral se instancia pelo caráter de decisão, e não mais pela legitimidade em sentido próprio. De fato, a legitimidade caminha para a questão jurídica a seu próprio modo, permitindo-se várias formas, algumas das quais enveredam para o uso da força (e portanto deixam de ser legitimidade).

Na verdade, o argumento apontado por ele e o desenvolvimento gadameriano do tema estão muito próximos. CURI afirma mesmo que o pensamento de CASTANHEIRA NEVES carregaria todos os tons de uma hermenêutica, e há que se afirmar, sobretudo com base nesses argumentos, que não escapa das dimensões de compreensão e decisão, e que dessa mesma forma não supera o dilema do Direito.

CASTANHEIRA NEVES cria um problema de legitimidade, que resolve (no *Digesta*) apresentando-a como um conjunto de elementos formais, possivelmente mais ligados às relações consensuais da linguagem (APEL, HABERMAS, HART). A concepção de CURI a respeito do tema demonstra mais claramente esse ponto (*Virada de Copérnico*). O problema que se gera com isso, contudo, é o de uma indeterminação. Na continuação da visão de CASTANHEIRA NEVES, uma decisão precisa ser tomada por um caminhar para o tempo que lhe é próprio, que exige o encolhimento da condição comprensiva. Isso vem mesmo de GADAMER. Em CASTANHEIRA NEVES a questão seria resolvida, contudo, por meio da capacidade de intuir da histórico-concretude sócio-cultural a própria aplicação direta das categorias jurídicas, determinando assim a reunião entre sistema e problema.

O problema que isso gera é justamente o da legitimidade da decisão. Se considerarmos essa legitimidade como elemento formal, teremos a solução oferecida, e a tese de CASTANHEIRA NEVES funcionará. Contudo, por um sentido oposto, podemos considerar que a dimensão ontológica do Direito não se permite, diante da compreensão do justo, essa forma de legitimidade. E por isso mesmo uma decisão que não é justa não poderia tecnicamente ser considerada como uma decisão atinente à dimensão jurídica. A presença da ética de responsabilidades nas teses de CASTANHEIRA NEVES reforçam o ponto, e

demonstram uma opção clara: para que se possa falar de uma legitimidade formal, é preciso buscar coerência através do apartado das questões morais, uma vez mais lançadas para além dos limites da experiência jurídica em sentido metodológico (ver, a esse respeito *O Problema Metodológico...*, do autor). O caso é que a decisão posta dessa forma, a legitimidade entendida assim e a ética reduzida ao limite de responsabilização são caracteres de uma funcionalização do espaço do Direito, e não traduzem a angústia essencial que reside nele próprio.

Daí extrai-se a necessidade de uma revisão das próprias concepções do autor, que se esboçam como formas de coerência lingüística formular, partindo de uma ontologia heideggeriana pura, e por isso mesmo impossibilitada para discutir coerentemente a relação fundamental do Direito, que traduz o paradoxo de seu ser.

Acima mencionamos a condição essencial de subjetivação que esboça a própria natureza do ser. Partindo desse pressuposto, deveríamos completar a tese de CASTANHEIRA NEVES acrescentando uma nova palavra à sentença que delinea o sentido do Direito. O Direito não é apenas decisão, mas sobretudo *decisão justa legítima*. Mais que isso, o ato de decisão também se espalha sobre a confecção da lei: trata-se da legitimação de muitas decisões posteriores, tratando o ato legiferante simplesmente de um concentrar-se em outro ponto da relação em questão.

No caso da teoria da decisão em questão, há uma questão a ser revista levando-se em consideração a revisão apresentada por CASTANHEIRA NEVES a partir de HEIDEGGER. Levando em consideração os realinhamentos que elaboramos a respeito da condição específica do ser nas teses do filósofo, devemos considerar que a própria exposição do autor a respeito das categorias jurídicas considera a denominação de um direito como existente num espaço ôntico (ou seja, pertence ao ente e às suas manifestações, e não ao ente enquanto manifestação do ser; a esse respeito ver *Sobre o Evento*).

Essa inclinação despotencializa a realização do ser no âmbito jurídico, lançando-a para um outro estrato. Claro, se considerarmos a presença do sujeito

de direitos como fundamental, não será necessário determinar essa distinção. Contudo, a tese de CASTANHEIRA NEVES parece se afastar neste ponto em particular de uma ontologia dirigista, e torna-se mais abrangente, abraçando efetivamente a equalização ontológica que mencionamos no capítulo dois.

Isso, contudo, recebe críticas possíveis. A questão do dimensionamento ontológico sobre os mesmos níveis lingüísticos aprisiona em uma espécie de hierarquia a própria percepção ontológica das categorias jurídicas, e por isso mesmo impede que se tenha uma visão mais clara, através delas, de um âmbito substancial do Direito.

É preciso, com isso, rever a questão da construção de níveis de linguagem. Não é que não sejam necessários ou que devam ser abolidos. Partir dessa opção seria gerar lingüisticamente problemas conceituais. A questão aqui passa a ser a instrumentalização da linguagem, elemento que parece ele próprio adequado a uma dimensão ontológica de avaliação.

É o caso, portanto, dizer que a mudança de nível de linguagem já está inserida dentro do contexto da reflexão ontológica de determinadas categorias. Nessa situação, é possível dizer que o nivelamento substancial processado pelo autor não é necessário e que, ao contrário, determina um afastamento das premissas do ser, como esboçamos anteriormente, crivando o Direito de zonas específicas de ilusão, com representações que nos fazem incorrer em erro.

Há que se ter em mente que a determinação desse desnível e a geração de um comprometimento ontológico entre as categorias de sistema e problema elimina do Direito a condição de dilema que inicialmente se dispõe a resolver. O problema com isso é que toda decisão deixa de considerar a dimensão justa, e passa a um processo meramente lógico-funcional, mais como uma determinação de resolução e menos como a restituição do justo. Esse problema é partilhado por outras teorias da decisão, como veremos a seguir.

Gostaríamos agora de concentrar a discussão na relação de constituição das categorias jurídicas a partir de uma observação ontológica de suas existências. Por uma perspectiva ontológica, devemos ter a compreensão de que o direito tem uma dimensão peculiar, qual seja, a de ligar o sujeito de direitos ao

bem jurídico que deseja proteger, ou então à arguição de uma garantia legal. Aqui já temos um problema: a norma que garante um bem jurídico vazio, destituído de conexão específica, gerará no indivíduo a ansiedade por um direito. Esse direito apenas legalmente determinado ingressa no caráter amplo da adscrição, que mencionamos no capítulo dois.

Da mesma forma, passamos a averiguar o risco de ignorar direitos que pertencem ao indivíduo sendo completamente ignorados pelo ordenamento. A isso CASTANHEIRA NEVES chama lacuna-de-lei. Nesses casos, mesmo que a lei exerça sua influência no sentido de não ceder à garantia em questão, participa do sentido do próprio direito a sua concessão. O argumento de subjetividade daria conta, teoricamente, da resolução da questão: como nem todos compreendem o justo da mesma forma, estaríamos inclinados a duas condições. Uma delas seria a incerteza da tomada de decisão específica, que variaria de acordo com o julgador segundo suas visões de mundo ou interesses. A outra seria a necessidade de critérios objetivos para a tomada de decisão com o sacrifício de uma convicção íntima do justo.

A situação apresentada pelo autor se constitui numa efetiva realização íntima do injusto, e é nela que se deve concentrar a angústia de decidir. Contudo, pela continuidade teórica dada pelo autor, a persistência do âmbito lingüístico objetivo se sustenta, lançando a concepção de direito para o interior das duas situações que devemos evitar, quais sejam, a de direitos gerados sem um sentimento de injustiça, mas apenas pela *consciência da ilicitude*, e a de injustiças que permanecem obscurecidas pelos limites de uma lei suficientemente detalhada e invariavelmente aplicada.

Assim sendo, há efetivamente uma inversão de categorias no pensamento do autor. Não se trata mais da condição do sujeito de direitos, mas antes da condição de formação de seus próprios direitos, que parece instrumentalizar a subjetividade a seu serviço. A própria crítica sobre a condição humana, esboçada por ele no *Digesta*, elucida substancialmente a reformulação do conceito de humano a partir da reconstituição técnica do mundo, em acordo com o pensamento de HEIDEGGER a respeito do tema (ver *Ser e Identidade*, de HEIDEGGER, e *Sobre a Técnica*). Não nos parece, contudo, que a experiência

do justo possa ser mantida simplesmente para além das fronteiras do indivíduo, o que não significa uma entrega direta à subjetividade da decisão e ao relativismo moral.

Exatamente nessa medida não relaciona as condições polêmicas do justo no Direito, excluindo-o como categoria, assim como a determinação do normativismo positivista estabeleceu antes. Resumem-se portanto as categorias às zonas de lícito e ilícito, concentrando a disponibilidade de espaços de decisão a partir das liberalidades da linguagem normativa e diante de seu silêncio. Da mesma forma, submete a concepção de sujeito de direitos, como já esboçamos.

O trabalho mais delicado que essa tese realiza está na constituição dos bens jurídicos e dos institutos de Direito. Eles são construídos através de uma relação intuitiva e sem limites claros. Esse momento da tese de CASTANHEIRA NEVES é emblemático, e é mesmo a melhor tradução para uma dimensão ontológica das categorias jurídicas. Aqui, direitos e princípios se vêem instrumentalizados por si mesmos, e com isso vemos a geração de um nível de linguagem de grande relevância para a construção de uma realização do Direito a partir de sua ontologia. Realizar instituições através de institutos e elementos individuados por meio de bens jurídicos consegue restringir o dilema da decisão para momentos nos quais há dúvida sobre a realização meta-jurídica desses mesmos elementos, ou seja, nos receios de realização das realidades concreta e imaginária. O que resta para o Direito como caráter de dúvida é precisamente essa indefinição, que nem sempre será atingível.

A condição de identidade estabelecida fica, portanto, prejudicada. A concepção utilizada provém exatamente do limite que fundamenta a adscrição, qual seja, o de uma identidade elaborada a partir do primado de igualdade entre uns e outros conceitos, categoria que em princípio nem sequer deveria ser aplicada a essa produção. No que diz respeito ao processo analógico empregado, deixa de ser uma preocupação própria da conformação de ansiedades, elas mesmas excluídas totalmente dos limites do Direito, para se conformar como equivalência, sobretudo no que diz respeito à questão da utilidade e à sua relação com as possíveis versões de conseqüências de atos feitas para a compensação (fundamento da ética de responsabilidades).

De qualquer forma, a dinâmica que se estabelece entre as condições formadoras de uma identificação opera somente a partir da capacidade de bifurcação que estabelecemos anteriormente no quesito do método, e que se desdobrou para a necessidade de uma reformulação fundada na estética. O caso é que a formulação da identidade dentro da dimensão jurídica obedece ao mesmo ritmo fenomênico que deparamos anteriormente, sendo em si uma afirmação auto-referente de linguagem desde um emissor na direção de um receptor que, em última instância, será o próprio emissor.

Nesse caso, o que temos é a possibilidade interior de tratar da formulação de uma lei sob vários aspectos. Pensemos inicialmente que uma lei pode ser criada para setores específicos, excluindo aquele que formula a lei em questão. Nesse caso, deixamos automaticamente de entender a lei como uma implicação de conteúdo e passamos a compreendê-la especificamente como forma de construção de uma ordem geral e abstrata emanada de um centro de poder, o qual não se vê submetido à necessidade de obedecer à norma que produziu. Nesse caso, não podemos sequer iniciar um diálogo sobre a condição ontológica da lei, eis que não se constitui senão numa dimensão ôntica, esgotando-se na região da relação entre o detentor do poder e aquele que o obedece, e portanto determinando-se como opção estética destituída de uma ontologia do elemento expresso por meio da palavra – no caso, o conteúdo da lei.

Se por outro lado considerarmos que a lei atende necessariamente e antes de tudo à tradução de condutas estabelecidas para a totalidade de indivíduos, então devemos ter a compreensão de que ela serve igualmente para o emissor da lei em questão – desde que o consideremos como humano. A opção do normativismo jusnaturalista determina um desvio em relação a tal dilema, estabelecendo que a fonte emissora da lei é um Deus que está acima das relações humanas. O problema é retomado na medida que esse Deus não se comunica, mas deixa que busquemos a verdade de sua lei na nossa compreensão do mundo. Nesse sentido a realização da dimensão jurídica só pode se dar na medida de uma compreensão da realidade e de sua expressão para a palavra, ou seja, de uma realização do real imaginário – ou concreto, dependendo da maneira como interpretemos a dimensão moral humana – ou

imaginário. Significa portanto dizer que a percepção está necessariamente ligada à compreensão, e que portanto podemos cometer ilícitos – ou antes imoralidades – quer por incompreensão, quer por anseio ativo e consciente de desobediência.

Com isso também geramos uma segunda condição. Quem pode efetivamente proferir a lei é aquele que detém uma compreensão ontológica suficiente que opere a possibilidade de proferir a lei. Nesse caso, determiná-la será atributo inicialmente posto para todo ser humano, o que elimina a possibilidade de um emissor privilegiado da lei e que, mais que isso, determina o regime geral da lei segundo o ritmo da compreensão, o que equaliza todos os indivíduos.

Se estabelecermos contudo que a lei é emanada humanamente, então deveremos considerar imediatamente que alguém da uma ordem para si mesmo. Se essa ordem for aleatória, então será como a indeterminação específica das ações individuais, que se destituem automaticamente de sentido. Se, por outro lado, essas condições gerais de ordem forem dadas para privilegiar uma situação de poder e domínio, então será mera expressão estética, como mencionamos antes, e por isso mesmo estará destituída de condições ontológicas, sendo outra forma de uso do poder (podendo ser considerada em linhas gerais uma forma de canalização da violência ou, em algumas passagens, até mesmo violência simbólica). Resta como única via, portanto, considerar como única via ontologicamente determinante e fundante da dimensão jurídica a determinação de que a lei posta pelo indivíduo provém de um projeto dirigido por um princípio.

Pois bem, um elemento relevantíssimo para nós até aqui é o de que a igualdade é inerente a qualquer projeto de ordenamento. Não se justifica a disposição de que um ordenamento possa conter leis para grupos específicos, e que logicamente possa conter leis diferenciadoras. A exemplo da determinação que lançamos para princípios jurídicos, as leis determinadoras de distinções são fundamentos analíticos afirmativos de uma realidade, e não leis. Ademais, uma lei posta parte de um pressuposto, qual seja, o da qualificação do indivíduo segunda a filtragem de critérios adscritivos que, a rigor, não admitem a condição de determinação ontológica da fundamentação da lei. Para além disso, podemos dispor que a dimensão subjetiva que se expõe sem uma tentativa de

compreensão do poder de agir nega a própria condição humana num sentido existencial. A opção seria simplesmente dizer que crio regras para mim mesmo que, num primeiro momento, existem para além de motivações, ou que antes não pretendo seguir. Ao dizer que crio normas que não pretendo seguir, simplesmente as crio como hipóteses, e por isso mesmo aprisiono as conseqüências em hipóteses. Elimino, assim, o fundamento essencial do comando, qual seja, o de que está sempre estabelecido sobre uma base de ação. Deixa de ser um comando e passa a ser, antes de tudo, a hipótese de um comando. O mesmo argumento vale para a determinação de normas distintivas entre os indivíduos que a seguem. Uma determinação de lei – comando – sobre a composição de uma adscrição puramente hipotética opera apenas enquanto concretização hipotética de um comando, exceto no caso de eu conseguir tornar a condição adscritiva uma realização real concreta. Se é esse o caso, então a determinação da desigualdade se debruça uma vez mais sobre a capacidade de impor o direcionamento do poder, de realizá-lo na realidade concreta, e portanto retornamos ao início da argumentação.

Por outro lado, também poderia dizer que crio uma lei com intenção de segui-la, mas que não me preocupo com os resultados de segui-la, ou talvez que não me preocupo com a possibilidade de cumpri-la. No primeiro caso, a lei será apenas uma opção contingente que não assumiu sua disposição efetiva. Se não me preocupo em obedecê-la ou não, não há nela a natureza de um comando. No segundo caso, o que eu tenho é a determinação de uma hipótese em sentido lógico puro, e portanto retorno à argumentação anterior.

A questão central, contudo, é demonstrar por que não faz sentido dar uma ordem para si mesmo que não venha a ser seguida. E aqui cabe perguntar se faz algum sentido estabelecer um comando sobre si mesmo. Se falarmos sincronicamente, evidentemente que não há sentido. Trata-se então de uma questão que pode surgir da ação da vontade consciente, de uma explosão inconsciente, de uma pulsão, um desejo ou de uma determinação emocional. Em todos os casos, não há uma expansão de comando, nem sequer uma ordem. Seria o mesmo que a mão esquerda dizer à mão direita o que fazer.

De todo modo, a condição em questão só se pode concretizar na medida que a lei se ponha, geral e abstrata, para um futuro imaginário e hipotético. Isso significa que a lei só poderá existir enquanto for ordem futura, ainda não concretizada. Posso, sem dúvida, ao longo do processo, determinar que a lei em questão será desobedecida. Posso, aliás, nunca querer obedecê-la, e nunca obedecê-la. Será o primeiro ato de desobediência que desatará o ato de proferimento. E se mais adiante eu resolver tornar a obedecê-la, devo ter plena consciência de que elaborei nova lei por outros motivos, diversos dos primeiros, e que no fundo reiniciei os liames de um pacto que tracei comigo mesmo.

O *eterno retorno* teria mais a comunicar sobre isso. A visão nietzscheana é especialmente delicada e comunica fortemente, eis que determina a possibilidade de um encontrar-se uma vez mais no início do percurso para além do qual o homem se lançou inicialmente, mas dessa vez sob condições fenomênicas diferentes. O eterno retorno é, nesse sentido, essa repetição perene da mesma condição humana, mesmo que as circunstâncias se completem e se desfaçam.

No caso da produção da lei é a mesma coisa. O percurso que leva a sua desobediência é a condição central do percurso que levará eventualmente ao confronto das conseqüências de sua obediência, de seu cumprimento contínuo, repetido. Seria dizer que, para que uma lei seja desobedecida, deve antes haver uma motivação qualquer que virá da mesma sobreposição de causas da ação na condição sincrônica da existência humana (vontade, desejo, pulsão, emoção, impulso inconsciente). A lei se desfaz em nome do sincrônico, a hipótese se perde e não há mais por quê para a lei.

Em sentido contrário, se considerarmos a visão do jusnaturalismo normativista, podemos colocar a questão de duas formas. A primeira delas exhibe a determinação de tal ordem a partir da dimensão divina. Nesse caso, a compreensão da lei e sua expressão humana é antes de tudo uma inclinação de fundamentos ontológicos já sempre equalizadores de toda a condição humana formadora e capaz de proferir a lei. Nesse caso, o desobedecer é a própria rejeição da ordem divina, e o obedecer é a um tempo compreender e aceitar. Mas compreender o quê? Evidentemente, a motivação divina para a formulação

de uma lei, o que significa, antes de tudo, compreender algo para dirigir-se para a determinação divina, eis que a vontade divina coincide com o comando divino, tanto quanto o comando humano coincide com a vontade humana, desde que derive para *um outro ser humano*.

De todo modo, o que é essa compreensão? Significa, em termos analíticos, que compreendemos o que Deus deseja como agir humano em uma dada situação. Se compreendemos isso, também compreendemos por que devemos agir de tal forma. Se não sabemos por que devemos agir de uma dada forma, então não entendemos o comando, apenas seguimos esse comando e acreditamos naquele que o proferiu.

Agora, se ponderarmos a nossa possibilidade de colocar a nossa própria lei e por isso mesmo determinarmos essa lei em conteúdo e forma, então estaremos vinculando a questão a uma clareza de ordens e a uma clareza de suas conseqüências, sejam elas quais forem. Pensemos inicialmente que, nas duas linhas de raciocínio, podem haver ordens diretas e indiretas. Um comando direto vai determinar exatamente o que queremos ver realizado, sendo a conseqüência da realização direta em relação à ação causadora. Por outro lado, podemos ver a formação de conseqüências indiretas. Por exemplo, as conseqüências de uma doação são diretas e bem evidentes; as da apologia ao crime não são diretas de forma alguma, são sempre indiretas, mediatas. Quanto mais mediatas as conseqüências, mais difícil será para nós mesmos compreendermos o papel de determinado comando. Isso sem contar a quantidade de conseqüências indiretas que vemos em comandos de conseqüências aparentemente diretas.

Nesse caso podemos perceber que temos a compreensão de um comando como a compreensão do por que proferi-lo, o que é o mesmo que tentar compreender um comando divino, com a notável diferença de que o comando divino já foi dado em origem e o comando humano será dado – e permanece assim como hipótese – ou foi dado e demonstrou algum tipo de descontrole conseqüencial.

Nos dois casos, contudo, a compreensão do comando significa a compreensão do por que dá-lo, e nisso representa a compreensão de suas conseqüências de uma forma geral. Quando falamos aqui em conseqüências somos ainda muito gerais. Que conseqüências são essas, como se dão?

A conseqüência de um comando está ligada ao seu cumprimento ou descumprimento. Por uma implicação direta da construção ficcional da punição, o descumprimento gera conseqüências muito óbvias, ainda que percam a clareza quando tratam especificamente de setores que não são essencialmente punitivos – caráter indenizatório, sobretudo, ou ainda o condão ressocializador, elementos confusos e inconsistentes na aplicação. Mas no sentido específico da obediência precisamos compreender antes se ela permitirá uma continuidade amena da existência individual ou se poderá gerar conseqüências perniciosas para aqueles que obedecem. Em outras palavras, é preciso compreender essa questão sob dois limites: o primeiro deles é se o comando dado condiz com a vontade de quem o impõe. No caso de uma ordem divina, já mencionamos a dificuldade de descobrir a vontade original, e por isso mesmo observamos a sobreposição da compreensão do comando com a da vontade proferida. Mais que isso, supomos que sejam um só, eis que a figura divina, considerada infalível, não poderia fracassar na determinação daquilo que criou ou que protege e domina infalivelmente, ou ainda que não tem domínio pleno sobre a expressão da linguagem. Voltamos assim ao argumento da patriarcalidade na linguagem.

A experiência humana, contudo, envereda para outro percurso. Permite-se esse erro, e desenvolve-se quando supera esse erro. No caso do problema da linguagem regressamos a todo o ciclo da filosofia da linguagem e da hermenêutica até meados do século XX. O que nos interessa aqui é a outra esfera de problemas, que curiosamente também está mesclada à problematização da hermenêutica jurídica, e que serve de causa para a crítica de CASTANHEIRA NEVES aos fundamentos da interpretação jurídica. O caso é que as conseqüências de um comando seguido transcendem, num pensamento pré-lingüístico, a capacidade de recomposição de tais problemas. Consideremos por exemplo a conjunção das obras que referem o Direito por liames externos. Falamos aqui das condições gerais de formação do Direito Livre/Direito Vivo

(considerando as obras de GÉNY e EHRLICH), bem como as correntes de características sistêmicas e as referências constantes às determinações de cunho psicologista (interpretação psicológica, teleologia, interpretação histórica). Igualmente, consideramos para a presente análise o pensamento de VIEHWEG. Em todas essas correntes, bem como nas suas análogas (representações do realismo jurídico, correntes feministas, linhas emancipatórias, minoritárias, e assim por diante) o que temos é um temor a respeito das conseqüências gerais implicadas no terreno da produção normativa, bem como na elaboração estrutural dos julgamentos.

A queixa exposta sobretudo a partir das barreiras do Direito Vivo/Direito Livre inclina a preocupação jurídica para o que KELSEN teria denominado a percepção da rusticidade da norma no ato de aplicação. Não deixa de ser o caso, mas esta observação não nos levará muito longe. O caso é que para GÉNY e EHRLICH deve haver um tratamento comunicativo entre o Direito e suas fontes, o que nos interessa em sentido peculiar, justamente porque as fontes comunicam substancialmente o Direito e ampliam o espaço de dissecação do estudo das normas. Nesse caso, o que observamos basicamente nas estruturas expostas pelos autores é a observação central – ainda muito geral – de que o costume é critério final empregado para a assimilação ou não assimilação da lei. É uma questão controversa em si, e não é exatamente o que nos importa agora. O que interessa é observar que existe uma integração direta da questão da causa de colocar o comando legal e a conseqüência de segui-lo ou não. Mais que isso, representa a possibilidade de entender a conseqüência de colocar uma norma como a sustentabilidade de sua efetividade ou inefetividade. Em outras palavras, trata-se da agregação de um argumento empírico à concepção da determinação do conteúdo de certos comandos e sua relação ao conteúdo de outras regras expostas.

Da mesma forma, o pensamento determinado pelas correntes sistêmicas e de fundamento psicológico são constantes que pretendem aquela mesma compreensão inicial da norma. Nesse sentido, são ativadas quer para a determinação de um liame geral de interpretação, quer para a exposição de esquemas que, em última instância, oferecem o substrato de um novo nível

discursivo capaz de explicar em que situações poderá haver a sobreposição de renovações normativas pela via de interpretação. Em outras palavras, desgastado o princípio de exposição literal da norma, procura-se por um novo parâmetro de fundamento afirmativo, e portanto detentor de uma realização do real concreto fundante ao espaço jurídico. Essa realidade pode ser o costume social, a finalidade da própria lei (corretora da linguagem), a vontade do legislador, a construção original da lei em seu contexto fenomênico (sua história no que podemos chamar mais proximamente de sentido material) ou o caso concreto.

É, portanto, uma tentativa de referência ontológica que se expõe para além da disposição direta da lei, e que com isso inaugura uma nova perspectiva. Seria dizer que supera os limites da determinação da compreensão em um sentido puramente formal da linguagem e expande a relação ontológica para a construção dupla de um comportamento da linguagem como ente e de um desdobramento do seu objeto enquanto ser. O problema é que todas essas correntes assumem o comportamento de um dado ente jurídico como a totalidade da experiência jurídica, e por isso mesmo destituem de força as observações em questão. Observe-se por exemplo a corrente da *Law and Economics*. Muito embora traga observações bastante sólidas, chega a construir, no pensamento de AROSO LINHARES, a possibilidade de uma metafísica infraestrutural econômica. Não se trata, evidentemente, de falar da possibilidade de uma dimensão metafísica de tom econômico, o que seria o mesmo que dizer ser possível construir, para cada realidade, um objeto ideal que, de tão imenso, transforma as suas relações de causa e consequência em causas primeiras, e por isso mesmo se torna a totalidade metafísica. Ainda que de grande inspiração, as observações de AROSO LINHARES tomam o que é na realidade a exposição de um fundamento transcendente-imanente da condição ontológica da economia como fundamento de todas as situações fenomênicas com as quais se envolve e que, numa realidade capitalista, são basicamente tudo.

Assim sendo, é possível compreender que toda a preocupação de dimensionalização da lei envolve aqui um jogo que, em última instância, remete à identidade de conteúdo, e portanto a uma condição ontológica. Ao mesmo

tempo, presume a igualdade, eis que a lei só pode operar enquanto comando logicamente igual para a totalidade de dimensões envolvidas no processo de realização de um real propriamente jurídico.

Resta-nos, ainda, a equivalência. Já mencionamos antes seu caráter marcadamente ôntico e sua instrumentalização no sentido de uma determinação de conceitos entre dois discursos diferentes. A equivalência é o fundamento da analogia interna no Direito, ou seja, da analogia que empregamos para a resolução de lacunas. A analogia, contudo, que serve de fundamento para a compreensão geral do Direito diz respeito à sua composição enquanto estabelecimento de razões paralelas entre o real concreto e o real imaginário, o real jurídico e o real meta-jurídico. Seria afirmar, com isso, que as formas de realização se dão paralelamente, e portanto só podem ser compreendidas enquanto complementaridades e realizações conjuntas do real como totalidade.

4.1.2 *Relação entre justiça e identidade*

Essa relação identitária construída só pode ser superada revisitando-se o jogo de categorias e estabelecendo-se novamente a dinâmica de todas elas. É preciso ter em mente, contudo, que toda categoria ontologicamente estabelecida só terá uma tratativa apropriada na sua realização dentro do espaço jurídico se permitir espaço para a condição cíclica que informa o próprio ser, e portanto se permitir a presença da destruição concebida do ser pelo próprio ser.

Essa disposição envolve o que SZONDI chama de *condição trágica*. Em sua avaliação sobre o pensamento filosófico dos séculos XIX e XX, estabelece a partir de diversos autores algumas estruturas passíveis de traduzir a questão trágica. Elas podem ser resumidas na dimensão ontológica do ser como continente de suas próprias condições de destruição. Essa condição trágica se espalha pelo pensamento filosófico, e nisso encontra as fundações para o que o autor chamará de filosofia do trágico (e, ao mesmo tempo, manterá o que chama tragédia na filosofia).

A questão do ser que contém a semente de sua própria destruição é, de fato, a condição de todo ser, diante da sua projeção necessariamente subjetiva sobre o mundo. Nesse sentido, quando evoca HEGEL, SZONDI reafirma essa condição, mas dessa vez no âmbito do Direito Natural. O dilema do justo seria o de que, nas questões trágicas, agir justamente seria ao mesmo tempo cometer uma injustiça. Esse fundamento é imprescindível para que compreendamos a maneira ontológica de determinar a questão identitária no Direito.

Quando realizamos o ser, ou tentamos realizá-lo, estabelecemos as suas condições de existente enquanto tal. Os limites de nossas compreensões esbarram sempre na disposição do ente, e portanto não estão desvinculadas das manifestações específicas do ser. O ser não se mostra totalmente. Contudo, ele exhibe algo que não pode ser ignorado quando se confronta consigo mesmo, ou quando se abre para a possibilidade de seu próprio fim: nessas circunstâncias, o ser se abre para a sua própria destruição, para o poder de desfazer-se (ver a esse respeito DUSSEL, no tocante à questão de ética e poder sobre o suicídio). Duas perguntas surgem disso: como o ser se sustenta, apesar de poder desfazer-se? E, mais que isso, por que continua?

As observações anteriores sobre o absurdo da existência colocam-se para dentro da condição de formação do justo, e de forma ainda mais grave. Há condições variadas pelas quais o ser pode representar sua própria predação. No caso específico do justo, o *caminhar para* da decisão para o tempo, e vice-versa, consegue comprimir o dilema num momento só. Isso significa dizer que o ser em sua construção de sentido não se dá para sua destruição a não ser que se concretize o sentido em questão, ou seja, o anseio de caminhar para o ocaso. Na situação do ato de justiça, trata-se de uma demanda de caminhar para seu próprio ocaso. Quer dizer, ao realizar a justiça comete-se *ao mesmo tempo* uma injustiça.

Essa compressão do tempo é essencial ao Direito. Aqui realiza-se a sua questão essencial, a que o leva à própria destruição: o manchar-se para realizar-se legitimamente, o injustiçar para justificar, o decidir sem compreender. São três dimensões diferentes do mesmo dilema, que se traduz em DWORKIN e HART por *hard cases*.

O que há de essente no Direito, portanto, não é o jogo de suas realizações esparsas e soluções diretas, dadas pela norma. É a totalidade de elementos que

escapa à solução e sobre as quais não se pode legislar. Legitimidade e justiça são as feições essenciais dessas condições.

A primeira identidade que pretendemos, portanto, formar, é a identidade entre Direito e justiça. Sem ela, o Direito representa a perda de seu próprio sentido. A questão da legitimidade, que poderia ser entendida ao lado da questão do justo, resume-se na verdade ao justo, tanto pelo âmbito legiferante quanto pela dimensão decisional. Isso porque as duas dimensões falam da questão do justo: agir justamente, julgar com justeza, justificar uma situação. Em todas as dimensões temos a questão do justo, e por isso mesmo resta-nos apenas uma observação pontual das relações dessa categoria com o tempo.

Se retomarmos em releitura alguns dos escritos de KELSEN, poderemos observar nele uma ansiedade em procurar paralelos entre as concepções grega clássica e cristã clássica da questão da justiça, mesmo para antes da produção do pensamento medieval sobre o assunto. A condição de formação do justo no caso das escrituras envolve a conformação de uma experiência transcendental, como já colocamos antes. De todo modo, interessam-nos aqui os momentos que determinam de antemão o que significa a questão da justiça. O termo é utilizado de forma flexionada. Fazer justiça parece, de todo modo, abranger mais que simplesmente o decidir dessa ou daquela forma. Antes de tudo, representa a proteção daquele que se vê sem pecado perante a determinação divina.

Em diversas passagens, fala-se em justificar um homem através da reafirmação do pacto com Deus. Nesses casos podemos observar uma relação direta entre a norma posta por Deus, em todos os detalhes de certo modo de vida, e a ausência de culpa em ações que são *posteriores*. Em outras palavras, a norma que Deus coloca é a norma perfeita, por determinar *de antemão* a condição justa de vida do homem. Segui-la ou não significa agir justa ou injustamente, e a decisão do julgador será justa ou injusta se reconhecer desde logo a justiça ou injustiça cometidas.

O sistema em questão é perfeito somente pela alegação que KELSEN já realizou antes, de forma simplificada: Deus é conhecedor pleno das almas dos homens, é o perscrutador de consciências e detém sabedoria sobre todas as coisas. Somente essas qualidades, refletidas a partir da onipotência, da onisciência e da onipresença divinas permitem a constituição do justo. Deus conhece todas as ações e todas as conseqüências (em sentido amplo, desde a

relação causal até a dimensão moral), e por isso mesmo pode legislar prevendo o que deve ou não ser feito, justificando as Suas próprias determinações e as ordens que dá aos homens. Da mesma forma, torna-O juiz supremo, eis que conhece as motivações individuais e pode determinar a dimensão do pecado de um indivíduo.

A condição de construção da justiça tem uma ligação inata com certas condições materiais. Isso, contudo, não define a justiça substancialmente, e por conseguinte só nos oferece possibilidades entrecortadas de uma observação de mecanismos.

Ainda no universo mítico cristão, podemos tomar a condição de justiça como sendo uma forma de proteção do justo e de punição do injusto. Nesse caso, o justo é aquele que segue a lei divina, e o injusto, o que se afasta dela. Seguir essa lei, em conteúdo, está intimamente ligado ao poder legitimador divino. Devemos recordar que as escrituras colocam uma forma de teogonia, passível de interpretações diversas, mas já sempre voltada para a realização do divino no mundo e para a constituição da origem das nações e dos povos sob a influência de um patriarca comum.

Essa condição legitimadora determina que o indivíduo justo sempre deve agir segundo a palavra divina legitimadora. A condição de legitimação reside num conteúdo nem sempre evidente, mas em geral atinente a um reforço das condições divinas dimensionadas no real concreto.

O julgamento de Salomão é extremamente emblemático, e permite mesmo evocar a questão do justo na dimensão mitológica grega. Nesse julgamento podemos observar a imagem de uma criança exposta à morte para que possa ser entregue à verdadeira mãe. Poderíamos recorrer à velha fórmula “dar a cada um o que é seu” e buscar uma explicação pontual para a questão do justo. Parece-nos, contudo, que determinar a relação pela dimensão do direito seria criar uma ilusão para a observação da concepção de justiça. De fato, trata-se o julgamento em questão antes de tudo de uma preocupação com a verdadeira relação. O juiz procura a verdadeira mãe, e por isso mesmo expõe a criança à ameaça de morte, com o intuito de desvelar quem teria uma preocupação maior com a sua continuidade independente. A mãe acena no sentido de permitir, para além de si, a sobrevivência da criança, ou seja, assume a condição trágica para proteger a criança da morte. A mãe não deseja ver a morte do próprio filho.

Trata-se, portanto, de uma tentativa de desvelamento da verdadeira relação, e de repetição dessa verdadeira relação, um reencontro com o ser, uma cura através do julgamento. Mais que isso, contudo, esse dimensionamento determina um fundamento ético próprio, como o que esboçamos a partir de uma condição ontológica do pensamento: a mãe pensa no filho para além de si, reconhece nele um ser, e por isso mesmo deseja que persista na construção de seu sentido, que continue a se repetir através dos dias, mesmo que isso signifique abrir mão da verdade ontológica vivida. Impedida de repetir a verdade ontológica da qual participa, a mãe nega a aquietação para si mesma em nome da possibilidade de sobrevivência do filho.

Uma situação próxima se realiza na concepção mítica grega de justiça. O julgamento compreendido a partir da condição divina envolve igualmente a relação do patriarcado, e da mesma maneira se apropria da condição de sacrifício em nome da manutenção do sentido de algo. A figura de Diké se torna emblemática, sobretudo no que diz respeito à incompreensão humana sobre a justiça, como já mencionamos antes. A visão grega se torna mais concreta no sentido de permitir uma revisão específica da concepção de justiça aplicada pelos indivíduos. A percepção do justo exerce sobre as condições de vida uma influência forte, qual seja, a da possibilidade de erro, e mais que isso, a do desfazer-se no ato de injustiça. Através da narrativa de *Édipo-rei* é possível observar o conjunto de todos os enganos que podem acometer o governante justo quando ele se coloca como ator da injustiça: Édipo declara a punição contra si mesmo, consciente da necessidade de se ver punido, e responsável único por seu próprio destino, no instante em que, como governante, amaldiçoa-se. Édipo vai mais além, interrompe seu próprio sentido e leva seu ser ao ocaso, e somente porque a sua própria persistência é grande ameaça à continuidade de Tebas. O argumento forte demonstra a condição de formação da justiça que é comum aos espaços da mitologia cristã e grega: a justiça persiste enquanto aquilo que interrompe o sentido de algo persiste, e realiza-se quando essa interrupção cessa, inclusive pela interrupção do sentido persistente do próprio agressor injusto. Aqui, a legitimação de toda decisão descansa, desde a decisão do juiz até a formulação da norma, espalhando-se mesmo para o conceito – hoje dificilmente aceitável – de guerra justa.

O caso é que há uma realização adequada da ontologia dos elementos componentes de uma determinada lei no ato de sua aplicação, eis que a lei só se constitui nesse ato em si. Essa é a mensagem mais firme de todos os âmbitos míticos mencionados. No caso de Salomão, é o momento do julgamento, o caso dado e a posição do rei como julgador e *legislador* que o colocam na posição de poder resolver a questão. Da mesma forma, é Édipo como monarca que se amaldiçoa e que se lança para a própria dimensão punitiva. Significa dizer, em primeiro lugar, que a colocação geral e abstrata se arrasta até o momento dado. Para bens e males, ela se concretiza no ato de sua obediência, e por isso mesmo se torna ordem irrevogável. No caso de Salomão o juiz exerce a expressão do poder antes de tudo para compreender e apenas num segundo momento para sentenciar. Édipo faz o contrário: sentencia antes de compreender, daí seu erro.

Os dois casos demonstram com clareza a relação. Édipo é aquele que experimenta com o ato, e Salomão o que experimenta com a compreensão. Para além disso, é preciso compreender que é só nesse ato, nessa realização real concreta do comando abstrato que ambos propuseram, que se dá a vivificação da norma. Em outras palavras, é aqui que ela se dá fenomenicamente para o mundo e institui seu papel como mais que condição estética pura e simples. Dimensiona-se como ontologicamente posta e permite a comparação da lei posta com a lei posta na aplicação, da lei realizada para a hipótese em oposição à lei realizada na realização concreta.

Aqui a questão se desdobra e demarca com mais clareza a formulação da lei. Ela não se dá simplesmente em abstrato, mas antes de tudo se processa no ato de decisão, como CASTANHEIRA NEVES apresenta. Contudo, não se limita à decisão, sendo antes um processo de repetição de eventos e comportamentos que, uma vez apreendidos e compreendidos, permitem a progressão de comandos em sentido abstrato que ganham operacionalidade na realização sobre um gênero de ações específicas.

Isso significa que a norma não se dá, a exemplo das diversas inclinações hermenêuticas literais, como o *de lege ferre* permanente. Antes, é supremo na sua colocação, verdadeiro e inquestionável enquanto comando dado e realizado num dado arranjo específico. É preciso com isso determinar o que é necessário para formar aquele determinado arranjo em repetidas ocasiões, a exemplo da

constituição analógica do real e da realização lingüística dessa analogia. Seria a observação propriamente dita da ontologia de uma determinada conduta dirigida para a transcendência-imanência projetada a partir do ser. Em outras palavras, aqui reside a identidade ontológica da justiça: numa mistura que em momento algum deveria ter deixado de ser entendida a um tempo como moral e ética ao mesmo tempo.

Não há, com isso, diferença defensável entre o justo, o moral e o ético. Cada um desses termos aborda a experiência do conteúdo deontológico com ênfase em um aspecto diferente, mas as três dizem respeito ao comportamento ontologicamente referido e realizado em cada condição fenomênica específica.

Reforçam esse ponto de vista algumas simples observações de caráter lingüístico, somadas às especificações racionais atinentes aos setores de pensamento produzido em torno da possibilidade hermenêutica da lei. Inicialmente basta resgatarmos a idéia central que já se pôs na realização da guerra justa: o ato que gera a guerra justa é o ato justificado pela vontade divina, ou seja, pela transcendência-imanência da compreensão plena de um ato e, portanto, do dever exercê-lo. Justificar o ato é, portanto, em essência, exercê-lo e realizá-lo em sentido moral absoluto, e da mesma forma resgatar a posição de si mesmo enquanto ator de uma ontologia apropriada, a sua identidade em uma dada situação fenomênica como expressão ontológica de um jogo de condições ontologicamente postas mas nem sempre fenomenicamente realizadas em plenitude.

Numa segunda dimensão, a observação de BETTI sobre a condição psicológica da função normativa, aliada a concepções próprias de nossa formação moral tanto da psicologia (PIAGET, KOHLBERG) quanto da psicanálise (FREUD, JUNG, LACAN), determina uma raiz comum, que de algum modo experimenta com a possibilidade de estabelecimento de ordens gerais e abstratas para condutas. Duas questões emergem: num sentido puro e simples da psicologia, temos oportunidades abundantes para a determinação de nossas condutas. As pequenas regras, como nunca mentir e agir de acordo com certas convenções sociais, são repetidas em concretizações inumeráveis ao longo de nossas vidas, razão pela qual o processo que recobre a raridade das querelas jurídicas - ainda que numerosas, são eventuais, consideradas eventos especiais

e particulares – não se aplica ao amadurecimento de tais condutas em sentido real concreto.

No sentido psicanalítico, a aplicação vem instanciada desde logo por uma repetição necessária, ligada a seu modo ao eterno retorno, ainda que não se trate formalmente da mesma coisa. O eterno retorno nietzscheano é mais amplo e, de fato, engloba inclusive o retorno psicanalítico, justamente porque ambos representam essa mesma capacidade de repetição da norma num sentido existencial específico. As premissas são diferentes porque entendemos inicialmente que a maneira de reescrever tais normas é diferente. Em fundamento, não é. As leis expressas na consciência são obviamente mais facilmente reescritas, mas não são quando ingressam num circuito fenomênico com aquelas que, mais profundas, foram implantadas no inconsciente como tabus.

Devemos ainda notar que essas leis todas demandam uma harmonia. Entendemos que comportamentos sociais complexos considerados como desvios de um padrão normal (de uma condição de norma) podem ser oriundos de uma formação moral problemática ou então de um desnível no que entendemos como condição estrutural psicanalítica normal. Nesse caso podemos observar uma demanda por continuidade coerente entre as extensões normativas da psique e da expressão consciente do ordenamento.

O caso aqui é que a condição ontológica da lei está entrecruzada em suas manifestações pelas diversas condições fenomênicas em que possa se envolver: como compreendemos a lei, como a obedecemos, como aprendemos o que é a lei e como tomamos contato com sua expressão ontológica bruta, e assim por diante. Uma maneira interessante de observar tal impacto está por exemplo na observação do comportamento de confrontação. É considerado não como uma condição de formulação de lei interna, mas como o direcionamento psicológico de oposição direta a qualquer regra que seja colocada como tal. Note que aqui queremos enfatizar o aspecto regulamentar da lei, pois é precisamente sobre ele que o comportamento de enfrentamento se desdobra. Ele é uma forma de destituição da própria força autoritária da lei para a solidificação da subjetividade do indivíduo que se expõe de forma a negá-la.

Essas duas condições são determinantes para a expressão da unidade da experiência deontológica sob a esfera das ciências jurídicas. Mais que isso, é

possível observar que as comunicações harmônicas com as demais disciplinas, num sentido especificamente acadêmico, são sintomas dessa relação, e espalham uma demanda pelas noções formadoras de estruturas deontológicas para leis, sejam elas anankásicas para as condições comportamentais humanas ou simplesmente direcionadas para a capacidade de decisão consciente da ação humana.

Agora, se pudermos, retornemos por um minuto à questão da guerra justa. É carnal ter a compreensão de que a dimensão da guerra justa é a mesma dimensão da conjunção de conflitos dentro da realidade jurídica. Qual é, de fato, a origem de um conflito? Consideremos o seguinte: um conflito não se inicia como processo de aniquilação mútua de imediato. Ele se constrói e se eleva para a condição de aniquilação, seja ela em que dimensão for. Isso porque a aniquilação envolve, em um terreno considerado justo e moral (usaremos daqui por diante o termo *justo e justificado*) uma oposição de causas justas e justificadas, e portanto permite a aniquilação de ambas as partes em algum momento. Agora, é importante observar que as partes se colocam sempre acreditando que caminham justamente, em oposição ao adversário, que seria sempre o injusto. Como explicar isso? Simples: quando a parte ingressa no ciclo de sua própria injustiça, sai do âmbito de consideração do justo, e ingressa na sua própria capacidade de afirmação de sua subjetividade. Ela *sabe* que admitir e recuar significa realizar a condição justa da outra parte no real imaginário, e portanto oferecer-se para a aniquilação. Ponderar, portanto, representa a capacidade de permitir ao outro o espaço designado para ele, e portanto a necessária condição de aniquilar ao menos parte de seu poder potestativo (para simular a terminologia do Direito do Trabalho, extremamente oportuna, aliás) em nome da existência alheia. Mas, passado esse limite, só resta o conflito.

Significa dizer, portanto, que a potencialização do conflito existe na medida que se caminha de uma realização da justiça de ambos enquanto compreensão na direção da justiça de si, como expressão da subjetividade. Desnecessário dizer que o conceito de subjetividade é, portanto, carnal para a concepção de Direito.

Mais que isso, é possível observar o que é a mudança de níveis discursivos em caráter legítimo, em oposição à alteração meramente instrumental, que insistimos em evidenciar. Uma alteração instrumental serve

para justificar o que de outra forma seria uma contradição incapacitante. Aqui temos uma conversão ontológica de um momento para o outro, e essa conversão surge da concepção individual, que entende a situação como impossível em sentido de convivência e vê a partir disso a necessidade de uma sublimação para a regulação nova. A parte cruel é que isso trata, sim, de uma forma de aniquilação para a pacificação, mas ao mesmo tempo justifica-se não sendo aniquilação total e não tratando de pacificação, eis que não se inicia enquanto discurso pacificador, mas tenta persistir como tal na medida da convivência.

O caso se debruça, mesmo nessa situação, apesar de um diagnóstico a respeito do espaço de conflito, como ele se pode resolver de forma justa. O eixo do justo justificado é o eixo que permite a pacificação perante o terceiro sem uma derivação contínua do conflito. A *Oréstia* de ÉSQUILO é bastante eloqüente a esse respeito e demonstra como a sucessão de conflitos se desenrola até o termo.

O confronto se inicia com a traição de Atreu contra seu irmão Tiestes, que através de um subterfúgio faz com que devore os próprios filhos e termina por bani-lo diante de tal transgressão. O traçado que se elabora aqui é o seguinte: muito embora o próprio Tiestes tivesse antes usurpado o trono de Atreu, a reação do novo rei partiu de uma traição e de um exagero. Sob a premissa de acolher o irmão, Atreu engendra o ato, buscando maquinar uma injustiça sobre Tiestes para então puni-lo e obter vantagem disso. Esse exagero, essa tomada excessiva de uma ação de outra forma justa e justificada, gera o dilema que segue gerações adiante.

O caso é que Atreu exigiu o que era justo mas cometeu a um tempo uma injustiça. Daí por diante a justificação de Tiestes virá por meio de seus herdeiros (sobretudo Egisto). Contudo, para exigir sua justiça, Tiestes precisa agir em desconformidade com as leis naturais e engendrar um filho no ventre de sua própria filha. Uma vez mais a justiça se completa apenas por meio de um ato injusto. Egisto, retornando a Atreu, torna-se amante de Clitemnestra, e prepara com ela a traição de Atreu, terminando por matá-lo quando o rei retorna de Tróia.

O desfecho do enredo se dá apenas com Orestes, filho de Atreu, que carrega em si a solução do dilema: Orestes precisa vingar o pai, mas para tanto precisa matar a própria mãe. Só justificará o pai se cometer uma injustiça contra a mãe, só cumprirá seu dever descumprindo outro dever. O *Hamlet* opera sobre esse mesmo princípio quando incentiva o príncipe a vingar-se da mãe, muito

embora possamos defender a inocência da rainha na peça de SHAKESPEARE, coisa que não ocorre em ÉSQUILO. Daí a pujança maior do texto a partir do mito grego.

Notemos a estrutura que se dá para a compreensão da formulação final do justo. Primeiramente o conflito se inicia já com a traição de Atreu, que potencializa a vingança de Tiestes. Mais que isso, a injustiça de Atreu vem da voz dos deuses que o aconselham a atraiçoar Tiestes. Isso significa que o percurso visível era o percurso que garantiria o sucesso na ação de Atreu, vinculando sua justificação a um ato posterior de injustiça.

Em gesto subsequente, vemos o que LÉVI-STRAUSS entenderia como desagregação das estruturas familiares. Isso se dá em caráter sucessivo e sob várias formas. O nascimento de Egisto é o primeiro passo em termos de desagregação biológica, sendo herdeira de um teor de confiabilidade e de estrutura de poder que já se havia desfeito muito antes. O processo se desdobra quando Clitemnestra toma Egisto por amante (que, lembremos, é sobrinho de Atreu) e assassina o marido, partindo, segundo ÉSQUILO, de uma inversão de papéis (Egisto age como a mulher, que planeja e espera o resultado, enquanto Clitemnestra age como o homem, atingindo Atreu com a espada). Deixando por hora de lado a visão epocal do feminino, interessa-nos observar que o ato toma forma quando o próprio Atreu força uma inversão de papéis, mentindo para que Ifigênia, sua filha, tome parte na guerra de Tróia, ao ser sacrificada para que as embarcações argivas tenham ventos e possam atravessar o mar. Os atos deságuam no que se chama “a mãe de todas as guerras”, por uma série de razões que aduziremos a seguir, e o desfecho do enredo vem com Orestes e seu retorno, dirigido para matar a própria mãe, encerrando assim o ciclo de quebras de estrutura.

Claro está que há pelo menos três estágios na trama, representados pelos personagens e pelas linhagens. O primeiro é o estágio das demandas excessivas, nas quais ninguém carrega a injustiça que sofre e sempre comete a injustiça sobre o opositor. O segundo é o estágio da desagregação da estrutura familiar, elemento sintomático, eis que é a única estrutura capaz de colocar ontologicamente a relação de poder em comunhão com a construção do *ethos*. Por fim, há o estágio do encerramento, no qual a injustiça cometida e a justiça

solicitada terminam por fazer recair somente sobre o indivíduo que age, sobre aquele mesmo sujeito, a totalidade das penas.

No primeiro estágio vemos a disposição do trágico, como colocamos antes a partir de SZONDI. No segundo, temos uma visão mais clara do impacto da desagregação, e de como a imposição do injusto leva forçosamente a uma continuidade de solicitações de justiça. Pela visão tradicional a respeito do tema, tendemos a determinar tais construções como sendo típicas da Lei de Talião, e ligamos o problema da continuidade do justo à persistência da solicitação pelo desdobramento do prejuízo. Através disso sempre haverá mais um clamor. O que se determinava pelo *preço de sangue* e pela tradição da vingança da linhagem, contudo, não se encontra presente aqui, eis que o punido é já sempre de alguma forma o agressor.

No terceiro estágio, contudo, a questão se desfaz, e há a permissividade de uma saída que coloque Orestes como o terceiro. Nesse caso, a disposição de Orestes poderia ser a do observador externo se estivesse disposto a desconsiderar a ofensa contra ele e Electra, no ato dos assassinos de bani-los. Não é o caso, eis que Orestes é arrastado para o interior da questão por perceber que só ele pode justificar os atos do pai, honrar a sua memória. A questão da vingança de sangue se constrói aqui, e seria natural como eliminação catártica na medida de sua construção sobre aquele que detém sozinho a culpa. Mas aqui o caso é um caso de fronteira, e agir sobre quem tem culpa é igualmente tornar-se culpado.

O problema se expande na medida que retornamos sobre a premissa lançada anteriormente, no que diz respeito à condição fundamental de igualdade no sistema de Direito. Quando falamos sobre a questão da vingança de sangue, queremos de fato dizer que a deposição do problema deve se dar sobre aquele que cometeu efetivamente uma transgressão. O transgressor não transmite tecnicamente o seu erro para além de si mesmo (elemento interiorizado nos princípios criminais atuais). Seria o caso, contudo, tentar explicar por que o ato de lesão pode ser respondido por outro ato igualmente lesivo, só que o primeiro ato é considerado injusto e o segundo, não. A questão está sempre fundamentada na ordem de relações sociais, e provém dela. A expressão ontológica de tais relações enseja que, como atos, são necessariamente equivalentes em determinado nível, mas que para além disso podem ser

considerados como distintos. Em suas próprias naturezas, são formas de lesar. O que transforma uma lesão em punição é a justificação de tal ato.

Agora, se retornarmos por um segundo ao conceito de guerra justa, veremos que ela se desenrola desde logo a partir de um fundamento justo e justificador, qual seja, o de que a guerra em si responde a uma ofensa ou, o que é mais sólido, responde a uma agressão que pode persistir. O caso é que o palco da guerra representa tradicionalmente, diante de qualquer ofensa, a resposta necessária para a manutenção de uma condição soberana, significando a incapacidade de resposta em uma perda imediata de condições futuras de auto-determinação consistente. No caso de situações similares contemporâneas, podemos observar o caráter específico do princípio de retaliação considerado a partir de tal premissa, e desdobrado de forma injusta precisamente por se estender para além dos limites da responsabilidade do agressor.

No âmbito do conflito justo, temos a mesma situação. A extensão da transgressão cometida avança necessariamente sobre a capacidade de afirmação individual, e portanto sobre a expansão da subjetividade. Contudo, podemos observar um elemento particular. A realização da retaliação não coincide com a realização da subjetividade e a garantia de sua realização persistente e repetida no futuro, querendo dizer que não há perda de capacidade subjetiva de ação por meio de uma transgressão que não receba uma resposta dimensionada. Tal é a questão que a vingança de sangue se tornava responsabilidade de linhagens, de modo que demonstrava a própria capacidade de expansão política da própria linhagem antes de tudo. Mais que isso, também é possível observar que, no caso de Orestes, a questão se intensifica por realizar-se a partir do ancestral morto. Em outras palavras, nesse caso em particular, de fato seria preciso buscar uma forma de emancipação catártica, eis que não há outro para vingar o ancestral que, segundo a racionalidade religiosa posta em questão, *permaneceria injustificado* caso não houvesse retaliação.

Podemos perceber que há nos dois casos uma mudança de níveis de linguagem. A mudança ocorre no caso em que observamos a legitimação de uma lesão em virtude de uma transgressão. Qual é o problema, contudo, que surge a partir disso? A legitimação feita sobre eventos que não guardam materialmente entre si uma realização causal-conseqüencial são artificialmente alinhados, e

portanto a mudança de nível lingüístico é artificial. Como é que acontece naturalmente?

Ela se dá naturalmente quando se repete a necessidade de extensão da lesão-retribuição como resposta a uma lesão-transgressão que deteriora e desmantela a relação subjetiva. Por exemplo, no caso de Orestes a lesão seguirá causando o aviltamento do nome do pai, e por isso mesmo só cessará quando um ato de retaliação for exercido em seu nome. No caso de uma guerra dita justa esse ato só será justo se envolver a continuidade do próprio combatente, eis que qualquer outra situação romperia com a condição de igualdade que já mencionamos anteriormente, permitindo assim que qualquer um fosse destruído por outros sob motivações dúbias ou sem motivações, o que a rigor é a mesma coisa.

Para que elaboremos melhor essa questão, seria suficiente imaginar a seguinte situação: se um indivíduo clama por justiça valendo-se de um desnível discursivo que não tem origem ontológica, tal qual a justificação de que um confronto se dá simplesmente porque a lei lhe confere tal direito, ou de que um Estado se dá o direito de guerrear porque atenderá assim de uma forma melhor as suas próprias necessidades, então está usando o discurso jurídico para além de seu direcionamento ontológico. Alterar essa relação significa dispensar a premissa de que as mesmas regras servem igualmente para todos, e por isso mesmo permitir o avanço do conflito para além dos limites de qualquer regra.

Agora, antes mencionamos que os eventos que deságuam na guerra de Tróia, entendida como a mãe de todas as guerras, principiam com o desatar dos laços familiares. Eles recuperam a observação geral que fizemos logo acima, e que diz respeito à identidade na formulação psicológica, moral e jurídica da lei. Aqui vemos em essência o que é a lei: existe como reforço do tabu, verbalizado, socialmente posto exibido como prelúdio para a punição do transgressor (a qual deve assumir uma relação causal-conseqüencial de termo da injustiça, como discutiremos a seguir). Tróia como a mãe de todas as guerras principia pela discórdia dos deuses e termina com a tomada por Zeus dos dons divinos. Tróia é a mãe de todas as guerras porque coloca a própria discórdia como elemento que lhe é essencial na origem e porque determina o seu fim por meio da decisão divina original, a decisão do patriarca que, aliás, só se dá com aquilo que é vertido diante das próprias ações humanas.

Mais que isso, o ato de construção da justiça depende já sempre de um ritual, que é visualizado de formas diferentes ao longo do tempo. Originalmente esse ritual consiste numa sucessão de comportamentos e palavras, num rito ensaiado e repetido, numa evocação religiosa da experiência de *númina*, persistente simbolicamente e fatal em termos práticos. Contemporaneamente o processo interioriza essas questões através de um ritmo que, para algo que não é surpresa, pretende a determinação da possibilidade de defesa equânime ao longo do próprio processo, ou seja, que pretende a um tempo reiterar que a aplicação das regras se dá da mesma forma para todos e que a disponibilidade da arguição de direitos é também a mesma para todos (e que aliás é essencial para o estabelecimento dessa igualdade estrutural do sistema de Direito ou dos diversos ordenamentos jurídicos). Ou seja, a condição ritual da construção do justo pretende exatamente demonstrar essa necessidade por equalização, por igualdade estrutural (e veja a diferença dos termos, considerando equalização como aspecto de realização do real jurídico concreto e imaginário), e com isso a expressão *ontológica da própria formulação do Direito enquanto experiência e realização*.

Nesse sentido, realizar o justo é simplesmente permitir que a condição justa retorne, e antes *interromper a condição injusta, impedir que persista*.

4.1.3 *Dimensão da linguagem como espaço estético e sintomático do ser da justiça*

Definimos, portanto, a justiça como sendo a restituição de sentido interrompido - pela sua própria quebra ou por seu afastamento - e como a interrupção da interrupção - o injusto. A pena de ostracismo, vista em diversas passagens da história política grega, não deixa de ser resultado desse processo. O que poderia torná-la injusta, contudo, seria a sua recomposição como interrupção de sentido, quando na verdade a composição própria do sentido interrompido seria embasada em jogos falaciosos. A pena de Sócrates, segundo o arco textual platônico que se enverga desde a *Apologia* até o *Fédon*, exhibe antes de tudo um anseio pelo exílio do filósofo. O resultado da morte é a própria

resposta socrática à condição orquestrada para sua condenação, ela mesma um jogo de falsidades.

Isso nos leva a proposta próxima em sentido metodológico à esboçada por DWORKIN em sua avaliação de argumentos para determinação de conteúdo. Contudo, pretendemos aqui resgatar algo que sua fenomenologia deixa de lado, ou seja, o essente dos conceitos em questão. Basicamente, a questão que se desdobra é a da avaliação de argumentos utilizados para a formulação de pontos de vista específicos, tentando deslindá-los de puros interesses e lançá-los para uma aproximação da dimensão ontológica.

Nessa situação, a linguagem em questão assume caráter sintomático. O procedimento para desvelar essa condição sintomática aproxima-se da proposta da teoria dos jogos de linguagem de WITTGENSTEIN, exibindo como erros de linguagem as condições específicas de desvio em relação ao sentido original das questões expostas a partir de uma ontologia da justiça e de uma ontologia das categorias jurídicas.

Trata-se, com isso, de realizar a justiça na condição de formação do sistema de Direito, permitindo-lhe um *caminhar para* as categorias centrais, notadamente a concepção de sujeito de direitos, a noção de direito, a de obrigação, a concepção de bem jurídico, as regras e os princípios (já sempre entendidos a partir de suas condições enunciativas, realizadoras jurídicas do imaginário).

Essa raiz coloca a questão do justo e justificado como capaz de permear todas essas categorias, informando-as pela própria dimensão ontológica. Diz-se, com isso, que a dimensão ontológica na qual o ser de algo preda a si mesmo forma a própria dinâmica de desvelamento do ser, e é esse ponto que desejamos encontrar.

Por outro lado, a inconsistência depositada sobre as categorias elaboradas, sejam elas de tom conceitual, sejam de cunho substancial, depende de uma porosidade da linguagem. Há aqui uma distinção importante a ser estabelecida. Há elementos que possuem consistência própria, que são efetivamente pressupostos, sobretudo no âmbito constitucional, e que com isso permitem a elaboração de decisões de cunho mais sólido, ou a elaboração de normas e enunciados tendentes a uma realização do real na dimensão jurídica de forma mais adequada. Por outro lado, há outros conteúdos que só se

permitem elaborar a partir de um jogo de condições particulares, e que por isso mesmo se desenvolvem apenas dentro de certas quadraturas, perdendo dimensão ontológica, e aparecendo como instrumentais para realizar determinada inclinação ontológica dentro do espaço jurídico.

Exemplo disso podemos obter, numa discussão meta-jurídica, no conceito de neutralidade. Para que a neutralidade se realize, é preciso antes que haja uma diversidade de posicionamentos em torno de uma mesma questão ou de um mesmo tema. Não há que se falar em postura neutra que não seja postura neutra sobre ou a respeito de algo, e portanto não há que se falar em neutralidade sem que se fale em posturas. A neutralidade reflete uma posição que permanece afastada das relações travadas, e por isso mesmo nega-as, seja por desinteresse, seja por desvinculação, seja por impossibilidade. Trata de um cruzamento de níveis discursivos que não se presta a desenvolver uma dimensão ontológica para além do nível discursivo em questão, mas que pretende construir algo para fora dele, mostrar uma angústia de sair de, recaindo com isso no caráter ilusório da linguagem formular que esboçamos antes.

No tocante à dimensão jurídica, podemos dizer que o mesmo acontece com a concepção de liberdade de expressão. Ela não provém de um essente seu. Não podemos falar sobre expressão livre, o que seria um pleonasma na melhor das hipóteses, e na pior delas uma observação sem sentido. Se é expressão, é desde sempre gesto de libertar-se de, de expor-se, e por isso mesmo torna assignificativa a noção de expressão livre, e com isso de liberdade de expressão (aplicação da teoria dos jogos de linguagem). O que há é um esforço resistido que determina o impedimento ou inexistência da expressão sobre determinado tema, e por isso mesmo a concepção de expressão garantida em determinada situação é antes de tudo uma tentativa de negação da condição que impõe o silêncio. É, de toda forma, fundamentada na expressão ontológica de liberdade, e determina-se por sua exposição absoluta, ao contrário do que nos quer fazer crer ARENDT (*A Condição Humana*), quando define liberdade como um conceito político. Essa definição limitante de liberdade restringe-a ao mesmo espaço da liberdade de expressão, contrapondo-a simplesmente ao gesto aprisionador, e por isso mesmo ignorando que existe uma dimensão moral e ontológica na concepção de liberdade.

Em outras palavras, a questão da liberdade de expressão é antes um debate sobre a verdadeira oposição entre uma determinada imposição de silêncio e a necessidade de dizer, e com isso pede antes pela pergunta de uma necessidade de deixar os espaços de neutralidade e mergulhar numa dimensão de distinção.

Assim podemos determinar que conceitos porosos como o de liberdade de expressão prescindem de uma condição ontológica formadora. Isso não significa que não dependamos deles: significa simplesmente dizer que não precisamos de um bem jurídico específico para sua defesa, e que podemos inclinar o debate para o interior de um bem protegido que possui efetivamente dimensão ontológica, enriquecendo assim a sua própria disposição.

Questão interessante pode ser obtida de uma observação cuidadosa das decisões que envolvem o conceito de liberdade de expressão. Um caso em especial, preocupado com a oposição de dois conceitos – liberdade de expressão e privacidade – esboça a composição de critérios para a determinação, em uma dada situação, de um possível respeito ao que se concebe como liberdade de expressão. Nesse caso, o que temos é uma tentativa de elaborar limites pelos quais a própria liberdade de expressão pode ser compreendida através da retomada de seu sentido original. A questão portanto passa a se constituir por uma definição através da determinação de comunicações que extravasem os limites definidos como liberdade de expressão.

Por outro lado, uma postura despegada de preocupações ontológicas pode levar à não formação de certos bens relevantes e que se destacam dos bens jurídicos elencados e protegidos pelas normas e pelos princípios dentro dos contextos atuais. A discussão sobre o conceito de vida, por exemplo, envolve certas confusões, eis que permanece indefinido. Mistura-se, por exemplo, a vida como *élan* e a vida como experiência, dois elementos completamente diferentes, senão opostos em certas condições, e que legam para as demais dimensões do Direito essa mesma confusão. Não se trata por exemplo de falar sobre a condição de vida digna como bem jurídico protegido em ordenamento, ainda que autores e julgadores tragam essa concepção à tona. Isso porque ela tem – diante da quadratura atual do conceito de vida – uma existência própria, que evidencia as oposições entre a vida como *élan* e a vida como experiência. A vida digna é a vida experiencial digna, ou seja, é uma totalidade de experiências dignas. A vida

como *élan* é a própria indefinição do início e do fim de nossas atividades orgânicas involuntárias e voluntárias, e da nossa origem enquanto indivíduos.

Se utilizarmos o critério de subsunção segundo as estruturas jurídicas atuais, realizaremos a concepção de vida de forma confusa, colocando os dois lados que disputam entre si em determinados casos como a mesma coisa. Isso torna qualquer decisão evidente impossível. Exemplo disso reside nos numerosos casos de aborto por anencefalia e nas discussões recentes sobre a manipulação de células-tronco.

Com isso podemos observar mais claramente que a determinação de pontos de vista ontológicos – que, ressalte-se, não pretende ser solução definitiva, pois depende das transformações constantes do ser – é capaz de nos colocar diante de determinados problemas com uma visão mais clara para a sua resolução.

Como afirmamos acima, a visão ontológica depende necessariamente da estrutura fenomênica dada pelas condições de formação da estética. Em outras palavras, o problema que se deve resolver é se um assujeitamento de um ser por outro se dá de forma letal e imotivadamente, impedindo a continuidade de seu sentido. No caso de anencéfalos, por exemplo, não há sentido a ser destituído para a criança que nasce para a morte. E portanto não há que se considerar o direito da criança, mas antes a condição da mãe, e a sua opção de compor o seu sentido a partir do nascimento ou da rejeição do nascituro. Mais que isso, o fato de não haver uma consciência capaz de se expressar autonomamente representa a suposta impossibilidade de interromper a condição de uma subjetividade, exceto talvez no caso de se presumir a sua existência.

Vejamos aqui com mais cuidado como se dá essa expressão ontológica através de uma linguagem esteticamente dirigida para tanto. Já mencionamos a possibilidade de exposição de legitimidades falsas através de discursos dirigidos apenas para esse propósito. Em tais situações elaboramos uma mudança de níveis de linguagem voltada para uma justificação meramente fenomênica, algo que busque uma aquietação fenomênica das reações. Essa dimensão é obviamente insuficiente.

Para além dela, seria preciso desvelar o que entendemos como fundamento ontológico da reação fenomênica em questão. E para que tal processo tome parte é necessário permitir que a modificação de níveis de

linguagem ocorra por uma demanda ontológica, e que essa demanda obrigue em última instância o retorno desse desnível sobre si mesmo, aprisionando-o dentro do circuito ontológico em questão. Aqui vemos a incorporação do comportamento cíclico do ser, que é auto-referente, qual a imagem de ouroboros, que lançamos mais acima.

De todo modo, essa relação cíclica traz o já mencionado fundamento da igualdade, e mais que isso incorpora a necessidade de resolução das questões controversas do justo justificado dentro dos próprios limites de composição do ser. Antes mencionamos a construção da tragédia de Orestes, que se encerra quando o herdeiro acolhe a injustiça que deve cometer e a obrigação em nome da justiça. É importante ressaltar esse ponto: a justiça em sentido efetivo só se completa na medida que a disputa ontológica aceita o fundamento de igualdade e acolhe a idéia de que só se pode ser plenamente justo quando se opta por acolher em si uma injustiça ou a punição por ter sido injusto. Essa consciência, análoga à encontrada no princípio abramico, é a fundamentação da realização da justiça.

Eis o ponto central da realização ontológica do justo na linguagem: não há mais desníveis redentores, e por isso mesmo só se pode encarar a justiça com a sublimação de quaisquer desníveis que, em algum momento, surjam como aparentes formas de salvação. Em outras palavras, a escolha torna-se um processo atinente à interiorização da lei dentro do limite da vontade e da consciência do indivíduo, e portanto emerge dele na conjunção de sua consciência, sua inconsciência, suas pulsões e sua consciência moral. A lei se torna o justo justificado, e por isso mesmo só pode ser exercida a partir da capacidade de ação do próprio indivíduo, administrada por meio de sua subjetividade.

Daí por diante, é possível observar que a formulação de uma estrutura chamada de sujeito de direitos dentro das relações jurídicas é carnal e não existe senão para colocar outra questão já sempre posta como presunção da possibilidade de existência de um sistema de Direito, e portanto como fundamento necessário de todo o ordenamento.

Nesse caso, a subjetividade jurídica será necessariamente entendida como elemento que se dispõe mesmo antes da condição de um regime de propriedade. Mas devemos ter em mente da mesma forma que a subjetividade,

enquanto formada na direção da sujeição de algo perante o observador, só pode ser disposta como elemento que se dá para uma condição natural do homem, qual seja, a da *posse*. Seria dizer que a subjetividade é um terreno que emerge e se realiza pela expressão lingüística da versão possessiva. Já colocamos antes a questão da ipseidade como a mesmidade disposta para a posse ou segundo uma função possessiva. Aqui, a questão do domínio lingüístico envereda para o percurso da posse na medida da capacidade inicial de apreensão de algo com as mãos. Note que a propriedade, que inúmeros textos da corrente crítica dos direitos reais insistem em chamar de “fundamento do Direito burguês”, é de fato resultado daquilo que as teses de Direitos Reais defendem como um elemento submetido à sua condição, qual seja, a estrutura da posse. O que persiste ontologicamente é precisamente a posse, por se dar diante da apreensão material possível ou pelo menos pela capacidade de apropriação escópica. Quando o limite transcende essa barreira é que passamos a ter o conceito de propriedade, e por isso mesmo uma ficção que resultará ao menos, no sentido de regimes jurídicos clássicos, na simulação da posse para a determinação da propriedade (pense por exemplo no ritual romano do Alto Império para a transmissão da propriedade de terras; a presença de um vaso cheio de terra e, nas versões mais simples, o gesto da *longa manus*, são suficientes para demonstrar a posse material, táctil, ou a apropriação escópica).

Dessa forma, o fundamento reside no raciocínio mais simples: o sistema de Direito parte de um conjunto de determinações de conduta colocadas igualmente para todos os seres humanos. Isso significa que preciso de leis que falem do comportamento humano em essência e que, obviamente, preciso de seres humanos capazes de agir. Sujeitos, portanto. Nada aqui, dessa forma, é entendido como ontologicamente vinculado sem que seja necessário para compor as relações fundamentais do Direito. Por isso continuamos a insistir que a continuidade do sujeito é fundamental, eis que o compromisso de existência ontológica se dá a partir do sujeito e determina o que não é sujeito para o Direito, e que se realiza juridicamente ainda assim, como objeto.

Converteríamos essa observação em uma outra questão: presume-se que o que tem em si a possibilidade de atuar vive, antes de tudo, como obtemos das observações de LUDWIG a respeito da filosofia da libertação. Torna-se, com isso, uma duplicidade de casos, que envereda para uma expressão ontológica de

vida que a configura dentro de sua dimensão fenomênica. Essa estrutura é o fundamento das relações pontual e substancialmente construídas através da Constituição e da coleção de direitos de personalidade.

No caso que levantamos como exemplo das relações materiais, a questão da vida se espraia a partir da já mencionada continuidade do sujeito de direitos. Entendemos, de todo modo, que não influenciemos de maneira tão forçosa os laços de construção de uma continuidade quando não a enxergamos visceralmente, e por isso mesmo deixamos aberta a hipótese de uma opção por aborto em situações específicas. Vamos retomar o tema geral por um minuto. A questão da decisão é lançada segundo a emergência de outros critérios possíveis, que jogam com a possível subsunção ao caso. O temor que resta é o de que possamos causar uma lesão, uma descontinuidade repetida, ou descontinuidade contínua (estamos cientes da contradição) sobre a dignidade da mãe, no caso de gravidezes oriundas de violência. O problema no caso de risco de vida para a gestante será a descontinuidade geral de sua subjetividade, o que é mais grave. Em sentido oposto, teremos o impedimento de início de outra subjetividade, algo imensamente grave. No caso da dignidade, nada podemos fazer: seremos inevitavelmente injustos. Justificar a questão dizendo que há um valor maior não diminui a injustiça. Serve apenas como forma de o julgador remover o peso de seus ombros. Ou seja, somos obrigados a admitir que estamos cometendo uma transgressão qualquer que seja a decisão. Em sentido contínuo, a questão da anencefalia sai de nossas mãos porque a vida findará sem nossa intervenção direta, e por isso mesmo só estamos tentando preservar o pouco que temos.

Em outras palavras, o que temos aqui é a única saída possível, sobretudo no caso da confrontação da dignidade com o direito à vida. O vilão será, no final, já sempre o julgador. Há resposta para a questão substancial? Não. Ela será concretamente realizada como tiver de ser, e a carga transgressora cairá sobre os ombros de quem decide até que, eventualmente, tenhamos dados suficientes para decidir o que é melhor em tais situações.

Agora, vamos tomar mais alguns exemplos, de modo a sedimentar mais a questão da formação da subjetividade. Estamos acostumados, segundo as teorias tradicionais, a falar das determinações subjetivas como resultantes dos direitos de personalidade em si, guardando algumas garantias para o espaço

constitucional, sem que com isso pensemos na subjetividade em sentido direto. Aprendemos com o passar do tempo em associar os termos “garantia” e “constitucional”, considerando-se que a garantia guarda em si o potencial para ampliar o seu circuito ontológico designando desde logo uma via procedimental para sua proteção.

No caso, podemos perceber que há uma dinâmica diferenciada no que podemos entender em essência como conjunto de princípios constitucionais. Eles tentam, de alguma forma, realizar o indivíduo juridicamente. Guardam essa realização, contudo, de forma diferente àquela exposta pela estrutura geral dos direitos de personalidade. A igualdade, como já vimos, não é uma questão da individualidade, sendo antes condição que se deposita sobre as individualidades. A liberdade discutimos logo acima, e mesmo assim só pode ser compreendida como algo que se possui, da forma como está colocada. Seria dizer que temos todos liberdade, quando na verdade somos todos portadores do direito de ser livres. Notemos aqui uma fundamentação ontológica dessa questão: o ser livre está ligado à condição do *dasein*, entendido aqui como a totalidade de verbos que permitem a predicação. Sou livre quando nada pesa sobre meus ombros como sujeição.

Note como a questão polêmica de base da liberdade pode ser resolvida com base na estrutura fundante do ordenamento jurídico. Não somos necessariamente prisioneiros de uma condição natural, e portanto não perdemos desde logo o sentido de tratar da nossa liberdade. Somos todos, de fato, levados a uma obediência a certas leis que são expostas social e politicamente, mas que partem de nossas próprias preocupações com nossas condutas. Ou seja, leis justas e justificadas levam a atos justos e justificados, os únicos atos que podemos exercer sem o temor de retaliação. Por isso mesmo podemos dizer igualmente que as leis que se desviam dessa preocupação agridem a liberdade, eis que não são leis, mas formas disfarçadas de aplicar o poder sobre outrem e, portanto, de subjugar.

A questão da dignidade, que colocamos logo acima, também é tradicionalmente entendida como a garantia dada ao que podemos chamar um bem jurídico protegido. Trata-se de um caso muito próximo ao anterior. Assim como a ontologia da liberdade trata da possibilidade de enveredar pelo percurso de uma conduta justa e justificada ou de não fazer isso e agir, portanto, como

transgressor, a dignidade é exercida já sempre sob determinadas condições fenomênicas. Não se tem dignidade e não se toma a dignidade, faz-se alguém indigno por meio de ações que o inferiorizam, lançando-o para algo que está aquém dos limites de sua própria constituição subjetiva. Esse caráter aviltante é aplicado desde o olhar alheio, e pode se dar pelo próprio comportamento do sujeito, mas não é perdido, é simplesmente requalificado como indigno de dadas circunstâncias. Por isso entendemos que o que desumaniza é gerador de indignidades, eis que se constitui como exclusão da própria condição humana.

A privacidade, por sua vez, também foi entendida como bem jurídico protegido. É, de fato, o que mais se aproxima do original, e que talvez só possa ser mencionado enquanto posse. Mas dizemos “invadiu minha privacidade”, constituindo geograficamente a zona de privacidade como um espaço. Isso é interessante, porque representa justamente a expansão da atividade corpórea, e determina que há zonas que podem permanecer ocultas ao olhar alheio segundo a discricionariedade subjetiva. Em outras palavras, o que a subjetividade preserva sem desejar prejudicar sem motivo ingressa num circuito de privacidade.

Aqui temos, com isso, mais alguns exemplos que demonstram uma estrutura lingüística que, de fato, expõe condições ontológicas que se servem de uma linguagem para emitir, com base na disposição igual para todos os indivíduos, uma coleção de direitos que, a rigor, pretende traduzi-los analiticamente. Anteriormente, lançamos a idéia de que esses mesmos campos de apreciação individual eram na verdade exercícios de hipóteses colocadas descritivamente e disfarçadas de comandos. Há, de fato, um comando, que determina e instancia o comportamento humano partindo de tais pressupostos. Mais que isso, não se trata de apreensões ficcionais. Trata-se, antes de tudo, de uma ontologia que se expressa afirmativamente para o fenômeno da ação humana. Vamos entrar em mais detalhes.

Se pensarmos novamente naquela mesma estrutura, perceberemos que colocamos anteriormente uma condição lingüística formular de tons descritivos. Não poderia ser comando simplesmente porque não haveria cabimento em dar uma ordem para que a natureza de algo mudasse. Aí esbarramos numa mudança real da questão ontológica: nós *podemos* mudar a natureza das coisas, ou pelo menos acreditamos que podemos, a partir de nossas faculdades

culturais. Esse caso determina uma nova formulação que lançamos mais atrás para a questão hipotética. Quando ela se realiza através do real imaginário, ela constitui uma forma de relação imediata com o tempo. Mencionamos o futuro como hipótese, mas nem sempre a hipótese é futura. É, antes, a possibilidade de presentes e passados que nunca se deram, e também de futuros que poderiam vir a ser. De todo modo, essas hipóteses podem ser, no caso específico de uma hipótese futura, elevar o comportamento humano para o estágio de um dever ser.

Nisso temos a possibilidade de transformação ontológica. Quando passamos a entender que devemos corrigir determinado comportamento, estabelecemos uma determinação que termina por se tornar necessariamente um comando. Mas compreendamos bem que esse comando provém antes de uma afirmação hipotética, e só emerge na situação de haver antes uma rejeição material da ontologia de nossas hipóteses. Assim sendo, só vamos colocar o dever ser como elemento corretivo de comportamentos que neguem aqueles bens jurídicos constitucionalmente protegidos.

Assim percebemos uma sutil alteração do espaço de uma linguagem formular para um campo ontológico que determina aquilo que desvelamos gradativamente como o ser do indivíduo, analisado em elementos que entendemos como fundamentais.

4.2 O real concreto e o real imaginário perante o confronto de objetos

4.2.1 *Dupla dimensão da estética jurídica: o percebido e o imaginado*

A questão se torna mais complexa na medida que demanda uma diferenciação entre o âmbito imaginário e o âmbito concreto, percebido. A disposição da dimensão enunciativa, elaborada pela base dos princípios, como imaginária, depende ela própria de uma análise mais profunda. Em alguns momentos, teremos efetivamente uma realização do real imaginário, notadamente nos setores que determinam uma construção dirigida para determinada finalidade. Nesses casos, a ontologia diz respeito a uma determinação propriamente imaginária, e sua natureza mesma é a natureza de um pressuposto. O pressuposto tem em si um ser, qual seja, o que faz com que a mutação do próprio ser coincida com sua essência, dirigida pela conjuntura através da qual se conforma. Ao contrário do que se esboça em HEIDEGGER, a condição imaginária é o espaço por excelência através do qual o ser e o ente se sobrepõem.

Dessa forma, os princípios determinantes de uma realidade imaginada permitem uma instituição que é em si própria motivação de si mesma. Sua destituição não é a própria condição de assujeitamento por parte de si mesmo, mas antes por parte de uma nova visão que a desgasta e a deteriora.

O grande princípio que permite essa instituição é o princípio democrático. Enquanto composição política, determina uma posição imaginária que deve ser estabelecida e instituída. Sua relevância aumenta enquanto elemento de legitimação das relações que se seguem, inclusive dos espaços de concretização da justiça.

Trata-se de um *caminhar para* do princípio democrático para as demais atividades. Isso significa dizer que existem formas pelas quais podemos elaborar a justiça, ou implementar certos direitos, que são próprios ao meio democrático. Em sua maioria, são independentes, e por isso existem como instanciados pelo princípio democrático. A concepção de reforço de tal princípio dentro das condições gerais de construção da justiça não deixam de ser exibidas como relevantes. Contudo, a determinação da justiça independe das composições

democráticas (e com isso não queremos defender a instituição de princípios que se oponham ao princípio democrático, apenas demonstrar que a ontologia é independente dessa forma de instanciação).

Igualmente, as formas de prejuízo são diferentes. Numa dimensão democrática, há o risco de o sistema permitir a impunidade, enquanto em regimes totalitários o principal problema trata da lesão ao inocente. O tema centralizado em torno das percepções de realização da justiça sofre, na verdade, uma releitura diante de determinados princípios. Sob condições totalitárias, o que impera é a segurança identificada a uma forma de dirigismo (algo contraditório em si). Por outro lado, na democracia, o que impera é a preservação do indivíduo, e portanto o jogo de garantias que oferecem já sempre o benefício da dúvida. Em outras palavras, não é a própria questão democrática que se insere no contexto das relações de justiça, mas antes a questão democrático-totalitária relida através do dilema garantias individuais x ordem pública, temas esses que são ontologicamente fundados.

Diante disso coloca-se uma distinção entre as questões ontologicamente percebidas e a ontologia do imaginário. Como mencionamos anteriormente, a ontologia do imaginado depende em substância daquilo que já vislumbramos de alguma forma. A descrição do imaginário também se dá através daquilo que possui um apego à percepção do ser, e portanto depende de uma realização instanciada pela agregação de partes elementares do real.

4.2.2 Processo de identificação: fundamentos intuitivos e pulsionais das categorias jurídicas

Considerando-se a dimensão da percepção sobre a formação do humanismo e, portanto, do plano jurídico, passa-se à necessidade de uma avaliação mais específica da realização da vontade no Direito, eis que se tornou o grande fundamento para a conformação da subjetividade.

Inicialmente, pudemos observar no pensamento oitocentista uma generalização perigosa, que envolve a agregação de diversos elementos que, de fato, fundamentam a ação, mas que não estão necessariamente vinculados entre si. O desejo, o interesse, a intenção e a vontade são, nesse sentido, quatro universos ontologicamente diferentes, congregados sob a mesma esfera.

Num primeiro momento é possível traçar certas observações a respeito das constantes distinções entre intenção e interesse. Ambos carregam até certo ponto semelhança ontológica, eis que gravitam em torno do sentido, e por isso mesmo possibilitam a construção de categorias jurídicas voltadas para essa distinção. Representaram formas legitimadoras da adscrição da dimensão individual interior no Direito.

Contudo, é possível afirmar que diferem imensamente entre si, e que se prestam a uma instrumentalização, sendo falhas no sentido de representar a vontade e o desejo, e permitindo instanciações ilusórias. Uma intenção é doadora de sentido já com a determinação de uma ação sobre algo. Um interesse, em sua dimensão ontológica, tem um tom de determinação sobre algo, liga-se sobretudo à identificação.

Resta, com isso, saber se ambos, em suas dimensões ontológicas, são suficientemente estabilizados para uma tradução das incorporações específicas da identidade e do sentido. No caso da intenção, é possível dizer que esteja. A determinação do percurso do sentido através da expressão de uma intenção é suficiente. É, antes, o anverso do interesse, demonstrando para além de si a identificação e o direcionamento de tal identificação. Concentra-se na ação justamente por determinar a construção de gestos que permitem identificar o ato de identificação e a aproximação que se forma, o caminhar para que é gerado¹⁵⁴.

Pelo ponto de vista do interesse, que também pode ser lido através desse canal de intenção, temos a percepção de algo interior que se constrói sobre algo individuado e destacado da quadratura, e por isso mesmo trata antes do processo subjetivo de constituição da percepção de mundo. Sua expressão de uma dimensão ontológica da identidade está sensivelmente mais próxima que aquela esboçada através da linguagem, exatamente porque trata das condições gerais da percepção e da intuição (para utilizar a terminologia kantiana) na realização do real para si.

¹⁵⁴ Devemos aqui ter em mente, contudo, que a despeito da clara dimensão lingüística envolvida no processo, não se trata de falar de sentido nas mesmas condições que esboçamos no primeiro capítulo. Para a linguagem, sentido é meramente didático, e como colocamos o triângulo tem um caráter puramente simbólico. Aqui tratamos do sentido como expressão do ser em seu movimento, e portanto escapamos à dimensão da linguagem, instrumentalizando-a. Dessa forma, é possível falar de uma ontologia do sentido.

Desejo e vontade, por seu turno, são elementos propriamente interiores. São reflexões de ânimos próprios. A definição lacaniana de desejo parece especialmente apropriada, quando a lança como um elemento que se repete sobre diversos objetos sem ter necessariamente um conteúdo, e portanto sem que se fixe ou se satisfaça ontologicamente. A ontologia do desejo é já sempre o seu para além de si, uma condição que a torna o próprio abismo, o próprio espaço de negatividade do ser enquanto ser.

Vontade, por sua vez, parece permanecer no âmago cercado da consciência, podendo, de fato, reconstituir o desejo discursivamente, mas concentrando-se sobretudo na projeção do *logos* sobre o fundamento das ações humanas.

Esses quatro elementos são por sua vez condições de formação das relações jurídicas. A questão que se desdobra constrói na verdade a dimensão inatingível das relações de fato, que só poderiam se converter plenamente, enquanto verdades, como resultados de uma condição fundamental de reprodução fiel do real realizado para além de seu tempo, ou como realização do real anterior em realidade posterior. Nesse sentido, o caráter progressivo de vigilância é uma saída, que se desdobra contudo em novos problemas, eis que instancia a própria exposição do indivíduo e que desdobra para a dimensão subjetiva do observador a construção do real com base em pontos de informação oferecidos.

Aqui fica expressa a questão da legitimidade sobre essas bases. A questão é se devemos a um tempo determinar pulsionalmente e internamente a legitimidade de certos atos, e se devemos tornar uma realidade externa ao indivíduo responsável por elas.

A questão da legitimidade e da legitimação se desdobra, então, para dois grandes limites. Primeiramente, é preciso descobrir se a dimensão do desejo e se o jogo de pulsões podem ser julgados segundo parâmetros morais, tal qual a vontade. E em segundo lugar é preciso determinar até que ponto a dimensão jurídica pode se permitir intervir em tais momentos e dirigir o desenvolvimento individual, e até que ponto pode fazê-lo.

Quanto à primeira questão, podemos partir da própria elaboração de FREUD¹⁵⁵ para estabelecer um parâmetro adequado para a questão do moralmente correto. A questão não é julgar o desejo em si ou as pulsões, a questão é estabelecer uma relação saudável entre o superego e o id de modo a gerar equilíbrio. Isso é uma instância individual, que só pode ser colocada a partir da dimensão substancial que o desejo assume quando se torna para si no além de si, e que só pode ser entendida dentro dos quadros do exercer a pulsão dentro de certos limites. Novamente, a questão da oferta de sentido pode ser colocada como uma determinação: se o exercer desses elementos é destrutivo de sentidos que se põem para o indivíduo, então não há que se os permitir. Se não, há a possibilidade de permitir a sua concretização.

No tocante à vontade, por se tratar de relação consciente, pode inclusive envolver a dimensão do desejo e da pulsão, por meio de diversas categorias já esboçadas pela psicanálise. A culpa, o arrependimento (não entendidos como categorias jurídicas) e a concepção de redenção são elementos afins, que demonstram a disposição do dilema moral no âmbito individual. Observar-se para além de si e confrontar o dilema é a própria exposição da condição maior do trágico: é preciso o sacrifício para con-viver, e por isso mesmo entendemos como desnecessário recorrer a discursos de fundamento social. São, na verdade, angústias opostas que fazem o equilíbrio ser gerado, fundando-se no indivíduo e partindo da consciência pessoal de sua demanda por convivência. Mais que isso, é uma percepção clara (LUHMANN, BARTHES) de que há uma ontologia do conviver, e que essa ontologia é fundante da questão social. As expressões individuais colidem, e é só na acomodação de conquistas e sacrifícios que se faz uma permissiva confluência dos sentidos individuais em uma direção específica.

Já no que diz respeito à segunda questão entendemos que a intervenção do Direito sobre as condições gerais de formação da individualidade devem se colocar segundo a mesma premissa, qual seja, a de uma determinação do sentido individual por si. Permite-se, é claro, a preocupação com a preservação do sentido do próprio Direito e as condições de realização que lhe são fundantes, quais sejam, as determinações morais limítrofes e a própria instituição do princípio de preservação ontológica. Para além de determinadas condições,

¹⁵⁵ FREUD, Sigmund. *Totem e Tabu e outros escritos (1913-1914)*. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

qualquer coisa que instancie a relação determinada pelo sentido individual acaba sendo um risco. Isso, como podemos imaginar, dificilmente será absorvido pelas categorias jurídicas como tais, elas próprias extremamente estáticas e adscritivas. A desconsideração do indivíduo no caráter de abstração não pode ser considerada um elemento de condições saudáveis para o seu desenvolvimento. Ao contrário, forma um espaço no qual a individualidade é assujeitada pela subjetividade estatal, rosto do Direito e de sua realização. A questão dinâmica entre a hermenêutica jurídica e a legiferância da teoria do direito encontra um ponto comum já para além da coerência lingüística que o pensamento tradicional pretende inferir a ela. A relação entre ambas precisa ser oposta e dinâmica, e a relação hermenêutica deve intervir sempre que perceber que a própria norma instancia o sentido específico das relações estabelecidas por meio de um fundamento moral a partir do indivíduo. Nesses casos, mesmo os julgamentos *contra legem* são justificados, como expõem tantos movimentos críticos vistos no século XX.

Diante da revisão de tais categorias, a questão passa a ser uma superação plausível da condição adscritiva da linguagem utilizada no Direito. Há uma saída, que converte a linguagem em espaço ontológico sem que traia a sua própria ontologia, e que a mantém fiel à condição oferecida por outros elementos fundantes do Direito, inclinando a realização do real para uma dimensão fenomênica existencial relacional.

A questão do desejo passa a ser equilibrada constantemente por uma visão específica das condições individuais de desdobramento das tensões entre o inconsciente e o consciente, oferecendo dinamicamente uma resolução para o indivíduo pelo indivíduo. Nesse sentido, a questão que o Direito deposita sobre o indivíduo é uma canalização de sua subjetividade para o seu próprio desenvolvimento e para sua própria preservação, perante outras subjetividades igualmente preservadas. Aqui reside uma linguagem qualificadora, no sentido tradicional, que qualifica o indivíduo e portanto determina uma pauta de normalidade. A abertura hermenêutica parece ser solução plausível para a situação, com a determinação específica de quadros decisoriais para cada condição específica, determinando medidas que caminhem no sentido do desenvolvimento da individualidade na direção de condições equilibradas (absorvendo assim as críticas de FOUCAULT).

Aqui trata-se de linguagem que se dispõe sobre o indivíduo. A linguagem que se lança na direção do indivíduo em desequilíbrio é a linguagem que recobre, que o enquadra (o termo “quadro”, oriundo da psicanálise, é sintomático). A linguagem que qualifica e subordina a si mesma é a linguagem que determina espaços interiores e exteriores, e nesse sentido é exercício de preservação da própria subjetividade em oposição a si mesma, ou em oposição a outras subjetividades. A questão talvez se constitua, para além de FOUCAULT, em DELEUZE, numa tentativa de desmanchar as condições centralizadoras opostas pelo poder médico em sua relação íntima com a legitimação do Direito. Interessante observar, na crítica de FOUCAULT, que a legitimação é retirada dos extratos éticos e lançada para a dimensão técnica. É uma substituição que não chega sequer a se constituir numa mudança de níveis de linguagem, simplesmente gerando um problema maior. Na verdade, empurra a questão ética para outro nível de linguagem por meio de uma solução material oferecida de forma esquiva. Ao tentar constituir relações de fato através de uma visão científica, determina o esvaziamento da questão moral, apenas para que a pergunta se eleve no sentido de determinar que método pode ser eticamente aceitável para determinar os limites do comportamento normal e do comportamento anormal. Re-visitamos, com isso, a premissa que lançamos anteriormente, elaborando a condição de preservação ontológica enquanto premissa para a determinação dos limites da construção médica como realização dos esboços comportamentais.

Contudo, sobre essa questão é necessário que ensejemos uma análise mais aberta. Não se trata da determinação de um comportamento normal, mas do estabelecimento de quadros comportamentais ou, antes, linhas comportamentais, que podem ou não ser prejudiciais para o indivíduo mesmo ou para outros indivíduos num grau incapacitante. Isso significa que a intervenção vem no sentido de aumentar o jogo de possibilidades presentes no ser individual, e portanto elastecer as suas condições de continuidade, e não para reduzi-las.

Uma ressalva necessária é a que se refere à questão do poder sobre a própria vida. Colocamos essa relação anteriormente como o caso do próprio sujeito, e tecnicamente não faria sentido considerar de forma diferente a condição que leva o indivíduo a uma linha comportamental que o submete ao perigo ou ao sofrimento de forma diferenciada. Mas não parece ser o caso.

A distinção é exposta com mais clareza na reprodução de duas imagens tradicionais que retratam a morte de Cristo. Uma chamamos “Senhor da Agonia”, e a outra, “Senhor do Bonfim”. O “Senhor da Agonia” aparece em geral de olhos abertos e consciente de seu suplício, enquanto o Senhor do Bonfim já se desfaz inconsciente e entregue a seu próprio fim.

A questão que jaz para além das imagens parece evidenciar a possibilidade de desfazer-se consciente de sua própria marcha para o fim, uma proximidade maior com a morte e com o ocaso. Em oposição, a cena do próprio ocaso se dá para fora e permite uma quietação, ainda que essa quietação seja o encontro com o vazio. Na visão agônica, trata-se de uma consciência de sua própria limitação. Não chega sequer a ser uma forma de receio nesse caminhar para o ocaso. Somente se desdobra enquanto sentimento de agonia e consciência de um dar-se do tempo, convertida em consciência do abandono de si.

O que interessa especificamente é aqui a condição da agonia enquanto abandono do indivíduo. O abandono na condição agônica vem de fora e passa a abandono de si mesmo, ao deixar-se fazer. Esse deixar-se fazer é que deve ser desfeito. Mais que uma proibição de atuação destrutiva sobre si mesmo, portanto, trata-se de uma compreensão da progressão de sentido por parte do indivíduo.

Talvez aqui resida uma possibilidade consistente de alteridade. A dificuldade encontrada nas condições de exposição de si mesmo como outro reside na percepção de que nossas próprias estruturas não contêm preparo suficiente para a internalização desse outro exterior. Permitir que se concentre sobre esses dois pontos – a oferta sobre as condições de continuidade e o momento do termo da continuidade – oferece uma visão ontológica dessa progressão.

Seria dizer, nesse sentido, que há uma permissividade no encontro ontológico individual. Talvez por isso não estejamos inclinados a ver na intervenção em nome do desenvolvimento de um indivíduo sob condições especiais e no silêncio perante a decisão pelo termo de tais condições uma contradição. O poder determinado de um indivíduo sobre sua vida é uma pergunta a ser feita. Impedir a pergunta de se realizar, em qualquer momento que seja, é uma forma de negação ontológica. Por outro lado, deixar que o

indivíduo não seja capaz de determinar-se através de tais perguntas existenciais é um exercício que se opõe ao desenvolvimento de seu próprio sentido.

Duas questões emergem aqui. A questão de certas disposições está antes de tudo determinada pela disposição do desejo num indivíduo que consideramos incapaz de determinar sua própria vontade. Essa questão, contudo, sofre um desdobramento. Na arquitetura jurídica tradicional podemos dizer que o tratamento oferecido ao indivíduo que consideramos incapaz de traduzir seu desejo através da menção de uma vontade e o tratamento de um outro indivíduo, que alcança seu advento no ordenamento instituído desde um outro lugar, é o mesmo. Ambos são considerados incapazes. O problema todo emerge na distinção ontológica de tais situações. O outro que não fala, que não comunica ou não percebe sua condição de poder comunicar, é um outro que pode ser trazido a essa dimensão e pode, por conseguinte, completar seu ciclo de opções. A questão está em poder inquirir sobre essa escolha. A demanda do outro que se coloca como tal numa dimensão a partir de uma cultura que preserva condições de possibilidade individual diferentes é o outro que se esboça para a cultura construída. Há, portanto, grandes diferenças entre um outro que emerge do próprio seio da cultura e do outro que vem de fora, de espaços não visíveis ou não vistos.

O outro que vem de fora já se expõe para perguntas existenciais. Mesmo que compreendamos que a visão ontológica é já uma visão cultural, devemos ter em mente que a questão da substancialidade (ou do sínolo) é persistente sobre outros nomes, sobre outras formas. A oferta de sentido para a existência humana é constantemente oferecida. HUXLEY¹⁵⁶, em seu *Admirável Mundo Novo*, cria a hipótese de um horizonte destituído de sentimentos e, aparentemente, de preocupações existenciais. De fato, não há em geral, dentro da sociedade fictícia criada pelo autor, uma disposição para a *angústia* existencial (ou o por quê da existência humana), mas isso se dá tão somente pela imposição de dogmas que se sobrepõem a dogmas, e que realizam a condição humana enquanto fadada ao funcionamento de uma suposta máquina, a sua própria máquina corpórea social. Isso não significa, contudo, que não haja uma condição existencial subjacente. Mesmo se considerarmos apenas estados, devemos ter em mente que, em um dado momento, algo nos força como evento, algo é realizado e se

¹⁵⁶ HUXLEY, Aldous. *Admirável Mundo Novo*. São Paulo: Globo. 2001.

eleva para que o realizemos culturalmente, mentalmente, emocionalmente. Isso é o existente, e nisso reside o traço constante da ontologia.

Novamente, esse outro de outra cultura é aquele que já tem em si perguntas, e que já traça por si respostas. Resta-nos admiti-las como escolhas. O outro que se vê prejudicado na expressão de suas vontades, talvez não mais vontades, mas antes de tudo respostas de suas individualidades desejantes, reconstrói sua própria condição de ser apenas através de uma informação exterior, de uma consideração cuidadosa sobre maneiras de emancipar o seu sentido. Aqui, é preciso compreender a distinção essencial sobre a dúvida sobre o termo da vida em suas variadas formas e sobre a continuidade da vida diante de uma condição específica de ampliação de seus espaços de escolha: o termo da vida é uma resposta autônoma, é já uma decisão vinda da possibilidade de resposta a uma questão fundamental, como dispõe CAMUS: será que devemos continuar a viver? A colocação de intervenções em nome de uma expressão mais consistente da vida, que pode estar limitada em nome de algo, é a própria possibilitação de mais perguntas. Eis aí a diferença, e eis aí porque tais posicionamentos não chegam a se contradizer.

No tocante à dimensão da vontade, do interesse e da intenção a questão passa a ser a forma pela qual a linguagem é vista. Uma linguagem de cunho ontológico realiza através do que se permite evocar. E quando diz respeito à declaração do que provém internamente, exerce sobre a condição jurídica a formação de elos que não expressam simplesmente uma verdade estabelecida, mas que antes de tudo estabelecem verdades. A linguagem do pacto, reelaborada a partir da dimensão divina, é o lugar pelo qual a questão da paternidade da linguagem é recuperada, mas agora para dentro da condição humana. Proferir os termos de um pacto significa de alguma forma instanciar as suas ações a partir de um determinado momento.

Uma compreensão mais clara da questão emerge da percepção de KIERKGAARD a respeito do sacrifício de Isaac (*Temor e Tremor*). As formas pelas quais a história de Abraão se realiza estão firmadas no pacto estabelecido entre ele e Deus, e na repetição constante de provas que realizam tal pacto. A própria questão da paternidade de linguagem em DERRIDA se torna mais adequada através dessa leitura. O fato é que a paternidade precisa ser entendida

como um peso, algo que transparece pelo texto de KIERKGAARD¹⁵⁷, e que permanece oculto em DERRIDA. Para gerar é preciso antes ter a consciência de que o ato de geração é um ato de sacrifício (há defesas possíveis em ELIADE e DELEUZE, dirigidas para outros sentidos, mas igualmente sintomáticas). O sacrifício que Deus pede a Abraão é o cumprimento do pacto, a realização da fé e ao mesmo tempo a determinação do fim do pacto, como se Abraão se visse subitamente preso à palavra que empenhou e obrigado por isso mesmo a perder todas as vantagens que recebeu ao selar o pacto (a posteridade, a paternidade de Isaac e o seu posicionamento como origem de nações).

Em AGOSTINHO vemos a descrição estabelecida de Deus como a posição de quem entrega tudo e não perde por entregar. É a essa posição que, pelo rigor da palavra empenhada, Abraão é lançado: vê-se, para realizar sua palavra, na iminência de perder tudo pelo que esperou (a esperança em KIERKGAARD). Ao mesmo tempo, contudo, sua atitude seria uma contradição: ao selar um pacto de dimensões infinitas, em extensão temporal e para além do seu tempo, Abraão lança as bases para a destruição de seus próprios benefícios, criando assim um pacto que se devora a si mesmo, que lança à entrega completa o pactuante, e que o dilui na palavra, apenas para entregar e tomar de volta segundo as vontades do outro pactuante, Deus.

Essa contradição é o que permite a Abraão aproximar-se de Deus em outro sentido. Compreende desde esse momento que a palavra sustenta o pacto, e que o pacto firmado para caminhar na direção da paternidade é a própria condição de destruição de sua própria criação. Em outras palavras, Abraão recebe a consciência de que gerar é, ao mesmo tempo, expor já sempre à destruição. Essa consciência legitima o patriarca enquanto tal.

Aquele que tem paternidade sobre a linguagem tem de ter essa consciência. Esse ponto não é exaurido por DERRIDA. A paternidade da linguagem, expositora da verdade, é ela própria a possibilidade de aniquilação dessa verdade, ou antes da palavra enquanto verdade.

A concepção do pacto, portanto, é demanda dessa legitimação para a constituição da verdade. O pacto em questão é o que KIERKGAARD dispõe como coragem para avançar até os limites e retornar em seguida. E esse retornar pode ser o retornar com o peso de um grande erro. Ainda assim, essa

¹⁵⁷ KIERKGAARD, Sören. *Temor e Tremor*. São Paulo: Hemus, 2008.

forma de confronto é a própria constituição de um estado de desafio e reencontro com o divino, com o espaço transcendental ou com o imanente. O reencontro que pode destruir os contendores ou que pode realizá-los plenamente.

Na questão que nos importa presentemente, a vontade é o elo que conduz ao pacto. Humanamente, só pode ser firmado por palavras. Há, com isso, a valorização maior da palavra como exercício de tensão da própria realidade, e como peça central para incorporação de um real imaginário. A palavra passa a ser pressuposto de ações posteriores no ato de constituição do pacto, e com isso pode ser mesmo considerada como fundamento legitimador da determinação do real imaginário no Direito. Por hora, basta que tenhamos a percepção de que o peso da vontade se deposita inteiramente sobre a palavra, herdeira desse pacto, elevando as partes envolvidas a uma condição de destruição mútua, de ganho e de perda, e realizando-se apenas segundo o cumprimento essencial das obrigações e a exigência precisa de direitos dentro do contexto firmado.

Ainda uma vez, retornemos à questão da paternidade. Seu peso simbólico é imenso. Creio que ele chega mesmo a diluir a condição de formação da vontade. A beleza das concepções cruzadas de KIERKGAARD e OST é a beleza da admissão de uma condição de responsabilidade que transcende quaisquer limites da faculdade de julgar, que imane na própria condição existencial do ser humano. Esse pacto, o pacto de KIERKGAARD, eleva Abraão à proximidade do divino. Faz com que se torne pai de nações. Essa paternidade faz a figura desaparecer. O desaparecimento de Abraão é expressado por KIERKGAARD quando expõe sua preocupação silenciosa, seu acolhimento de sua própria condição trágica. Ele mesmo, o pai de nações, entende que ninguém pode lhe servir de arrimo. Mais que isso, KIERKGAARD sugere um desafio divino, uma disposição destrutiva de Deus para com Abraão em sua escrita. Ela se conforma quando Deus determina que Abraão, ao cumprir o pacto, quebre a promessa que Deus realizou. Podemos interpretar esse gesto de duas formas diferentes: a primeira é a que o exercício de Deus sobre Abraão é um teste, não só de sua fé, mas também, e no que mais nos interessa, de sua obstinação em cumprir o pacto. Se o pacto é entrega absoluta, e se essa entrega leva o pactuante a perder o único benefício que recebeu do pacto, então de que adianta que tenha sido feito? Para cumprir o pacto à risca, Abraão deve lançar fora seu filho, sua posteridade e tudo o que ganhou com o pacto. Uma dúvida poderia passar pela

mente de Abraão, e nisso ingressamos na segunda interpretação possível. E se Deus, com isso, usa de um truque para quebrar o pacto? Então, nesse caso, resta o estado de guerra entre ambos, os dois, justos em suas causas. Deus exige o que pode exigir, Abraão poderia negar agir por querer preservar o que era seu por direito.

Nos dois âmbitos, a saída reside no porvir. Abraão tem fé e confia. Mas interessa ver aqui que o patriarca não treme, e leva a cabo a promessa até que Deus não mais exija isso dele. Esse gesto, esse entrar em guerra com Deus, é a desolação de Abraão, é seu abandono, semelhante, na visão cristã, ao abandono de Cristo na cruz. É essa condição de desolação que mostra a Abraão o significado do patriarcado: todas as ações pesam sobre seus ombros. O patriarca é aquele que gera, é o começo de algo, e como tal está em guerra com os deuses, torna-se negociante. Ele é tentado a rejeitar e assumir por seu turno tudo o que a propensão divina entrega, mas somente ao rejeitar o que é seu atributo essencial pode alcançar a condição que lhe diz respeito.

Em outras palavras, a aceitação do patriarcado por Abraão demonstra o processo de cura em sua plenitude. Encontrar esse elemento é despir-se de vontade para encontrar a condição fundante do ser em suas diversas características, em sua *mundanidade*. Abraão se torna força-limite, e ainda que tenha vontade, compreende que a identidade de si consigo mesmo despe essa vontade de um sentido que se sobrepõe ao restante das condições existenciais desse indivíduo. Aqui podemos ter uma compreensão mais profunda do que significa a dimensão social do Direito: para que se torne uma verdadeira comunhão, não resta mais falar em vontade. É antes preciso harmonizar conflitos morais pelo que verdadeiramente são, ou seja, atos de fundamentação moral que percorrem uma comunidade determinada na medida dessa ligação fundamental com a figura de um patriarca, de uma figura que interioriza sua própria tragédia e ganha praticamente uma condição maquínica de existência.

A consequência disso no âmbito público será descrita logo a seguir, no tocante à formação de marcos utópicos a partir do Direito. Por hora, gostaria de concentrar meus esforços sobre a condição de realização do indivíduo no Direito a partir dessa base maquínica. Ela poderia ser entendida por uma visão existencialista através de dois enfoques. Um deles é a construção técnica, que

caminha para o homem¹⁵⁸. A outra diz respeito ao *Machenschaft*, traduzido dubiamente por *feitura* ou *maquinação*¹⁵⁹.

No tocante à técnica, as observações traçadas pelo existencialismo heideggeriano direcionam uma transformação do humano através das constituições técnicas, sem contudo identificar ambos. A técnica é, nessa condição, agente transformador que *caminha para*. Mas não há uma condição específica, dentro desses termos, que determine a recomposição ou desmantelamento do ser, que persiste ainda assim, caminhando para a técnica, ainda enquanto humano, e refazendo-se simplesmente em sua dimensão ôntica, enquanto refaz a própria técnica.

A questão do *Machenschaft* é mais profunda. Nela, o dimensionamento do indivíduo se dá a partir da dimensão ôntica, e fica mais evidente a necessidade de existência do próprio ser nessa condição ôntica. De fato, essa identificação entre ambas as dimensões demonstra até certo ponto uma continuidade com a premissa lançada em *Ser e Tempo*, o que vem ao encontro da condição estabelecida a partir de KIERKGAARD.

Esse *Machenschaft* expressa a condição de relação do ser na dimensão ôntica, re-visitando o caráter intimista da angústia e o viver essa angústia, antes de racionalizá-la. Representa a vontade em sua dimensão puramente interior, e destitui sua presença de caráter próprio no sentido de um processo de cura. Para que ela se realize, a vontade deve permanecer contida nos espaços interiores do ser, permear-se pelas condições ontológicas.

Representa, no sentido da paternidade, ao mesmo tempo uma cura da própria condição mimética. Antes comentamos o caráter de realização do Direito através de sua condição como *deus ex machina*, algo que tornaria a norma um espaço de destituição das questões morais em nome de sua mecanização. O que acontece aqui pode parecer em um primeiro momento a mesma coisa. Contudo, pela condição legitimadora de que aquele pacto abramico deve ser renovado interiormente pelo indivíduo, é possível dizer que a legitimação reside, através dessa racionalidade, no próprio indivíduo. Sua condição de indivíduo ganha novamente uma abertura ontológica peculiar, e abre espaço para a sua

¹⁵⁸ Ver HEIDEGGER, Martin. *Conferências e Escritos Filosóficos*. 3 ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: editora universitária São Francisco, 2006.

¹⁵⁹ HEIDEGGER, Martin. *Meditación*.

disposição através do sujeito, e não mais apenas como sua vítima, ou elemento de sua tensão.

Aqui reside o que pretendemos como cultivo do indivíduo. Reflexivamente, sua realização no Direito depende de uma manutenção das condições de desenvolvimento individual autônomo, não no sentido das decisões políticas ou da proteção de espaços não vigiados, mas antes na atribuição dos dilemas morais à individualidade. Cabe ao Direito, nesse sentido, realizar o indivíduo em sua subjetividade, mas sem as constantes qualificações exercidas por meio de atribuições de cunho geral, sobretudo no tocante ao jogo de capacidades e de imputabilidade, que são antes de tudo condições subjetivas. Evidentemente não é possível exigir-se de um indivíduo que não retém em si as condições existenciais para a compreensão moral de uma situação que perceba de imediato as implicações de seus atos. É possível, contudo, que se colete, como mencionamos antes, o conjunto de respostas oferecidas por um indivíduo diante de certas questões existenciais para que ele conforme a sua própria composição subjetiva. A questão não é obrigar o indivíduo a aceitar certas respostas, é antes de tudo mostrar-lhe que certas perguntas são necessárias.

4.2.3 Formulação do Direito como marco utópico

A questão do Direito enquanto realização do real imaginário acaba sofrendo um desgaste aparente por meio dessa preocupação. Isso porque o real imaginário, como mencionamos, é expositor de certos pressupostos que, se não forem seguidos à risca, destituem-no de legitimidade fundante. A premissa da palavra imperando desde uma paternidade legitimada pela vontade seria, contudo, o ponto de salvação.

Em especial retornamos ao argumento central da questão de ordem pública e das relações democráticas. Sem um fundamento próprio, sua pertença ao limite próprio do real imaginário torna-se porosa a críticas que permitem, de um lado ou de outro, a atividade num sentido moralmente reprovável e injusto.

Há, contudo, uma condição essencial que permite ligar essas demandas à própria questão individual, como anteriormente exposta. Há uma ansiedade por segurança, e ela é igualmente inegável. Ela representa a garantia de sua própria continuidade e da posteridade individual. E isso só pode ocorrer na medida que a

ordem pública se esboce como proteção a esses limites. Em outras palavras, a dimensão de intervenção se converte numa necessidade no sentido de certas garantias, e por isso mesmo precisa vetar a individualidade no sentido em que se expressa como subjetividade destrutiva da segurança alheia. Isso não representa um posicionamento ideológico. Ao contrário, permeia as diversas ideologias, que só fazem se concentrar em posicionamentos de conteúdo diversos na medida das necessidades e das maiores urgências em um dado ambiente. Nesse sentido são igualmente lesivas as deteriorações que levam ao preconceito ou ao rompimento da igualdade enquanto princípio, a agressão contra a vida ou contra a dignidade.

De outra forma, a questão democrática tem uma complexidade que lhe é própria. Ela enseja discursivamente o caráter de participação geral, mesmo tendo em vista que realidades que não preparam o grupo sobre o qual se exerce serão capazes de realizá-la precariamente no Direito, e de reverter a realização do real imaginário para ações concretas com benefícios diminutos. A democracia em sentido contemporâneo só opera sobre as bases meritocráticas (RAWLS em sua teoria da justiça parte dessa premissa, apenas para retornar a uma meritocracia disfarçada através de tese próxima à de inclusão na comunidade de falantes, de HABERMAS). Ela se opera a partir de temas complexos, sobretudo na dimensão de resoluções concretas para problemas e na dimensão moral, e por isso mesmo depende de uma reconstrução individual que se aproprie do sujeito e que o converta em expressão dos interesses estatais (daí a exposição de comportamento decoroso e moralidade objetiva que, de fato, se resumem a aspectos objetivizantes de um sujeito que, a rigor, é resultante de uma ficção apropriada do real imaginário).

Mas há mais que isso na fundamentação de condições democráticas de fundamentação de um ordenamento. Antes mencionamos uma dimensão pública para a questão da paternidade, do patriarcado. Essa dimensão ficcional da democracia é interiorizada através da legitimação que antes oferecemos. Mas essa legitimação tem mais em si. Como vimos, ela se dá no momento em que uma figura, vista em seu sacrifício, aceita a condição de sofrimento para justificar-se perante a condição divina, e nisso torna-se soberana em suas decisões morais, mesmo sob condições em que se curve à dimensão divina.

No sentido específico de uma ontologia, esse reencontro é uma redescoberta da condição humana imanente. Esse transcendente-imanente atinge um estágio de composição que se esforça por colocar a questão moral a *partir da* figura do patriarca. Na sua ausência, contudo, resta a sucessão. O sucessor deve, por si, renovar o pacto, o processo de cura para o qual se dirige através desse transcendente-imanente. Nesse caso, a realização se dá pela tomada de consciência individual das questões éticas fundamentais e das implicações morais das opções em questão.

Num caráter propriamente comunitário, a figura do patriarca é necessária. Ela liga todos os sucessores através de sua condição. É interessante resgatar, nesse sentido, a condição de orfandade legada pelo pensamento filosófico do século XIX. A realização do mundo através da razão deixa de lado essa condição religiosa de paternidade, e permite que em seu lugar o canal se rearticule através do que se chamou, desde a via kantiana, de razão transcendental. Ainda assim, é preciso reencontrar essa paternidade numa dimensão sobre a qual os dilemas morais profundos se depositem.

Isso significa dizer que a relação de legitimação permeia todos os sentidos ao mesmo tempo, e que o âmbito democrático recebe em sua fundamentação de conteúdo uma soma de todas as angústias morais a partir das próprias individualidades formadoras. Aqui, contudo, essas angústias tornam-se mais amplas, condicionando o direcionamento da comunidade como um todo.

A ficção que mencionamos, vinda da dimensão imaginária, é uma forma de realizar juridicamente a condição de ausência de paternidade e demanda de uma figura patriarcal para a fundamentação democrática. É apenas o imaginário sobre a implementação de uma realidade que é, a rigor, constituída descritivamente e utopicamente.

A condição democrática se torna, por conseguinte, um marco democrático, no sentido específico de sua inadequação às condições materiais propriamente ditas para a sua realização real (vamos aqui ao encontro de STAHL).

Mais que isso, a questão democrática reside na condição fundamental do mito. Quando falamos em certas mitologias jurídicas (termo emprestado de GROSSI), estaremos de fato tratando de uma inclinação maior que aquela esboçada pelo lugar em que depositamos a crença. Podemos igualmente acreditar em lendas ou lugares-comuns, ou mesmo em descrições de fatos. O

mito se faz pela sua força de religação entre o humano e o divino-transcendental ou ontológico-imanente, e depende do movimento de sacrifício de si mesmo para o atingimento de um plano de guerra ou reunião com essa condição divina-ontológica. Essa relação é realizada pelo espaço democrático. É, aliás, em oposição às condições de totalitarismo, o fundamento de uma tentativa de reatar laços construtivos no sentido divino-ontológico. Enquanto o totalitarismo representa o uso da força para a concretização do imaginário realizado juridicamente, a democracia é o reforço de condições morais na constituição da realização do real no âmbito jurídico.

Nesse sentido, é necessária essa visão de sacrifício individual. Contudo, a dimensão democrática alcança o plano mítico através de uma mitigação dessa realização. A angústia é partilhada por representantes inominados, trazidos do todo coletivo pela própria coletividade como interiorizadores das angústias em questão. As posições imaginárias deixam de ser apenas implementações e, se realizadas ontologicamente enquanto espaços de debate ético e determinação moral, passam a uma dimensão divina-ontológica.

Contudo, é preciso ter uma compreensão bastante clara. Enquanto os totalitarismos baseiam erros de decisão em decisões que já sempre são erros pela dimensão ético-moral, a democracia deve sempre guardar em seu sentido uma pretensão de construção positiva. Erros serão cometidos, e serão necessários, mas não podem ser tidos como erros conscientes e propositais. Se emergem, devem ser inevitáveis, ou seja, devem assumir o caráter trágico da própria condição moral. Para além disso, tornam-se o peso daqueles que, ocasionalmente, elevam-se diante dos demais e são levados, pelas suas vontades, a essa condição agônica de liderar, legislar e julgar.

4.3 A identidade entre concreto e imaginário: potencial imaginativo do Direito e transformação do concreto

4.3.1 Arte da construção de categorias jurídicas

A construção geral das categorias jurídicas se faz, disso, através de um processo de compreensão artística, ou de uma fenomenologia oferecida através dos fundamentos estéticos. Isso significa, para além dos limites que já apresentamos, um desdobramento a mais, próprio das relações morais.

De SINGER obtemos uma conseqüência relevante, dentro dos limites do utilitarismo moral, dessa racionalidade (*Ética Prática*). A questão moral pode ser vista como angústia desde dentro, e julga-se de forma diferente quando estamos envolvidos no problema, em relação a quando o vemos de fora. Aquele que constrói ou julga vê desde sempre do lado de fora, e por isso mesmo tem a possibilidade de julgar e preparar uma base moral para a resolução do problema. Se recuperarmos as digressões sobre a justiça que esboçamos anteriormente, neste mesmo capítulo, poderemos ter então uma visão mais clara de seu tratamento, e de como só se desvela como forma de arte e a partir de fundamentos estéticos, sobretudo na condição de julgar ações alheias passadas ou futuras.

A condição de justificar seus atos, justificar atos alheios, justificar uma coletividade, ser justo ou decidir justamente provém do mesmo lugar. Para além do que já expressamos como preservação ontológica, resta ainda observar que existe essa mesma caminhada do julgador externo para o interior da demanda, na direção de todas as partes envolvidas, e que o critério do sentido é uma forma de emergir outra vez dessa mesma demanda, informado das qualidades específicas atinentes ao sentido de cada vida individual. Nesse caso, a questão fundamental passa a ser uma transposição, e apresenta um nível ainda mais profundo para a analogia, invertendo-a.

O caso passa a ser, portanto, julgar como quem assume uma postura, um posicionamento, recordando-se de assumir as posições de todos os envolvidos em momentos diferentes, para então lançá-los no mesmo dar-se do tempo, o

dar-se temporal da legiferância ou do processo. No caso específico da legiferância trata-se de um emergir para lançar em muitas situações posteriores, ao nível da imprevisibilidade, julgamentos sobre situações que a rigor não aconteceram. No caso do julgamento, é sempre um retomar o tempo processual como apartado ritual, como dar-se do tempo em sentido particular, o que teria sido chamado um dar-se do tempo divino para o contexto das relações humanas, diante de culturas transcendentais.

Nessas formas, nessas angústias partilhadas, reside a essência dessa nova analogia, quase uma anti-analogia. É o desvelar na diferença o que faz daquele caso único, daquelas pessoas, individuadas, indivíduos. A analogia invertida que mencionamos antes é utilizada efetivamente contra si, e com isso desvela-se em sua destruição, amparando o conflito genuíno, o conflito que não pode ser resolvido porque resolvê-lo seria tornar-se, na relação, um si próprio legitimado injusto, e portanto ilegítimo em sua atuação.

Os casos que puderem ser resolvidos por essa rota, esses são casos que se permitem uma preservação ontológica que já se faz evidente. É disso que vem a concordância propriamente dita sobre questões discursivas, iludida como verdade flutuante pela transformação do próprio ser. Aqui, o ser dessa angústia se transforma em movimento, e deixa de existir.

Nessa situação, a permissividade terrível que gera a chamada impunidade é o ato de preservação ontológica pela própria transformação do indivíduo, pela própria rearticulação de sua subjetividade.

Essa angústia é retratada de forma bifurcada por CAMUS¹⁶⁰, em *Os Justos*, e no sentido oposto por TULLICH, em sua exposição sobre a justiça. Em CAMUS, a imagem dos justos se desbota na medida que questionam a retidão de suas ações. O auge dessa elaboração, que leva ao atentado que os revolucionários pretendiam, coloca os justos como aqueles que não amam e que não se curvam. A justiça é impiedosa, segundo essa visão, e não comporta a afeição.

TULLICH, por sua vez, recupera a visão aristotélica de virtude para determinar, a partir dela, a realização da justiça somente através do amor, sintoma desse gesto de aproximação. No mesmo sentido, CARBONNIER¹⁶¹ lança mão de argumento e elabora discussão cuidadosa em ensaio de *Flexible*

¹⁶⁰ CAMUS, Albert. *Les Justes*. Paris: Éditions Gallimard, 2007.

Droit, exibindo a preocupação moderna de interiorização da *affectio* social como falha, eis que a norma tem uma dimensão própria.

A questão central de CARBONNIER é que a *affectio* não se realiza por não poder estar contida nem na estrutura normativa e nem em seu conteúdo moral. Em TULLICH, essa demanda é resolvida inclinando a questão para uma condição de preservação coletiva, que demonstraria essa aproximação amorosa. E em CAMUS o que se esboça é a condição trágica da justiça, exibida num momento em que, para ser realizada, precisará da impiedade como seu canal central.

A visão ontológica que defendemos não é uma visão piedosa em sua própria natureza. Contudo, ela não pode desconsiderar o caráter de legitimação e a legitimidade da realização do real no Direito. O caso é que, em todas as três situações apresentadas, não se trata simplesmente de uma discussão sobre as condições morais e justas de resolução de circunstâncias alheias. A própria construção da norma, a própria decisão judicial, são situações morais vinculadas à condição substancial das circunstâncias apresentadas. E por isso mesmo são dois dilemas morais que devem ser resolvidos: o legislador e o julgador assumem individualmente a carga moral da dimensão que julgam, elaborando-a a partir de pressupostos obtidos em fatos ou elementos imaginários (desde produção de provas até dados sociais). Precisa ingressar no caso sem que se esqueça do seu próprio dilema moral.

Esse é o instante de sua legitimação. Recordar-se de seu papel é o esforço necessário para o que seria entendido na cultura clássica de fundo religioso como o transcender. E nesse sentido esse transcender é reflexão das condições ontológicas do ser do caso abordado e da condição própria das relações travadas pela autoridade em questão com os petionantes, com os dependentes.

Nesse sentido, a justiça ingressa como elemento do quadro moral. Realizá-la é agir corretamente. E ela se realiza nesse espaço de afeição, nessa realização de si mesmo sobre o outro (notemos que não parece possível uma imposição da alteridade nos moldes esboçados, como já afirmamos anteriormente em nossa defesa do ponto de vista solipsista).

¹⁶¹ CARBONNIER, Jean. *Flexible Droit*. 7e ed. Paris: Librairie Generale de Droit et de Jurisprudence, 1992.

Agora, devemos recordar que as condições fundamentais de formação dessas relações estão já sempre ligadas e entranhadas a duas formas essenciais. A primeira delas é a determinação da igualdade como elemento lógico fundante de qualquer relação de formação de um ordenamento. A segunda diz respeito em essência a uma necessidade geral de se presumir a existência de uma subjetividade para além da regra. Lembremos de antemão que o que chamamos dimensão moral ou questão volitiva está ligado antes de tudo a uma capacidade de constituição e relação da própria ação humana, e é só no sentido do justo justificado que construímos as regras. E, portanto, qualquer lei determina necessariamente uma verbalização a respeito da constituição geral de um comportamento humano em uma dada situação.

O que devemos ter em mente em primeiro lugar, portanto, é que a condição de acatar a todos igualmente perante a lei é um pressuposto lógico inescapável, e que confrontá-lo é, como mencionamos mais acima, uma contradição em termos, na melhor das hipóteses. Poderíamos alegar a confluência de níveis de linguagem diferentes, mas também como mencionamos antes não estaríamos preparados segundo uma consideração ontológica para permitir tal transição, que seria mera sublimação de tal contradição.

Se enfrentarmos a questão ontologicamente, deveremos necessariamente considerar em todos os momentos todos como iguais entre si perante a norma construída. Daí por diante seria simplesmente o caso retomar o percurso da questão da liberdade, e compreender que, se estabelecemos comportamentos, é porque antes esperamos que haja quem possa agir para além de nossa própria condição expositora do comando.

Em outras palavras, a idéia de uma subjetividade também é necessariamente vinculada à condição fundamental de estrutura ontológica da dimensão jurídica, e portanto da lei. A sua conversão em subjetividade jurídica é meramente a mecanização de uma condição que está ontologicamente posta para a consideração fundamental do Direito. Aí já temos uma categoria fundamental do Direito posta para ele, realizada nele.

Se partirmos disso, teremos uma explicação mais suave sobre o que compreendemos antes como categorias fundamentais, e que se estabelece como forma de lapidação dessa condição subjetiva essencial na dimensão jurídica.

A começar, podemos descrever por exemplo a condição formadora das noções supostamente conjugadas de direito e dever. Nomear algo como meu direito e derivar disso o direito de fazer, não fazer, omitir-se, exigir, opor, e assim por diante, significa representar o direito como elemento passível de posse (como discutimos acima) e ao mesmo tempo entranhado na condição de ação. Em outras palavras, o direito significaria agir ou forçar a agir, poder tomar e reclamar, impedir de retirar de. Como podemos observar, vem ligado à carga unitária da subjetividade jurídica como elemento de apropriação e, portanto, de sujeição. O dever, por sua vez, será já sempre dever de conduzir a ação de alguma forma, seja afirmativa, seja negativamente, o que representa de fato que o dever, a rigor, não precisa provir necessariamente de um direito, mas simplesmente de uma condição de imposição que já desvelou a sujeição daquele que está obrigado (e que inclui o direito e o uso da força).

Ao mesmo tempo, a disposição cruzada de princípios já foi enfatizada como recurso lingüístico que se explica pela condição descritiva intrínseca à sua natureza, e que conforma a determinação imaginária do Direito. Da mesma forma, a condição de construção da regra já se exhibe como algo próximo de um gênero que explica certo aspecto da lei, mas que está longe de se constituir em uma categoria específica, exceto talvez pela determinação que recebe enquanto expressão lingüística do comando abstrato. O que nos interessa mais pela sua delicadeza é o que se chama bem jurídico tutelado, e nesse sentido compreendemos haver a possibilidade de oferecer uma arquitetura delicada que leva à constituição progressiva de uma *persona* jurídica que permite a reflexão do indivíduo.

4.3.2 *Escultura e retratação do indivíduo no Direito*

Boaventura de Sousa SANTOS elabora uma visão da realização do Direito através da própria via especular, acusando o seu avanço de uma solidificação indevida, que o tornaria uma visão em forma de estátua. Sua analogia guarda mais do que se espera. Retornando à visão hegeliana de arte, podemos esboçar a condição da estátua como uma forma de arte independente, que se depõe para o observador e que o assujeita, assim como ao artista, que se vê submetido às

demandas do próprio material que trabalha. A história das obras em mármore de Michelangelo é especialmente emblemática. Dizia ele que a forma estava presente na rocha, e que tudo o que fazia era trazê-la desde os seus contornos.

Os caprichos da escultura são exatamente essa forma de respeitar ontologicamente o sentido da própria transformação, o que Aristóteles colocaria como potência presente na própria substância, como mencionamos acima. A imagem do indivíduo é em si caprichosa. Ela não se permite uma curvatura na direção de instanciações, e a admissão de conjuntos e contextos de Direito a partir dessa realidade, sobretudo para o interior de direitos individuais, são formas de demonstração disso.

Despega-se com isso a questão da subjetividade jurídica da relação com a reflexão dos limites do indivíduo. A própria subjetividade apropriadora é considerada um apartado, volta-se contra o indivíduo em sua preservação. Essa relação é utilizada para a determinação da preservação ontológica do indivíduo apesar do poder destituidor da subjetividade sobre as condições gerais de formação jurídica.

Não há, contudo, que se falar sobre esse sentido. Mais que isso, é preciso que se compreenda o indivíduo como portador de sentido e de seu próprio ocaso. E se seu ocaso não leva a demais ocasos, a subjetividade jurídica não pode ser constituída a partir de uma polarização de sentido que vete ao indivíduo o seu próprio fim. As proteções, portanto, persistem apenas no limite de influências externas, e determinam o fim do indivíduo por sua própria conta, se isso vier em conjunção com seus anseios.

O que queremos dizer com isso tem dois pontos mais firmes no jogo de conseqüências individuais. Primeiramente, há certas questões que não devem ser abandonadas pela disposição legal e pelo julgamento, mas que devem ser constituídas como pertencentes ao ciclo individual e aos contornos do sínolo humano. Não cabe, nesse sentido, a um Estado a determinação específica de certas ações e certas escolhas, eis que são determinadas pelas próprias relações estabelecidas entre os seres por meio de seus entes. Mas ao mesmo tempo a exposição dessa atenção ao direcionamento judicial deve ser levada em consideração. Significa, num sentido ideal, a determinação de uma angústia genuína, que não pode ser resolvida enquanto dilema para além de tais contornos.

Em outros momentos, contudo, é preciso compreender que o Estado não deve intervir. É compreensível, por exemplo, que intervenha sobre o regime patrimonial do casamento, eis que os formadores de uma família são interdependentes na continuidade de suas existências diante de certas demandas materiais. O que se torna inconcebível, contudo, é a interferência sobre espaços em que já reside uma independência relativa nessa dimensão. Trata-se aqui de uma mistura indevida de níveis lingüísticos, os quais levam a erros graves. O processo disposto, por exemplo, com caráter indenizatório sobre noivados rompidos parece antes de tudo levar ao cometimento de uma injustiça, por elastecer um caminhar para já insustentável, e por tutelar sofrimentos que se apaziguam com o passar do tempo. Diferem enormemente de perdas que não podem ser desfeitas, e que por isso mesmo merecem atenção.

Em outras palavras, a compreensão maior é que o fundamento do indivíduo, que informará a realização das categorias jurídicas, é exercido a partir de uma condição fundamental: a de que o indivíduo segue seu próprio sentido, e a intervenção precisa ser, na intenção de uma restituição do *status quo*, a restituição da possibilidade de mover-se para uma determinada direção, de manter o sentido e a confluência própria de sentidos exposta pela individualidade.

Nesse âmbito, é importante observar dois níveis de formulação dessas relações. De fato, há um potencial imenso para a criação de uma imagem especular que, de alguma forma, permita ao indivíduo antes reconhecer-se e conciliar-se com o fundamento de sua ação no Direito. Essa conciliação se dá pela reflexão analítica de condições fundamentais de sua existência, através do que consideramos como bens seus, diante da envergadura de sua subjetividade. Aqui temos a condição formadora da *persona* de Direito através do que chamamos bens jurídicos tutelados.

Acima mencionamos alguns deles, tais como a vida, a liberdade, a igualdade e a dignidade, ligando-os a elementos formadores dos direitos de personalidade, e exibindo inicialmente uma semelhança geral de tons que os lançaria tecnicamente sob a mesma relação ontológica. De fato, se tomarmos os quatro bens em questão e lançarmos suas dimensões para a realização do indivíduo no corpo, na honra, na dignidade da morte (corpo como *res sacra*), na imagem e na informação pessoal consideraremos que a condição de formação

de tais correntes de direitos partem da mesma base, sendo apenas articuladas de formas diferentes.

Em primeiro lugar, temos nas duas dimensões uma disposição de certos bens jurídicos tutelados que passam a ser a um tempo a zona de comprometimentos ontológicos de uma rede de garantias. No caso dos direitos de personalidade, como o próprio nome diz, o indivíduo dispõe uma *persona* designada a partir de tais condições analíticas, já dirigida contudo pelo discurso de um direito para o espaço de sua ação, que estará dirigida para a defesa de tais bens jurídicos. Por outro lado, se considerarmos a construção constitucional, veremos nela a priorização da *descrição* individual e da disposição dos bens jurídicos enquanto reflexivos da natureza humana, e portanto formuladores da *persona* em questão, deixando a cargo da interpretação a possibilidade de defesa através da construção de um direito a partir dessa fundamentação.

Representa, portanto, a camada que recobre a questão enquanto *garantia constitucional*, que será sempre garantia da descrição dada pelo texto. Nesse caso, a escrita constitucional é mais sincera, eis que reúne a disposição de tais pontos de análise às duas condições possíveis de posição de domínio individual na descrição propriamente ontológica. Quer dizer, ou o indivíduo se encontra numa posição ativa, e por isso mesmo é descrito como ator e se unifica à condição de ator justo e justificado de ações justas e justificadas quando percebe claramente o limiar de suas atitudes e as implicações pessoais de seus erros, ou então se lança como pólo passivo da condição em questão.

Neste caso, só pode ser descrito enquanto portador de bens. Isso porque, como passivo, só pode ser assujeitado, e por isso mesmo lesado em seu direito sobre seus bens jurídicos. Isso deslinda de certa forma a confusão entre os limites definidores do princípio e do bem jurídico tutelado, eis que um princípio que conforma garantia constitucional é descrição analítica do indivíduo que o Direito pretende delinear em suas realizações imaginárias. Ao mesmo tempo, isso exhibe como se dá a condição jurídica: ela determina um canal de forçosa ação para o indivíduo que se vê lesado, eis que algo que pertencia ao seu campo de existência passa ao campo de ação de outrem. Da mesma forma, essa condição resolve a polêmica da disponibilidade de certos direitos, notadamente da vida (nos casos de suicídio, de solicitação de facilitação da morte, mas não nos casos de aborto) eis que não se trata de permitir a sua disponibilidade para o

sujeito que as *possui*. Nesse caso, a posse é impossível, o que determina que sua construção é meramente algo que já rompe com uma determinação ontológica, ou seja, o fato de um indivíduo externo, um sujeito, avançar sobre essa dimensão da individualidade, destituindo-a de força arquitetônica e elaborando-a como bem apenas na dimensão de esforço do agressor. Dessa forma, permitir que seja tratado, assim como o corpo, enquanto bem, significa admitir dentro do ordenamento a agressão, o que emerge enquanto contradição.

Aqui vemos inclusive a raiz das relações interindividuais como conformadas no Direito, elementos que, para que atinjam uma dimensão ontológica, precisam necessariamente de uma recorrência às condições de ação da subjetividade apenas enquanto subjetividade consciente de sua responsabilidade.

4.3.3 *Categorias interindividuais no Direito: ontologia do relacional*

A premissa da individualidade eleva-se para a configuração de categorias apropriadas no sentido relacional, por uma implicação necessária no Direito. Não significa dizer que não exista uma ontologia do relacional. Ao contrário, é presente e forte, e fundamenta as diversas categorias coletivas como as entendemos.

A condição relacional parece ter sido melhor exposta por LÉVINAS em sua exploração do terceiro, que dispõe a moral como seu estatuto. Discordamos, contudo, do exato delineamento, claramente envergado pela possibilidade de alteridade. Primeiramente, porque não temos em mente a possibilidade de apreensão do outro senão como reflexão de si mesmo, como já defendemos antes. Em seguida, porque a condição relacional não é necessariamente a condição de uma relação ética, podendo ela própria ser destrutiva.

O que se tem em mente, de fato, é que a figura do terceiro, explorada pelo autor, não se resume à imagem definida, ou à condição do que se encontra para além do horizonte. A concepção de horizonte esboçada em seus escritos acaba perdendo força na medida que se revigora enquanto capacidade de identificação. O não identificado, que está para além de, pode eventualmente ser colocado como simbolizado pelos limites do horizonte, mas não diz respeito a uma expectativa própria diante da quadratura moral.

De toda forma, a imagem do horizonte ainda guarda seu valor na medida que relaciona a presença de algo mais já sempre na relação fenomênica. A condição de relacionar-se acaba se estendendo por conseqüência. Não há efetivamente como limitar o relacionar-se, eis que se desdobra para além de seus próprios limites e se vê lançado no mundo. O que se pode fazer é relacionar certas condições discursivas, cercando o limiar da resolução que realiza uma relação para sua realização jurídica. Nessas circunstâncias o que se tem é uma simplificação adscritiva das condições relacionais, firmada sobretudo a partir da condição maior da vontade.

Essas condições relacionais desconsideram obviamente as conseqüências amplas da construção de um estado relacional, limitando a responsabilidade e determinando uma imobilidade da própria construção relacional.

Uma ontologia do relacional que se permita dinamicidade acaba retornando à acima discutida condição de pacto. A questão relacional integra esse limite de horizonte exatamente na dimensão de expressão das vontades conjuntas. Não se trata, contudo, de fixar a relação sobre a vontade, mas de determinar o real imaginário estabelecido sobre a formação de palavras específica para a realização do pacto.

Realizar um pacto trata de estabelecer uma condição de vida que perdura dentro de uma dinamicidade própria. As condições gerais que desenham os acordos de vontade de forma geral a partir dos diversos ordenamentos são informadas por essa base. A legitimidade que esboçamos como presente nos próprios indivíduos se espalha para todas os campos dimensionados relacionalmente.

Entendamos antes de tudo que a condição relacional pode estar despojada de um caminhar para, estabelecendo-se sobre um estar para, um estar disponível para. A partir daí, o caminhar para pode, a exemplo do pensamento de EMPÉDOCLES, representar uma destruição mútua ou uma arquitetura que reúne. O pacto representa uma reunião, e é muito mais íntima, de fato, que a pálida condição de acordos de vontade que podemos estabelecer nos ordenamentos contemporâneos. Dizemos, contudo, que tais acordos partem da base do pacto porque a reunião de vontades que lhes é subjacente representa a constituição de um terceiro a partir de dois outros, e portanto é

resultante da força geradora e criadora do indivíduo em presença de outros indivíduos.

Pactuar, nesse sentido, é já sempre o jogo de presunções de reflexão de si mesmo sobre o outro. Quando pactuo, pactuo para alcançar no outro a minha realização, e pensando no outro como um eu mesmo que pactua comigo, imaginando quais pontos de rompimento podem surgir e que formas de interesse podem levar o pacto a se prolongar. Está na natureza relacional a sensação constante de traição, e o pacto é a cura dessa traição, o afastar-se dela (ou a traição da traição, no sentido de KUNDERA). Pactuar é empenhar-se enquanto palavra, nesse sentido, e gerar na palavra uma nova ordem em que se esboça uma harmonia entre dois ou mais participantes.

O pacto se estende enquanto força legitimadora mesmo para além dos limites estabelecidos pelas faculdades, fundamentando a própria formação do ordenamento. As diversas concepções de contratos sociais refletem palidamente, através da palavra “acordo”, essa designação primordial, que na verdade se justifica através de vontades comuns dirigidas a objetivos comuns. Não é preciso pactuar desde antes, eis que, aqui, as palavras de pacto, verdadeiras na expressão de vontades, coincidem com a constatação de determinados fatos que fundamentam o que podemos chamar sociedade.

Eis aqui, aliás, a ligação entre os estágios relacionais intersubjetivos e as condições relacionais formadoras de um Estado que gere e governa. Sua necessidade de existir é substituída por uma legitimação manifestada por processos crescentes (sobretudo dentro das condições democráticas) de aproximação a essa linguagem pactuada. A linguagem do pacto em questão exerce sobre a condição humana uma reunião prodigiosa dos elementos que são constatações do real concreto e pressupostos de um real imaginário: é real imaginário enquanto anseio geral que permite convergência de vontades, e é real concreto enquanto constatação de que as vontades todas se dirigem para certo sentido (auto-preservação, convivência, satisfação de desejos, posteridade, ...).

Os âmbitos problemáticos são, aqui, os de divergência. Nesse caso, são palavras ainda em expectativa de integração a esse pacto. E belamente se estabelece aqui a fronteira de discursos: as discussões de cunho ideológico são fronteiriças no que diz respeito à integração como real imaginário ou como real concreto. Não se sabe ao certo se as chamamos demandas de todos os

indivíduos, e portanto fatos concretos, ou se as adotamos como pressupostos. Os que reforçam um dado posicionamento já o enxergam como real concreto, e os opositores ainda reforçam as concepções de que se trataria de um imaginário que não poderia sequer ser entendido como real.

O pacto, portanto, acaba como fundamento de realização material de certas relações, e para além dele a realização jurídica se permite a admissão de certos princípios definidores. Na maioria das vezes determina por meio de cláusulas gerais e princípios uma realização da própria função da palavra no pacto para a interiorização dessa legitimação. No pólo oposto, permite-se o detalhamento adscritivo de formas de relação, ou de conteúdos específicos, estabelecendo conseqüências específicas para determinados termos pactuados.

Isso explica a condição geral de formação dos contratos, e ao mesmo tempo estabelece como se pode falar em distinções específicas sobre poder e faculdade. A relação estabelecida em lei, distanciada da arquitetura pactual pela legitimidade do Estado para impor, cerca o conteúdo dos acordos, mas ao mesmo tempo parte de um jogo de premissas antes de tudo legitimadas por outro pacto, o pacto maior que fundamenta o jogo de relações legitimadoras do Estado a partir das individualidades.

CONCLUSÕES

O percurso que pretendemos realizar com o presente trabalho enveredou por duas grandes dimensões. A primeira delas disse respeito ao que entendemos como essência do pensamento oitocentista, e determinou uma realização datada de noções que, em última instância, buscavam uma determinação ontológica por meio da organização do mundo em uma linguagem.

Na segunda parte de nosso trabalho, pretendemos demonstrar que essa saída termina por ser a geração de uma sucessão de enganos, eis que a linguagem organizada permite uma forçosa estruturação de uma universalidade que, muito embora não seja necessariamente errônea em si, é omissa no que diz respeito a certos erros de linguagem. Essa constituição impede a determinação de uma ontologia legítima, que só se pode dar na medida que se observa a permanência ou transformação de objetos e que essas condições gerais informam uma pujança inegável pela linguagem.

Disso tentamos obter os fundamentos racionais de uma significação do real no Direito. Para tanto, pretendemos exibir o real como a condição daquilo que está posto pelo humano como disponível e acessível à subjetividade. Aqui pretendemos demonstrar mais uma vez a desnecessidade de concentração em um problema específico da fenomenologia, qual seja, o da possibilidade de conter a extensão e a forma das relações indivisíveis entre sujeito e objeto. Tentamos com a determinação do conceito de real demonstrar que o que importa é que a subjetividade enverga a determinação do objeto já no ato de formulação de tal objeto enquanto coisa objetificada, enquanto reificação.

Daí por diante exercitamos a possibilidade de formulação de uma genuína ontologia jurídica, tentando exibir a possibilidade de reconciliar o presente sistema com um conjunto de condições que são, a rigor, fundamentações ontológicas do Direito. Demonstramos essa dimensão através da exibição da explicação geral dos motivos lingüísticos que nos levam inevitavelmente a revisitar as condições fundamentais de predicação, exibindo assim a necessidade de pensarmos, em algum momento, sobre a ligação de algo com o que lhe é essente e, mais que isso, com o estabelecimento de tal essente como condição diferenciadora e determinante da peculiaridade desse algo perante o resto da mundanidade.

Assim, a fundamentação ontológica do Direito passa a ser o exercício de individuação primeira dos elementos que o fundamentam. Como expusemos,

compreendemos que em todas as condições jurídicas vemos a determinação de percursos reguladores da ação individual, os quais buscam recortes de outras áreas do pensamento que, a rigor, só fazem estudar por perspectivas variadas as condições que são essencialmente participantes do estudo do Direito. Nisso, demonstramos como devemos de fato redefinir a questão do objeto do Direito, na esteira do pensamento de CASTANHEIRA NEVES, mas com algumas distinções. Ao contrário de defendermos a revisão do objeto do Direito no sentido da decisão, explicitamos que a decisão é um elemento de um percurso maior, que envolve inclusive as condições gerais de formulação da lei, relacionando assim toda a experiência de composição da *conduta humana*. A alegação de que não é apenas o campo jurídico que estuda a conduta humana é improcedente, considerando-se que as ciências psi e a filosofia, a antropologia e a sociologia compõem a ação humana como acessória a um conjunto de explicações que guardam seus eixos em outros objetos. O que resta é um receio de envolvimento das ciências jurídicas com o campo de pesquisa completo do comportamento humano, não podendo contudo ser negada a existência desse objeto.

Demonstramos tal alegação a partir da determinação da relação entre o que chamamos erroneamente de dimensões moral e psicológica-comportamental como fundamentações para a conduta humana em completude. Expansivamente, a questão jurídica passa a ser portanto relacionar questões práticas com uma teoria geral da conduta humana, que é de fato seu objeto essencial.

Diante disso, desdobramos nossas pretensões para o âmbito de uma revisão geral de fundamentos e categorias jurídicas gerais. Com isso, tentamos demonstrar que grandes dilemas que encontramos são resultado ou de erros de linguagem ou então derivações gerais de misturas criadas por meio de uma visão ainda nebulosa das condições formadoras da conduta humana.

O significado em geral de uma tal defesa está na determinação de que um conjunto de relações ontológicas é capaz de redimir boa parte das condições polêmicas existentes dentro da estrutura jurídica, exibindo inclusive uma raiz de flexibilização hermenêutica através da constatação de que a lei em si só se dá na sua relação com uma quadratura específica e que o caso concreto não a determina, mas demonstra o que ainda se realiza como espaço de condição desconhecida para a construção de condutas humanas.

Significa dizer, portanto, que uma visão ontológica do Direito não se permite como realização terminada, mas estabelece a existência de espaços de dúvida que, a rigor, dependem de uma velada experimentação das condutas, para que a realização futura possa ser mais consistente que a presente. Mais que isso, a experiência jurídica representa a compreensão de que a compreensão humana de suas próprias determinações de conduta depende de um caráter de responsabilização individual e que, para que o Direito se realize de forma progressivamente completa, será já sempre preciso conceber-se como ator de erros e, com isso, como aquele que será, eventualmente, passível de castigo, sem poder, como Orestes, clamar por justiça diante de qualquer decisão que se tome ou de qualquer escolha que se faça.

REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer. O Poder Soberano e a Vida Nua*. Belo Horizonte: editora UFMG, 2004.

APEL, Karl Otto. *Transformação da Filosofia – Filosofia analítica, semiótica, hermenêutica*. São Paulo: Edições Loyola, 2000. 2v.

CASSIRER, Ernst. *Indivíduo e Cosmos na Filosofia do Renascimento*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Bauru: EDIPRO, 2006.

ÁVILA, Humberto. *Teoria dos Princípios*. 3. Ed. São Paulo: Malheiros, 200. Ver também ROSS, Alf. *Direito e Justiça*. Bauru: EDIPRO, 2000.

BARTHES, Roland. *Como Viver-Junto – Simulações Romanescas de Alguns Espaços Cotidianos*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

BARTHES, Roland. *O Rumor da Língua*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

BATAILLE, Georges. *História do Olho*. São Paulo: Cosac naify, 2003.

BAUDELAIRE, Charles. *Les Fleurs du mal*. Paris: Gallimard, 2007.

BAZÁN, Francisco García. *Aspectos incomuns do sagrado*. São Paulo: paulus, 2002.

BETTI, Emilio. *Interpretação da Lei e dos Atos Jurídicos*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

BLANCHOT, Maurice. *A Conversa Infinita 2: A experiência-limite*. São Paulo: Escuta, 2007.

BLANCHOT, Maurice. *A Conversa Infinita 2: A experiência-limite*. São Paulo: Escuta, 2007.

BOBBIO, Norberto. *Teoria do Ordenamento Jurídico*. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

BOUVERESSE, Jacques. *Prodígios e Vertigens da Analogia.: o abuso das belas-letras no pensamento*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

BRUNO, Giordano. *Do infinito, do universo e dos mundos*. São Paulo: Madras, 2006.

CAMPANELLA, Tomaso. *Cidade do Sol*. Editora Tecnoprint Ltda, 1982.

CAMUS, Albert. *A queda*. Rio de Janeiro: Record, 1987.

- CAMUS, Albert. *O Homem Revoltado* 6. Ed. Rio de Janeiro: Record, 2006..
- CASTANHEIRA NEVES, António. *Metodologia Jurídica – Problemas Fundamentais*. Coimbra: Coimbra, 1993.
- CASTANHEIRA NEVES, António. *Teoria do Direito – Lições proferidas no ano lectivo 1998-1999*. Coimbra, 1998.
- CHENG, Anne. *História da Filosofia Chinesa*. Petrópolis: Vozes, 2008.
- DELEUZE, Gilles. *Abécédaire*. Entrevista realizada por Claire Parnet e filmado por Pierre-André Boutang em 1988-1989.
- DELEUZE, Gilles. *Diferença e Repetição*. 2. Ed. Rio de Janeiro: Graal, 2006.
- DELEUZE, Gilles. *Francis Bacon – Lógica da Sensação*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007.
- DELEUZE, Gilles. *Kant's Critical Philosophy*. [s.l.], [s.d.]
- DELEUZE, Gilles. *Kant's Critical Philosophy*. [s.l.], [s.d.]
- DELEUZE, Gilles. *Lógica do Sentido*. Trad. de Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Perspectiva, 2000.
- DELEUZE, Gilles; GUATARRI, Félix. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia*. São Paulo: ed. 34, 1995. 5 v.
- DELEUZE, Gilles; GUATARRI, Félix. *O que é a Filosofia?* 2 ed. São Paulo: Ed. 34, 1997.
- DERRIDA, Jacques. *A Farmácia de Platão*. São Paulo: Iluminuras, 2005.
- DERRIDA, Jacques. *Gramatologia*. São Paulo, Perspectiva, 1973.
- DERRIDA, Jacques. *Papel-máquina*. São Paulo: Estação Liberdade, 2004.
- DESCARTES, René. *Meditações*. Em Victor Civita, editor, *Os Pensadores: Descartes*. São Paulo: Abril Cultural, 1983v
- DWORKIN, Ronald. *Uma Questão de Princípio*. São Paulo: Martins. Fontes, 2000.
- ECO, Umberto. *Sobre a Literatura*.
- EHRLICH, Eugen. *Fundamentos da Sociologia do Direito*, trad. René Ernani Gertz. Brasília: Universidade de Brasília, 1986.
- ELIADE, Mircea. *Mito e Realidade*. São Paulo: Perspectiva, 2006.

ELIADE, Mircea. *Myth and the Eternal Return*. [s.d.], s.l.]

FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. São Paulo: Martins Fontes, 1966.

FOUCAUT, Michel. *A Hermenêutica do Sujeito*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

FREUD, Sigmund. *Totem e Tabu e outros escritos (1913-1914)*. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

GADAMER, Hans-Georg. *Hermenêutica em Retrospectiva*. Petrópolis: Vozes, 2007. 5 v.

GÉNY, François. *Méthode d'interprétation et sources en droit prive positif : essai critique*. 2. ed. Paris : Libraire Générale de Droit & de Jurisprudence, 1954

GOETHE, Johann Wolfgang Von. *Fausto – Uma Tragédia*. Trad. De Jenny Klabin Segall. 3ª Ed. São Paulo: Ed. 34, 2008.

GOETHE, Johann Wolfgang Von. *Fausto: uma tragédia*. São Paulo: Ed. 34, 2004. 2 v.

GOETHE, Johann Wolfgang von. *Os Sofrimentos do Jovem Werther*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

HART, H. L. A. *O Conceito de Direito*. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito*. 4 ed. Petrópolis: Vozes, Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2007.

HEGEL, G. W. F. *Princípios da Filosofia do Direito*. Trad. de Orlando Vitorino. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

HEGEL, Wilhelm Friedrich. *A Razão na História – Uma Introdução Geral à Filosofia da História*. São Paulo: Centauro, 2001.

HEIDEGGER, Martin. *Acerca del Evento*. Buenos Aires: Editorial Biblos, 2006.

HEIDEGGER, Martin. *Conferências e Escritos Filosóficos*. 3 ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: editora universitária São Francisco, 2006.

HEIDEGGER, Martin. *Conferências e Escritos Filosóficos*. São Paulo: Nova Cultural, 2005.

HEIDEGGER, Martin. *Meditación*. Buenos Aires: Biblos: Biblioteca Internacional Heidegger, 2006.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

HEIDEGGER, Martin. *Introdução à Metafísica*. Rio de Janeiro: tempo brasileiro, 1999.

HEIDEGGER, Martin. *Sobre a questão do pensamento*. Petrópolis: vozes, 2009.

HEIDEGGER, Martin. *Sobre el Comienzo*. Buenos Aires: Editorial Biblos, 2007.

HEIDEGGER, Martin. *Sobre el Comienzo*. Como mencionado na nota anterior a respeito do mesmo texto.

HESÍODO. *Teogonia: a origem dos deuses*. São Paulo: Iluminuras, 2007.

HUSSERL, Edmund. *Meditações Cartesianas: introdução à fenomenologia*. São Paulo: Madras, 2001.

HUXLEY, Aldous. *Admirável Mundo Novo*. São Paulo: Globo. 2001.

INGENIEROS, José. *O Homem Medíocre*. Rio de Janeiro. Ed. Spicker, [s.d.]

JUNG, C. G. *Sincronicidade*. Petrópolis: Vozes, [s.d.]

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. São Paulo: nova cultural, 1997.

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. São Paulo: nova cultural, 1997.

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Tradução de Valerio Rohden e Udo Moosburger. Editora Nova Cultural, Coleção Os Pensadores. 1996.

KANT, Immanuel. *O Fim de Todas as Coisas*. In: *A Paz Perpétua e Outros Opúsculos*. Lisboa: Edições 70, 2008.

KELSEN, Hans. *Teoria Geral da Norma*. Porto Alegre: Fabris, 1986.

KELSEN, Hans. *Teoria Pura do Direito*. 6. Ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

KIERKGAARD, Sören. *Temor e Tremor*. São Paulo: Hemus, 2008.

KLOSSOWSKI, Pierre. *Nietzsche e o Circulo Vicioso*. Rio de Janeiro: Pazulin, 2000

LACAN, Jacques. *Seminário, livro II: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008. No volume em questão Lacan elabora o conceito de sujeito da certeza, estabelecendo a crítica à postura de Freud, entendida como cartesiana. Ver também QUINET, Antonio. *A Descoberta do Inconsciente – do desejo ao sintoma*. 2. Ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003.

LEVINAS, Emmanuel. *Totalité et Infini: essai sur l'extériorité* [1961]. Paris: Kluwer Academic, 1994.

LÖWY, Michel. *Romantismo e Messianismo*. São Paulo: Perspectiva, 1990.

LUHMANN, Niklas. *A nova teoria dos sistemas*. Porto Alegre: Ed. da universidade/UFRGS: Goethe-Institut/ICBA, 1997

MARX, Karl. *O Capital*. (Crítica da Economia Política). O processo de produção do capital. Livros 1 e 2. v. 1 e 2. 8. ed. São Paulo: Difel, 1982.

MELVILLE, Herman. *Moby Dick*. London: Penguin Books, 1994.

MILTON, John. *Paradise Lost*. New York: Random House, [s.d.]

MOREAU, Gustave. *Édipo e a Esfinge*. 1856.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *A Gaia Ciência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Assim falava Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Humano, Demasiado Humano*. São Paulo: Rideel, 2005.

OGDEN, C. K.; RICHARDS, I. A. *The Menaning of Meaning*. New York: Harcourt, Brace & World, 1923.

OST, François. *Contar a lei – As Fontes do Imaginário Jurídico*. São Leopoldo: Unisinos, 2007.

PALMER, Richard. *Hermenêutica*. Lisboa: Edições 70, 2006.

PEIRCE, Charles S. *Semiótica*. 4. Ed. São Paulo: Perspectiva, 2008.

PLATÃO. *Crítias*. [s.l.] [s.d.]

PLATÃO. *Sofista (ou Do Ser)*. In: *Diálogos*, vol. 1. Bauru: EDIPRO, 2007.

QUINE, W. V. O. *On what there is*. Disponível via url. Endereço eletrônico: <<http://www.ffst.hr/~logika/2006filozofijaznanosti/literatura/literatura/OnwhatThereIs.pdf>> Última consulta em 30/05/2010. ??????

RAWLS, John. *Uma Teoria da Justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

ROSS, Alf. *Direito e Justiça*. Bauru: EDIPRO, 2003.

SANTOS, Marcel Albiero da Silva. *A crítica heideggeriana de Ser e Tempo ao conceito de ser da tradição filosófica : sobre a ontologia da Vorhandenheit e o fundamento existencial da transgressão categorial*. Dissertação de Mestrado. UFPR, Curitiba, 2008.

SARTRE, Jean-Paul. *A Náusea*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2006.

SARTRE, Jean-Paul. *O ser e o nada – Ensaio de ontologia fenomenológica*. Petrópolis: vozes, 1997.

SAUSSURE, Ferdinand de. *Cours de Linguistique Générale*. Paris: Payot, 1973.

SCHLEIERMACHER, Friedrich D. E. *Hermenêutica e Crítica*. Vol 1. Ijuí: Ed. Unijuí, 2005.

SCHLEIERMACHER, Friedrich D. E. *Hermenêutica e Crítica*. Vol 1. Ijuí: Ed. Unijuí, 2005.

SCHOEMAKER. *Pensadores*. São Paulo, Abril Cultural, 1974.

SHAKESPEARE, William. *Hamlet*. In: *William Shakespeare – Teatro Completo. Tragédias*. Trad. de Carlos Alberto Nunes. Rio de Janeiro: Agir, 2008.

HEIDEGGER, Martin. *História da Filosofia de Tomás de Aquino a Kant*. Petrópolis: vozes, 2008, p. 49-116.

SPINOZA, Benedictus de. *Ética*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2008.

STEGMÜLLER, Wolfgang. *A Filosofia Contemporânea*. São Paulo: EDUSP, 1977, 2 v.

TZITZIS, Stamatios - *La Philosophie Pénale*, Paris, P.U.F., 1996.

VALÉRY, Paul. *Eupalinos ou O Arquiteto*. 2 ed. São Paulo: Ed. 34, 1999.

VIGOTSKY, Lev Semenovitch. *Pensamento e Linguagem*. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

VOLTAIRE. *Zadig et autres contes*. Paris: Gallimard, 1992.

WILDE, Oscar. *O Retrato de Dorian Gray*. São Paulo: Martin Claret, 2007.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Da Certeza*. Trad. de Maria Elisa Costa. Lisboa: Edições 70, 2000.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Da Certeza*. Trad. de Maria Elisa Costa. Lisboa: Edições 70, 2000.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigações Filosóficas*. 3. ed. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2005.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Trad e apresentação de Luiz Henrique Lopes dos Santos. 3.ed. São Paulo: Edusp, 2001.